

PLATONE A SCUOLA: L'INSEGNAMENTO DI FRANCESCO DE' VIERI DETTO IL VERINO SECONDO

SIMONE FELLINA

1. Progetti di riforma e didattica platonica

A partire dalla seconda metà del '500 il problema della concordia tra Platone e Aristotele viene a giocarsi non più soltanto sul piano della disamina e della conciliazione delle rispettive dottrine, ma anche sul versante della *methodus* e dell'*ordo*, in ragione dell'importanza che tali questioni stavano assumendo nella discussione filosofica coeva¹. In non pochi casi la sottolineatura dei meriti scientifici di Platone, tanto nell'ambito dell'*inventio* quanto in quello della trasmissione del sapere, era funzionale a promuoverne il diritto di cittadinanza nell'insegnamento ufficiale. Senza la pretesa di condurre una rassegna sistematica, si possono ripercorrere alcuni momenti salienti di questa letteratura, a cominciare dal *Trattato dell'istrumento et via inuentrice de gli antichi* di Sebastiano Erizzo (1525-1585)². Il patrizio veneziano, attivo soprattutto

¹ CRESCINI 1965, WARD 1960, OLDRINI 1997, VASOLI, 1968.

² *Trattato di messer Sebastiano Erizzo, dell'istrumento et via inuentrice de gli antichi*, In Venetia per Plinio Pietrasanta, 1554.

come traduttore e commentatore di Platone³, nel 1554 aveva inteso mostrare che il filosofo ateniese, pur conoscendo benissimo i metodi definitivo, dimostrativo e risolutivo, non di meno privilegia giustamente la *via divisiva* in quanto *via principale, guida e reina* degli altri: a suo dire, infatti, definizione e dimostrazione dipendono dalla previa distinzione dei generi nelle specie secondo le opportune differenze, laddove la risoluzione non solo non fa uso degli altri metodi, ma si oppone alla definizione ed è contraria alla divisione, di cui è certamente meno nobile, poiché riproduce l'ordine conoscitivo di ciò che è primo per l'uomo e non per natura⁴. Sbagliano, poi, coloro che in nome di Aristotele mirano a espungere il metodo divisivo dal novero delle *viae*; al contrario, lo Stagirita vi avrebbe fatto ricorso e ne avrebbe affermato apertamente l'utilità. Pertanto, le critiche mosse all'indirizzo di chi per tale metodo aveva preteso di sillogizzare e dimostrare non avrebbero come destinatario

³ *Il dialogo di Platone, intitolato il Timeo ouero della natura del mondo tradotto di lingua greca in italiana da m. Sebastiano Erizzo gentil'huomo venetiano. Et dal medesimo di molte vtili annotationi illustrato, et nuouamente mandato in luce da Girolamo Ruscelli*, In Venetia per Comin da Trino, 1557; *I dialoghi di Platone, intitolati l'Eutifrone, ouero della santità, l'Apologia di Socrate, il Critone o di quel che s'ha affare, il Fedone o dell'immortalità dell'anima. il Timeo ouero della natura*, In Venezia presso Giovanni Varisco e compagni, 1573.

⁴ Cfr. *Trattato di messer Sebastiano Erizzo, dell'istrumento et via inuentrice de gli antichi*, 45-52 e 88, «[...] quella via divisiva, di cui noi hora parliamo, la quale fu cotanto amata et seguitata da Platone, non ostante ch'egli fosse essercitatissimo nelle altre vie della dialettica, cioè è diffinitiva, dimostrativa et resolutiva». Per una sintetica caratterizzazione dei metodi si veda *Ibid.*, 46, «Et (come s'è di sopra detto) egli è ufficio della diffinitiva di spiegare la propria et natia sostanza di quel che si propone, della dimostrativa dimostrare gli accidenti, che per sé sono ne' proprii soggetti per mezzo delle cagioni. Et è proprio poi della divisiva pigliare i generi delle specie, sieno queste subalterne, o specialissime et quelle dividere con le specifiche differentie, senza niente lasciare nel mezo. Oltre a ciò egli è opera della resolutiva dagli individui et singolari ascendere alle specialissime specie et da queste alle subalterne et d'indi poi a i primi generi, come sarebbe a dire una scala dai particolari a gli universali et da una cosa nota un ritornare a i suoi principi et cagioni».

Platone, il quale conosceva la dimostrazione, ma piuttosto altri «che poco intendevano quello ch'è proprio del sillogismo»⁵.

Più articolate le considerazioni del filosofo e medico basileese Theodor Zwinger (1533-1588), che nella prefazione all'*Opera Omnia* di Francesco Cattani da Diacceto istituisce un più puntuale raffronto tra Platone e Aristotele in merito alla *methodus* e all'*ordo*. Nel contesto di una comparazione tra i rispettivi e diversi modi di filosofare - in riferimento ai quali ciascuno dei due ottiene il *principatus* - Zwinger afferma che rispetto ad Aristotele in Platone si troverebbero esempi non meno illustri, anche se non così numerosi, dei quattro metodi della logica (*logicorum instrumenta*), mentre non vi sarebbe traccia delle tre forme di ordine (compositivo, risolutivo, definitivo), di cui è da ritenersi autore o quanto meno *restaurator* lo Stagirita, presso il quale soltanto è dato riscontrarli. Ma forse nemmeno questi furono ignoti a Platone e la ragione del loro mancato uso potrebbe trovarsi nel particolare contesto in cui l'ateniese si trovò a filosofare: l'epoca in cui visse era infatti dominata dalle false opinioni dei sofisti, al punto che si era reso indispensabile purificare preliminarmente gli animi attraverso la confutazione. Con ciò si spiegherebbe il ricorso a un genere letterario come quello del dialogo, del tutto adatto a chi voglia mettere in campo anche il potere persuasivo dell'arte retorica. Se si considera il metodo *κατά συμβεβηκός* e non *ούσιώδης*, vale a dire per accidente in funzione delle circostanze relative a persone, tempo e luogo e non della natura della cosa da trattare, occorre decretare indubbiamente la superiorità di Platone. Potendo beneficiare di un "campo" interamente bonificato, Aristotele fu nelle condizioni di abbandonare ogni artificio retorico e di insegnare

⁵ *Ibid.*, 146. Si veda più in generale *Ibid.*, 124 sgg, 138-146 e 150 sgg.

apertamente, avendo come unica preoccupazione l'esposizione della verità. Platone ottiene quindi il primato nella confutazione (*elenchus*), Aristotele nell'insegnamento (*didaskalia*). Nel riassumere i punti del confronto Zwinger a tal riguardo asserisce:

Tertio loco, uterque logicis methodis usus est, Aristoteles tamen non modo frequentius, verumetiam clarius et manifestius, cum absque ulla interpellatione (quae in dialogis frequens est) continua serie doctrinam propositam persequatur. In ordinibus Aristoteles absque emulatione et primus est et ultimus. At si iam methodos *κατά συμβεβηκός* observes, rara et obscuriora exempla in Aristotele quam in Platone deprehendes. Quanvis enim Aristoteles rhetorica quoque ornamenta adhibeat, philosophica tamen gravitate ea sic temperat et moderatur, ut vix agnoscere possis: quod ipsum Ciceronem romanae eloquentiae parentem movit, ut aureum flumen Aristotelis appellare non dubitarit⁶.

La superiorità *in docendo* di Aristotele è legata anche all'abbandono di un antico modo di filosofare, seguito invece da Platone, consistente nell'occultare con *velamina* e *fabulae* gli alti misteri divini. Secondo il basileese, infatti, la riflessione dello Stagirita interessò per la maggior parte la natura, tanto che «nihil mysteriosum tradebat, quod secure a quovis vel doceri vel percipi non posset»⁷. Tuttavia, precisa subito, Aristotele ebbe non di meno un insegnamento acroamatico.

Ora, secondo Zwinger le differenze riscontrate spiegherebbero il maggiore successo della filosofia aristotelica, soprattutto nell'ambito delle *scholae*:

Cur scilicet plures Aristotelem quam Platonem nostra aetate sequantur? [...] Nam cum philosophicus ager a Platone purgatus sit, aristotelicam porro cultu-

⁶ FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *Opera Omnia*, Basileae per Henrichum Petri et Petrum Pernam 1563 (rist. anast. a cura di Stephane Toussaint, Enghien-les-Bains, Editions du Miraval 2009), 4 (num. mod.).

⁷ *Ibid.*, 5.

ram, hoc est apertam, continuatam et facilem praeceptorum traditionem expetere videtur⁸.

Pur non assunti secondo l'accezione specifica in uso nei dibattiti universitari, metodo e ordine trovano largo spazio nelle considerazioni o per meglio dire nella difesa che Jean de Serres (1540 - 1598) intraprese in favore di Platone. Il problema è ancora una volta quello dell'insegnamento: la sua prefazione al lettore, acclusa all'edizione della *Platonis opera* del 1578, muove dal pregiudizievole ostracismo che gli ambienti accademici hanno fin lì riservato alle dottrine del filosofo ateniese⁹. Le critiche si appuntano sulla mancanza di organicità, sistematicità e sull'assenza di un ordine che favorisca l'apprendimento:

⁸ *Ibid.* Secondo Zwinger il platonismo pagherebbe anche lo scotto di essere una sorta di cristianesimo imperfetto, al punto da risultare del tutto superfluo, mentre l'insegnamento aristotelico, sia per il metodo, sia perché rimane nei limiti della natura e indica le mete alla ragione umana, ritiene una grande utilità, da un lato preparando a conoscenze più eminenti e dall'altro rendendo competenti in ogni genere di disciplina. L'appello di Zwinger è in favore di una conciliazione delle dottrine platoniche e aristoteliche, per la qual cosa caldeggia un percorso didattico in cui il discente si familiarizzi prima con l'insegnamento dello Stagirita e poi con quello di Platone: non solo perché la dottrina (*didascalìa*) deve precedere la confutazione (*elenchus*), ma anche per potersi poi innalzare con maggiore sicurezza verso una luce più grande in compagnia dei platonici. Come nota Gilly l'assenza della filosofia platonica dall'insegnamento universitario era una questione sentita a Basilea, come dimostrerebbero anche le parole di un amico di Zwinger, Adam Hericpetri, nella prefazione all'*Opera omnia* di Ficino del 1561, «Verum hoc nostro saeculo paucissimos, qui se Platonicae Philosophie dedant et animum ad eam adjiciant iuvenes, reperies, quod dolendum (est)», cfr. GILLY 2012, 114, reperibile all'indirizzo <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/LIBROS/Libro0844.pdf> [01-04-2014].

⁹ «Non enim mihi obscurum est apud eos qui non modo philosophiam probant, sed eam quoque profitentur, multis nominibus male audire Platonem, ut isto preiudicio pene sit ex scholis exturbatus [...]», *PLATONIS opera quae extant omnia ex nova Ioannis Serrani interpretatione [...] Eiusdem Annotationes in quosdam suae illius interpretationis locos Henrici Stephani de quorundam locorum interpretatione iudicium et multorum contextus graeci emendatio*, [Ginevra] excudebat Henricus Stephanus 1578, 16 (num. mod.). Cfr. anche *Ibid.*, 17 e 22. Sulla contrastata e conflittuale collaborazione tra Estienne e de Serres si veda REVERDIN 1956, 239-250.

Aiunt illius doctrinam esse incertam, ἀμεθοδον, involutam, quippe qui neque artes integre tradat, neque ea etiam quae tractat satis recto ordine tractet; allegoricam, chimaericam, portentosis commentis periculosam, prolixam, εἰρωνεία denique refertam, quae figura ad docendum inepta est¹⁰.

Dell'articolata e puntuale replica del de Serres si seguiranno soltanto le parti relative alla questione in esame, a cominciare dall'accusa che vuole la filosofia di Platone essere «incerta, quod omnia in utramque partem nihil definite aut dogmatice tractet»¹¹. Lo storico e teologo francese si premura subito di precisare la totale estraneità delle genuine dottrine platoniche a quello che sarà l'indirizzo scettico intrapreso dalla Nuova Accademia: la discussione *in utramque partem* è infatti limitata alle cose di cui non si può avere scienza, vale a dire gli oggetti che cadono sotto il giudizio dei sensi, mentre non la si ritrova nella trattazione delle realtà che sono sempre identiche a se stesse e il cui giudizio compete alla mente – Dio, anima, felicità, etc. –; ancora, essa ricorre utilmente nell'ambito dell'etica e della politica, *rerum probabilium genus*, dove si rende necessario un confronto affinché «res veluti ad silicem collisa in lucem emergat»¹². Non soltanto nell'uso, ma anche nella dottrina è espressamente attestata la distinzione ἐνδόξου καὶ ἀποδεικτικὸν χαρακτῆρος, ossia la distinzione tra ciò che è probabile e ciò che è scientifico.

¹⁰ PLATONIS *opera quae extant omnia ex nova Ioannis Serrani interpretatione*, 17. de Serres sembra ispirarsi alle notazioni critiche espresse da Filippo Melantone nel *De Aristotele* all'indirizzo della filosofia platonica, «Tanta est eloquentia Platonis, ut haud dubie longe antecellat omnibus quorum extant literae. Multae etiam sapientissimae cogitationes sparsae sunt in eius monumentis, sed nullam artem integre neque ordine tradidit. Deinde maxima pars operum ironica est, quae figura ad deridendum accomodatior est, quam ad docendum. [...] Utile est igitur adolescentes ad aristotelicam consuetudinem assuefieri. Platonica illa licentia in disputando parit incertas et ambiguas opiniones, non secus ac pictores ludentes pingunt chimeras aut centauros», PHILIPPI MELANCHTHONIS *Opera*, ed. C.G. Bretschneider, Halle, 1834-1860, XI, 348.

¹¹ PLATONIS *opera quae extant omnia ex nova Ioannis Serrani interpretatione*, 17.

¹² *Ibid.*, 17-18.

La dottrina di Platone, poi, non mancherebbe affatto di ordine, anche se le partizioni della filosofia fatte da Aristotele sono più funzionali: pur non avendo dispiegato la *οἰκονομία* dello Stagirita, il filosofo ateniese non può per questo definirsi *ἀμεθοδος*. Come de Serres pretende di aver mostrato con la sua edizione, i dialoghi si possono facilmente ridurre *ad certas familias*, sono quindi isolabili tematicamente e riconducibili a ben precisi ambiti della conoscenza¹³. Platone ha trattato ed esaurito ogni forma di sapere, dando vita a una perfetta e compiuta filosofia, come attestano i dialoghi e come mostrerà un commentario che il teologo francese dice «ex ipsis Platonis verbis compositum atque contextum»: non solo, l'essenziale dell'insegnamento aristotelico, per quanto riguarda logica, etica, politica, fisica, metafisica, sarebbe stato attinguto da Platone, la cui trattazione avrebbe anche l'indubbio vantaggio di conferire una maggiore intelligibilità al dettato dello Stagirita, involuto in una criptica *brevitas*¹⁴. L'ordine non viene mai meno anche nello svolgimento di ciò che è peculiare ai diversi ambiti: accanto alla conferma rappresentata dai dialoghi, lo attesterebbe la fama di "dialetticissimo" che l'antichità e lo stesso Aristotele tributarono a Platone. Il discorso dialogico (*illa διά ἐρωτήσεως καί*

¹³ Riporto sinteticamente la distinzione operata da de Serres. Primo gruppo: *Eutifrone, Apologia, Critone, Fedone (Ad socraticae doctrinae defensionem)*; secondo gruppo: *Teage, Amanti, Teeteto (De vera quidem philosophia)* e *Sofista, Eutidemo, Protagora, Ippia minore (Adversus autem Sophisticam, verae philosophiae et faciem et nomen eminentem)*; terzo gruppo: *Cratilo, Gorgia e Ione*, identificati rispettivamente con gli ambiti, dialettica, retorica e poetica; quarto gruppo: dialoghi etici e politici, *Filebo, Menone, Alcibiade I (prima classis continet ea quae pertinent ad generalem ethicorum doctrinam)*, *Alcibiade II, Carmide, Liside, Ipparco (secunda classis continet peculiarem ethicorum explicationem)*, *Menesseno, Politico, Minosse, Repubblica, Leggi, Epinomide (tertia classis comprehendit politica omnia)* quinto gruppo: dialoghi di argomento fisico e teologico, *Timeo, De mundi anima et natura di Timeo di Locri, Crizia, Parmenide, Simposio, Fedro, Ippia maggiore*; sesto gruppo: *Lettere e dialoghi spuri (Assioco, Sulla giustizia, Sulla virtù, Demodoco, Sisifo, Erissia, Clitofonte, Definizioni)*.

¹⁴ Cfr. PLATONIS opera quae extant omnia ex nova Ioannis Serrani interpretatione, 18-19.

ἀποκρίσεως disserendi ratio) è infatti quella stessa «*ratiocinandi via et methodus quam Aristoteles luculenter docuit*»¹⁵. In Platone si troverebbero i precetti del ragionamento dimostrativo (*vera de arte disserendi praecepta et verum praeceptorum usum*): lungi dall'essere una mera sofistica, come sedicenti professori peripatetici insegnano ai giovani, la dialettica platonica, la *ἐρμηνεία λόγου*, coinciderebbe in definitiva con l'aristotelica *ἀπόδειξις*¹⁶.

Da ultimo viene respinta l'accusa che vuole la filosofia platonica completamente inadatta all'insegnamento, in virtù del suo carattere allegorico, figurato e immaginoso. Se è giusto rilevare in certe questioni il compiacimento di Platone per le allegorie, andrebbe pure segnalato che la caratteristica di occultare la verità con *chimaerae* e *portenta* è un tratto specifico di tutta la filosofia pagana. Chi volesse rimproverare a Platone l'espressa volontà di indugiare sulle *fabulae* non coglierebbe la sua *ratio docendi*. Per de Serres il filosofo ateniese si sarebbe fatto assertore di una sobria ermeneutica che non svia dall'attenzione alle cose, bensì induce a soppesarle con maggiore cura; un'ermeneutica lontana quindi dalla frenetica pedanteria di chi arzigogola su ogni dettaglio¹⁷. Questa la colpa della tradizione neoplatonica – di cui il teologo francese dice di aver subito un tempo il fascino – con l'esito di aver contaminato l'originario pensiero platonico¹⁸.

¹⁵ *Ibid.*, 19.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, 19-20.

¹⁸ *Ibid.*, 21. Ma potrebbe trattarsi anche di un velato attacco a Ficino, cfr. KRAYE 2002, 388-389.

Ora, se pure è da preferire il metodo (*methodos*) di Aristotele, dottrinale e semplice, nondimeno quello di Platone, desunto dai *prisci theologi*¹⁹, non è privo di punti di forza: impressionando gli animi, l'immagine riesce altamente motivante nello spingere a ricercare la verità, permette di accostarsi ad essa più facilmente, inoltre diletta ed è di grande aiuto per la memoria²⁰.

Argomenti analoghi a quelli sinora messi in evidenza ricorrono anche nella *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam Praeludia, sive de Comparatione Platonis et Aristotelis* di Jacopo Mazzoni (1548-1598). In primo luogo la distinzione tra *methodus per se* e *methodus per accidens* che il Cesenate riprende da Theodor Zwinger. Nella considerazione della *methodus per se* Mazzoni si richiama ad Averroè, distinguendone due accezioni: il metodo in senso largo ricomprenderebbe sia la *demonstratio* che l'*ordo*, mentre secondo il significato specifico coinciderebbe con la sola *via doctrinae*, in quanto l'ordine riguarda soltanto la disposizione degli *scibilia*. In merito all'*ordo* si deve rilevare la piena convergenza tra Platone e Aristotele: entrambi infatti, afferma Mazzoni, ordinano il sapere a partire dalle conoscenze più note (*notiora*)²¹. Quanto al metodo, assunto nel suo significato specifico, due sono invece le differenze. Per prima cosa Platone colloca la divisione nel novero dei metodi, laddove Aristotele la esclude, ritenendola un procedimento non dimostrativo. Tutta-

¹⁹ Jean de Serres sembra introdurre una limitazione, quando afferma che Platone seguì il metodo dei *prisci* «dum acceptam ab illis doctrinam tractat, ut ex Symposio et Phaedro maxime apparet», *PLATONIS opera quae extant omnia ex nova Ioannis Serrani interpretatione*, 20.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Con una puntualizzazione, «Aristoteles semper a notioribus quo ad sensum et rationem auspicatur, Plato vero idem in paedia quidem facit, sed si sibi constare debet, in scientia ab iis quae sola ratione notiora sunt exordiri debet [...]», *IACOBI MAZZONII In universam Platonis et Aristotelis philosophiam Praeludia, sive de Comparatione Platonis et Aristotelis*, in *MATTEOLI* 2010, XVI, IV, 4, 267.

via, osserva il Cesenate, se si afferma che Platone riteneva il metodo divisivo non già atto e sufficiente di per sé a dimostrare, ma soltanto utile al raziocinare del filosofo, la divergenza tra i due verrebbe meno, come sembra confermato anche dal largo e proficuo uso che Aristotele fa della divisione²². La seconda differenza consiste nel fatto che in ambito scientifico lo Stagirita ricorre a entrambe le tipologie della dimostrazione, dall'effetto alla causa (*demonstratio quia*) e dalla causa all'effetto (*demonstratio propter quid*), mentre Platone ne fa un uso distinto, impiegando la prima nella purificazione (*paedia*), la seconda nella scienza. Mentre allora il passaggio dai sensibili agli intelligibili è per Platone una forma di purificazione, per Aristotele invece è la forma stessa della conoscenza scientifica. Ma forse, aggiunge Mazzoni, è da preferire la posizione di Aristotele. Se, come entrambi vogliono, la conoscenza è *scire per causas*, occorrerà avere notizia non solo del perché una cosa è causa, ma ancora prima del fatto che quella cosa è una causa: la *demonstratio quia*, o metodo risolutivo, non può essere pertanto confinata alla sola purificazione, quando invece compete di diritto alla scienza. Nella riflessione platonica pertanto la purificazione copre un orizzonte più ampio e non può stare senza la dimostrazione; da qui nasce la differenza con Aristotele nell'uso del metodo risolutivo²³.

Per quanto concerne la *methodus per accidens*, che attiene alle caratteristiche stilistiche e retoriche del discorso²⁴, il confronto porrebbe in luce come Aristotele assuma soltanto le *dicendi virtutes* ritenute necessarie dai retori, va-

²² Cfr. *Ibid.*, 267-268.

²³ Cfr. *Ibid.*, 268-269.

²⁴ «Nunc transeamus ad methodum accidentalem, quae considerari solet in quodam orationis modo», *Ibid.*, 269.

le a dire *puritas, perspicuitas, brevitatis*. La *perspicuitas* nascerebbe dall'impiego delle parole secondo il significato loro proprio, mettendo da parte l'esoterico *modus philosophandi* di Platone e Pitagora, fatto di *fabulae*, simboli matematici e altri *involucra* allo scopo di schermare la verità. Tuttavia, nota Mazzoni, la caratteristica concisione dell'*oratio* aristotelica inficia non poco l'intelligibilità del testo; un'opzione che lo Stagirita avrebbe praticato anche ad arte per non rendere immediatamente comprensibili a tutti le sue dottrine²⁵. Lo stile platonico fa invece spazio ad altre *virtutes*, come la *magniloquentia*, la *venustas*, la *maiestas* e un sublime eloquio (*sublime loquendi genus*). È l'esito di una *homerica eloquendi facultas*, come vuole Quintiliano, tanto che Ficino arriva a fare dello *stilus poeticus* uno dei tratti distintivi del vero platonico²⁶. Più interessante è la *ratio* dei due metodi: se Platone dovette ricorrere non solo alla forza delle ragioni, ma anche alle attrattive della retorica per fronteggiare la minaccia rappresentata dalla sofistica, Aristotele, una volta sconfitta, non ebbe più bisogno di belletti e orpelli stilistici, armi ormai inutili, né di dedicarsi principalmente alla confutazione e poté quindi votarsi completamente all'insegnamento. Come si vede, è nient'altro che la riproposizione della soluzione elaborata da Theodor Zwinger²⁷.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, 269-270.

²⁶ Cfr. *Ibid.*, 270. La menzione di Ficino è forse da mettere in relazione con la lettera a Bartolomeo Fonzio, cfr. MARSILII FICINI *Epistolarum liber III*, in *Opera*, I, Basileae, ex officina Henricpetrina 1576, 713-714.

²⁷ «Aristoteles autem, qui a Platone tanquam profligatos hostes invenit, cum pacis tempore flouisset, arma illa superflua, quibus Plato sophistas everterat, deposuit seque totum non ad dedocendum, sed ad docendum paravit; ideo praetermissis superfluis ornamentis, nudam rerum veritatem exposuit, verbis tamen interdum non omnino claris, quo hebetes quasi profanos nec debita paedia initiatos a sui averteret lectione. In ista itaque accidentaria methodo primas habet Plato, tanquam imperator in bello, Aristoteles autem veluti pacificus legislator», IACOBI MAZZONII *In universam Platonis et Aristotelis philosophiam Praeludia*, XIV, IV, 4, 271. Mazzoni riprende da Zwinger anche l'immagine di Platone e Aristotele

Poiché storicamente legata al tentativo di introdurre l'insegnamento di Platone allo *Studium*, la figura di Francesco de' Vieri (1524-1591), detto il Verino secondo per distinguerlo dall'omonimo avo, anch'egli docente universitario di lungo corso e lettore all'Accademia fiorentina²⁸, costituisce un punto di vista privilegiato sulla questione. Significativamente il problema della *methodus* e dell'*ordo* è presente lungo l'intero arco della riflessione del Fiorentino, a partire dal *Compendio della dottrina di Platone in quello che ella è conforme con la Fede nostra*, dove pare di ravvisare la caratteristica impostazione di Zwinger: se il primato di Platone è detto consistere nel contenuto divino della sua filosofia e nella conformità di essa con la fede cristiana, il *principato* di Aristotele riposa nel *mirabile ordine* con cui ha insegnato lo strumento della logica e le parti tutte della filosofia e inoltre nell'essersi avvalso di *ragioni più forti* non solamente nella confutazione, come fatto dal suo maestro, ma anche nell'insegnamento del vero²⁹. Anni più tardi nel *Parere o vero Giudizio intorno alle cose del famoso et nobile Studio di Pisa* (1587) – un progetto di riforma dello *Studium* dedicato a Piero Usimbardi, primo segretario di Ferdinando I de' Medici, da poco divenuto Granduca – Verino afferma che il lettore di filosofia morale dovrà esporre Platone, ma prima di tutto dovrà dar prova di essere versato nelle dottrine di Aristotele, poiché questi procede «con ordine e con

come rispettivamente imperatore e legislatore, «[...] non aliter quam in bello imperatoris, in pace vero legislatoris summam auctoritatem esse dicimus», FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *Opera Omnia*, 4 (num. mod.).

²⁸ Verino primo tenne la lezione inaugurale dell'Accademia fiorentina, cfr. PLAISANCE 2004, 13-14 e 96. Su Verino primo si veda la bibliografia citata in DEL FANTE 1980, 397-398 nota 8 e PIGNATTI 2010-2011, 143-177.

²⁹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone in quello che ella è conforme con la fede nostra*, In Firenze, appresso Giorgio Marescotti 1576, 21.

più forti dimostrazioni»³⁰. Ancora, nel *Ragionamento de l'eccellenze et de piu marauigliosi artifizij della magnanima professione della filosofia* (1588) il motivo principale del successo universitario di Aristotele è ravvisato nell'ordine con cui ha scritto la sua filosofia³¹.

Verino non poteva certo esimersi dal pronunciarsi sull'eventuale ordine seguito da Platone. Almeno nel *Ragionamento de l'eccellenze* il suo atteggiamento è piuttosto cauto: Platone non intese scrivere per insegnare a quelli che non sanno «ma di ragionare di filosofia per diletto nobile con gli intendenti et insieme introducendo gli amici suoi a parlare [...]»; salvo rari casi, non seguì un metodo e un ordine «se bene e' lo conobbe benissimo»³². Il filosofo ateniese è comunque indicato come sostenitore del metodo divisivo³³ e i suoi dialoghi si presterebbero a essere disposti secondo una quarta modalità di ordine, quello legato alle *professioni*³⁴.

³⁰ Cfr. DEL FANTE 1980, 407 note 90 e 91.

³¹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Ragionamento de l'eccellenze et de piu marauigliosi artifizij della magnanima professione della filosofia*, in Firenze, appresso Giorgio Marescotti 1588, 96-97. Il concetto di *ordo*, assunto come sinonimo di *methodus*, è fatto oggetto di una distesa trattazione, comprensiva di una definizione generale cui segue un'esposizione delle diverse tipologie e accezioni, cfr. *Ibid.*, 99-106. I tre ordini tradizionali, compositivo, risolutivo, definitivo, trovano largo spazio nell'opera, dal momento che Verino ne esemplifica l'applicazione sunteggiando dottrine peripatetiche in relazione rispettivamente agli ambiti della fisica, dell'etica e della logica. A conferma dell'avvertita importanza della questione è la menzione da parte del Fiorentino di un suo scritto sul metodo che pare circolasse tra gli amici e fosse oggetto di insegnamento, cfr. *Ibid.*, 122.

³² Cfr. *ibid.*

³³ Cfr. *Ibid.*, 123-124.

³⁴ Cfr. *Ibid.*, 111-114, dove l'ordine dei dialoghi delineato da Verino riguarda la considerazione dell'anima, «Il quarto modo [di ordine] è molto simile al terzo et si prende dalle formali considerazioni di una istessa cosa di diverse professioni, come per darne un esempio: chi trattasse di amore prima come storico, dipoi come oratore, terzo come poeta, quarto come artefice, esempigrazia come medico, quinto come filosofo naturale, sesto come metafisico et in ultimo come furioso, come pare che ne habbia quasi discorso Platone nel suo amoroso *Convito* [...] così il trattare dell'anima primieramente come naturale, con-

Ben altra la convinzione mostrata soltanto un anno più tardi nelle *Vere Conclusioni di Platone conformi alla Dottrina Christiana et a quella d'Aristotile* (1589): accanto alla riconosciuta superiorità dimostrativa e didattica dello Stagirita, ragion per cui il lettore di filosofia platonica deve essere anche aristotelico³⁵, è nondimeno stabilito che in Platone si ritroverebbe l'attenzione aristotelica per i quattro «ufizii intorno al vero», la definizione, la dimostrazione, la distinzione e l'ordine³⁶; non solo, nella sistemazione del sapere sia Platone che Aristotele impiegherebbero sia l'ordine naturale – dall'universale al particolare – sia quello proprio al conoscere dell'uomo – dal particolare

siderando che grado ell'habbia tra le altre creature dell'universo, come si fa nel *Timeo* da Platone; dipoi come principio ad operare bene et moralmente, come se ne ragione ne libri delle *Leggi*, nelle *Lettere* et altrove; terzo dirne come quella la quale nelle persone regali dee regalmente reggere se stessa et le comunanze de' popoli, come si fa dal medesimo principe della platonica filosofia nello *Alcibiade primo*, o vero della natura humana; quarto dirne come oratore e theologo insieme, exortandola alla divina bellezza, come si fa nel *Fedro*, et in ultimo per farla forte a lasciare questo corpo et andare all'altra vita et questo fa Platone nello *Assioco* et nel *Fedone* [...]. Chi, dico, ordinasse questi dialogi platonici in questa maniera, verrebbe a osservare questo quarto modo di ordine secondo diverse professioni».

³⁵ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone conformi alla dottrina christiana et a quella di Aristotele*, In Firenze, appresso Georgio Marescotti 1589, 7.

³⁶ Cfr. *Ibid.*, 27-28, «Platone ancora fa grandissimo conto di queste quattro condizioni, delle diffinitioni, poichè egli da esse vuole che si prenda il principio de' ragionamenti delle cose come esso dice nel *Convito*; delle dimostrazioni chiamandole nella *Repubblica* strumenti de' filosofi; delle distinzioni poi che il distinguer bene ei disse essere ufizio del supremo filosofo et reputò come un Dio quel filosofo che sa ben distinguere, come esso dice chiaramente nel *Fedro* o vero del bello. Finalmente egli celebra l'ordine ammirando quei filosofanti, i quali sanno salire dalla moltitudine di queste cose visibili a quella dell'invisibili et condursi sino alla prima unità, che è Dio, et poi di qui discendere per la moltitudine delle nature intellettuali a quella delle corporali et visibili descendendo, che sono ombre di quelle, come si cava dal settimo libro della *Repubblica*». Cfr. PLATONE, *Resp.* 582d-e, *ID.*, *Phaedr.* 265d3-266b7 e *ID.*, *Resp.* 514a sgg. Nel caso del *Simposio* non mi pare che Verino si riferisca a un passo preciso, ma più in generale alle diverse definizioni dell'amore che ogni interlocutore premette al proprio discorso. In alternativa si potrebbe pensare al *Quarto interludio* e al *Grande discorso* di Socrate (198a sgg.).

all'universale, ossia dalle cose più semplici a quelle più complesse³⁷. Verino non esita pertanto a fronteggiare la critica più radicale:

Altri dicono che Platone non merita di essere pubblicamente esposto per gli Studi si perché e' non procede con methodo o vero ordine, che conferisce alla memoria, si ancora perché le sue ragioni son topiche et probabili et non come quelle di Aristotile dimostrative e produttrici negli animi nostri di scienza³⁸.

La replica fa leva in primo luogo sulle peculiarità del genere letterario con il quale Platone ha inteso trasmettere la sua filosofia: ordine e *ragioni dimostrative* non si richiedono necessariamente al dialogo «nel quale familiarmente le persone ragionano insieme»; diverso il caso dei trattati aristotelici, finalizzati espressamente all'insegnamento della scienza. Si deve aggiungere, poi, che nei dialoghi più importanti Platone è «per lo più ordinato», come attesterebbero il *Filebo*, il *Parmenide*, il *Convito* e il *Timeo*. Da ultimo segue una difesa dell'utilità delle ragioni probabili, accompagnata dalla convinzione che la verità possa essere esposta legittimamente almeno in sei modi diversi e che altrettanti è dato riscontrare nella tradizione della filosofia platonica – compreso quindi il “modo aristotelico”, fatto di confutazione delle opinioni false e dimostrazione del vero³⁹. Da tutto ciò conclude Verino:

³⁷ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 32-33.

³⁸ *Ibid.*, 97.

³⁹ Del quarto metodo è testimone esemplare Giovanni Pico della Mirandola, «Il quarto modo sta nella semplice narrazione delle vere conclusioni et più importanti; questo è introduttivo alle dottrine che usano di più le prove et per poi serve per un utile epilogo a tenere a memoria ciò che l'uomo ha prima inteso diffusamente. In questa guisa scrisse dell'ideale bellezza et d'amore alla platonica lo illustrissimo Signor Conte della Mirandola, Fenice de tempi passati, nel suo commento sopra la Canzone del raro huomo Girolamo Benivieni, la quale comentazione è stata da me Francesco Verino secondo più volte letta et ugualmente m'ha disposto l'intelletto et lo affetto alla platonica filosofia», *Ibid.*, 100-101.

[...] è manifesto che a gran torto ell è stata et è ancora ripresa o lasciata in tutto o quasi in tutto da professori dell'humana sapienza. Et in contrario di qui è chiaro che da ogni banda è giusto et honesto che se ne faccia et pubblicamente et privatamente dagli scienziati grandissimo conto [...] ⁴⁰.

Come si vedrà, il cambiamento registrato nel breve lasso di tempo che separa il *Ragionamento de l'eccellenze* dalle *Vere Conclusioni* è da mettere in relazione con l'imminente istituzione di una nuova cattedra di filosofia platonica presso lo *Studium*, iniziativa della quale Verino era sicuramente edotto.

Alla luce del quadro sin qui delineato, si può dire che l'esigenza di una manualistica platonica diviene tanto più avvertita poiché si riconosce apertamente il diverso spessore didattico nei confronti di Aristotele. Non sorprende allora che nei programmi di Zwinger vi fosse il proposito di ridurre in tavole analitiche i dialoghi platonici⁴¹. Pur se in modo non esclusivo, anche le peculiari soluzioni editoriali della *Platonis Opera* curata da Estienne e de Serres erano pensate per facilitare l'accesso di Platone nei curricula universitari⁴². Allo stesso modo non sono da ritenersi casuali le scelte di Verino. Ravvi-

Sull'importanza della figura e della filosofia di Giovanni Pico della Mirandola nella riflessione di Verino si veda infra pp. .

⁴⁰ *Ibid.*, 102.

⁴¹ Cfr. GILLY 2012, 111.

⁴² Per la prima volta il sistema di paginazione consente di individuare in modo preciso parti del dialogo, cosa che per le opere di Aristotele era già in uso. Inoltre, come si è visto, la nuova disposizione dei dialoghi era funzionale a mostrare l'intimo ordine di cui era provvista anche la filosofia platonica, «Universum opus novo ordine digessi: ipsum in sex syzigiis contuli, singulos dialogos ad suas familias, quantum fieri potuit, revocavi, ut sit facilius via διδασκαλικῆς ζυνοφανσεως», *PLATONIS opera quae extant omnia ex nova Ioannis Serriani interpretatione*, 22-23. La funzione didascalica delle scelte editoriali è ben rappresentata dagli *argumenta* e dalle note a margine. L'*Argumentum* premesso a ciascun dialogo indica in primo luogo il soggetto e lo scopo della discussione, poi in secondo luogo il metodo. In calce, una sezione di *axiomata* e *theoremata*, estrapolati dal dialogo e distinti sulla base del

sando nella forma letteraria la debolezza fondamentale del platonismo e la ragione della sua mancata diffusione nelle università, il Fiorentino cerca di trasporre le dottrine di Platone in compendio e soprattutto in conclusioni e proposizioni – contenenti autorità e argomentazioni –, in formati cioè che avrebbero dovuto accreditarle presso un pubblico universitario, soprattutto alla luce della concordanza con aristotelismo e cristianesimo. Gli esiti sono rappresentati dalle sue due opere più importanti, il *Compendio* e le *Vere Conclusioni*. Da quanto sappiamo sui propositi didattici di Verino si può ragionevolmente ammettere che l'uno e le altre avessero anche una destinazione d'uso universitaria⁴³. Lo confermerebbero le parole stesse del Fiorentino che, dando notizia molti anni dopo della sua docenza platonica, riferirà di aver esposto «solamente le conclusioni nelle quali si conformano esso Platone e Aristotele»⁴⁴, ciò che è precipua materia dei due scritti; ma soprattutto ad attestarla sarebbe il fatto che il *Compendio* e le *Vere Conclusioni* vennero pubblicate a ridosso dei corsi universitari su Platone.⁴⁵ Il *Compendio* uscì a stampa nel 1576 con dedica alla granduchessa Giovanna, moglie di Francesco I. Nella

contenuto (metafisica, dialettica, e altro), e una di *testimonia*. Nel caso delle questioni giuridiche è espressamente sottolineato il valore didattico per il discente, «In politicis quidnam peculiariter praestiterim, ex ipsis locis fiat iudicium. Conatus enim sum praecipua doctrinae capita in disertam legum formulam revocare, ad exemplum Romanarum legum, ut iurisprudentiae candidati intelligant quantum Platonis, viri sane πολιτικωτάτου, lectio ad solidam legum cognitionem conferat», *Ibid.*, 23. Quanto alle note marginali, «Secundum notarum genus est earum quas apposui margini tanquam ἐρμῶς, ad seriem methodumque disputationis commonstrandam, ne vel argumentorum ambagibus vel ipsarum digressio-num, quae frequentes sunt apud Platonem, meandris lector in errorem inducatur, ut saepe accidit qui viam ignorant», *Ibid.*

⁴³ Al di là del possibile uso fattone per l'insegnamento platonico durante il triennio 1576-1580, il *Compendio* si sarebbe prestato ad essere il manuale dell'ideale corso quadriennale su Platone, almeno per il primo anno, espressamente dedicato alla concordia tra il filosofo di Atene e il Cristianesimo, vedi *infra* p.

⁴⁴ *Lettera a Baccio Valori*, XII, in VERDE 1983, 92.

⁴⁵ Cfr. anche VASOLI 2001, 50 nota 40.

lettera di prefazione Verino adduce in ragione della dedicatoria le simpatie platoniche della *Reina*, di cui sarebbe venuto a conoscenza per il tramite di persone degne di fede; poi fa seguire, facendo leva sul tradizionale legame tra platonismo e famiglia dei Medici, la supplica a che favorisca Platone sull'esempio di Cosimo il Vecchio, di modo che «ei sia pubblicamente interpretato»⁴⁶. Il ruolo della Granduchessa dovette essere determinante già per l'edizione del *Compendio*⁴⁷, scritto che avrebbe dovuto fare anche da preludio legittimante al ritorno di Platone nei curricula universitari, ritorno che avvenne subito nell'anno accademico 1576-1577 con l'istituzione di una lettura straordinaria festiva assegnata a Verino. Non è un caso che di lì a poco, pressato da necessità economiche, il Fiorentino si appellasse ancora a Giovanna,

⁴⁶ FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 14 (num. mod.). Già nel 1574 Verino aveva composto un *Breve compendio della dottrina di Platone in quello che ella è conforme alla fede nostra*, dedicandolo alla granduchessa Giovanna. L'unico esemplare è conservato a Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. XXXIV, 17, ed è senz'altro la copia di dedica. Il *Breve compendio* verrà per buona parte recuperato e fatto rifluire nel di poco successivo *Compendio*. Le finalità appaiono essere le stesse: nelle prime pagine Verino chiede infatti che Platone «sia pubblicamente esposto come fu già da Marsilio Ficino e da molt'altri buoni spiriti al tempo del Gran Cosimo Vecchio», *Ibid.*, cc. 2v-3r. Nello stesso luogo il Fiorentino precisa inoltre di aver voluto assumere la fatica di raccogliere le dottrine di Platone in lingua volgare, poiché a suo dire nello *Studium* non ci sarebbe insegnante di più lungo corso, e per età e per anzianità di servizio, che sia più studioso e amante di Platone. Sempre alla Granduchessa Verino aveva dedicato negli stessi anni la *Conclusiones del libro della natura dell'Universo*, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. XII, 11, dove si riscontra un'ulteriore esortazione a istituire un corso universitario dedicato a Platone, «[...] che ella habbia commendata la dottrina di Platone al Serenissimo Gran Duca suo consorte e mio Signore. Percioche la verita e la Platonica filosofia a gara contrastono per indirizzarvi alla cognizione, imitazione et amore della Divina Maesta [...]. Et insieme la Platonica è quasi in tutto christiana filosofia, a tutti coloro che desiderano bene e religiosamente uiuere sia pubblicamente letta e interpretata, da alcuno, non meno uero platonico per bonta e santita di costumi, che per vera e sottile intelligenza di cotal dottrina [...]», citato in HANKINS 2001, 37-38.

⁴⁷ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 23 (num. mod.), «[...] et poi la Serenissima Reina Giovanna d'Austria et mia signora, la quale, come religiosissima, a questa impresa mi ha l'animo infiammato et con la sua Santissima volontà che io voglia cotale fatica dare in luce a publica utilità mi ha imposto».

pregandola di intercedere presso il marito perché potesse ricevere il dovuto emolumento. La lettera palesa anche sotto quali auspici era maturato l'incarico ottenuto:

Et qua a ogni persona di questo Studio che mi domanda chi m'ha favorito a questa lettura di tanta importanza, dico et rispondo ch'è Vostra Altezza Serenissima così che il salario sarà quanto Vostra Altezza Serenissima et Serenissimo Gran Duca vorranno. [...] Quella adunque si degni presentare questa mia supplica al Serenissimo Gran Duca come ancora Vostra Altezza Serenissima mi promette che farà [...] acciocché Ella faccia, insieme, cosa pia et grata alla divina clemenza, a Platone questo favore, et a me dia questo aiuto et sovvenimento [...], onde harò insieme occasione di attendere a così alta lettura et di farci su honorate et belle considerazioni con animo più quieto [...]⁴⁸.

Sappiamo che Verino non venne mai pagato e che il corso godette di vita stentata per l'ostilità dei colleghi⁴⁹. La morte della Granduchessa nel 1578 dovette inferire il colpo di grazia e le lezioni su Platone terminarono l'anno seguente.

Le *Vere Conclusioni* furono redatte e pubblicate molto più tardi nel 1589 e ristampate nel 1590, ma la cattedra di filosofia platonica – ancora una lettura festiva – venne affidata poco dopo nell'anno accademico 1591-1592 non a Verino, morto nel 1591, bensì al cesenate Jacopo Mazzoni. La prossimità delle date è già senz'altro significativa, ma la questione merita un approfondimen-

⁴⁸ *Lettera alla regina Giovanna d'Asburgo d'Austria granduchessa di Toscana*, I, in VERDE 1983, 80-81. La lettera è datata 31-01-1576 in stile fiorentino, aspetto che non mi pare ravvisato da Verde.

⁴⁹ Si vedano soprattutto la *Lettera VI* e la *Lettera XII* a Baccio Valori, in VERDE 1983, rispettivamente 86-87 e 92-93; FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 4-5. Cfr. anche GARIN 1966, II, 587-588; DE FERRARI 1980, 122-125, consultabile on-line all'indirizzo [http://www.treccani.it/enciclopedia/andrea-cesalpino_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/andrea-cesalpino_(Dizionario-Biografico)/) [01-04-2014]; DEL FANTE 1980, 408; SCHMITT 1976, 469-471; GIBBA 1994, 146-147.

to. Dal 1587 a Francesco I era succeduto Ferdinando I e con lui Baccio Valori era assunto a bibliotecario della Laurenziana nonché a influente senatore, sancendosi così la fine dell'esilio che aveva colpito la famiglia Valori dopo la battaglia di Montemurlo (1537). Ora, proprio gli scritti di Verino testimonierebbero che Baccio avesse in animo di ripristinare l'insegnamento su Platone: «Più oltre, perché Vostra Signoria Clarissima è affezionata alla dottrina di Platone et che ella resurga col favore del gran Ferdinando Medici [...]»⁵⁰. Ancora nelle *Vere Conclusioni*:

Ho volsuto Clarissimo Signore Baccio Valori scoprire tutto questo mio disegno a Vostra Signoria Clarissima, perché io so quanto ella disideri che tanto filosofo resurga negl'animi ingegnosi et nobili insieme et per mezzo di qualche eccellente filosofo platonico e peripatetico et massimamente di Fiorenza [...]»⁵¹.

Quest'ultimo spunto sui requisiti che il lettore platonico dovrà possedere consente di gettare luce sulle vicende redazionali dell'opera stessa, quando lo si ponga in relazione con un'importante lettera al Valori. Si tratta di una risposta priva di datazione che andrebbe collocata in un periodo immediatamente precedente. È forte infatti l'impressione che Valori avesse avviato i preparativi per l'organizzazione del corso su Platone e che allo scopo si rivolgesse a Verino per avere qualche utile ragguaglio, alla luce soprattutto di quanto da lui fatto quindici anni addietro. Si capisce così in primo luogo la richiesta di avere copia del *Compendio*, richiesta che Verino è in grado di soddisfare soltanto per il tramite dell'amico Domenico Mellini, che cederà il proprio esemplare ricevuto a suo tempo; poi, le indicazioni fornite relativamente

⁵⁰ Lettera a Baccio Valori, V, in VERDE 1983, 84-85.

⁵¹ FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 90-91.

all'insegnamento platonico: la data di inizio, i testi letti, i problemi sorti con i colleghi e l'interruzione forzata. In quest'ottica si comprende ancora una successiva e importante precisazione relativa a Mazzoni, sul quale evidentemente si erano appuntate le attenzioni del Valori: su invito di Ferdinando, infatti, il Cesenate si era trasferito proprio in quel periodo (1588) allo studio pisano con il ruolo di lettore di filosofia ordinaria⁵² e aveva fama di profondo conoscitore della filosofia platonica. Queste le parole di Verino:

Quanto al signor Iacopo Mazzoni, e' non legge questo scrittore [Platone] né alle scuole, né in casa, perché gli scolari qui si occupano in Aristotele et in Ipocrate ne' quali e' deono havere i punti al tempo del loro dottorato⁵³.

Mazzoni non insegna Platone nemmeno privatamente, ma soprattutto non risponde al profilo del lettore platonico, come risulta chiaro dal seguito:

Questa degnissima lettura vorrebbe essere letta in luoghi ne' quali non fussero Studii, come sarebbe costì in Firenze, et insieme, perché senza la logica la verità si sfugge, come Platone benissimo dice nel Parmenide. Sarebbe bene che il medesimo lettore platonico leggesse la logica et avverrebbe che più volentieri gli scolari starebbero a udire Platone. Et con queste due letture Vostra Signoria Clarissima harebbe occasione di fare havere degno stipendio, et massimamente se questo lettore avesse prima letta di molti et molti anni la peripatetica filosofia, come ho fatto io che l'ho letta bene 36 anni in questo studio. Disidero che si degna dottrina, col favore del Serenissimo Gran Duca e di Vostra Signoria Clarissima, et per mezzo di filosofo eccellente et insieme gentilhuomo fiorentino, in Firenze, città regia, ne' nobili animi fiorentini resurga et fiorisca⁵⁴.

⁵² Cfr. DALMAS 2008, 709-714, consultabile on line all'indirizzo [http://www.treccani.it/enciclopedia/jacopo-mazzoni_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/jacopo-mazzoni_(Dizionario-Biografico)/) [01-04-2014] e BARSANTI 1993, 560 e 562.

⁵³ *Lettera a Baccio Valori*, XII, 92.

⁵⁴ *Ibid.*, 92-93. Cfr. anche *Lettera a Baccio Valori*, V, 85, dove la proposta si fa maggiormente esplicita sotto l'urgenza di problemi ben più materiali, come i debiti e le figlie da accasare, «[...] et se con questa occasione le paresse da dire al Serenissimo Gran Duca Ferdinando che sarebbe atto eroicho che col suo favore la si leggesse in Firenze et proporre me il quale,

Insegnante di logica nonché di lungo corso nella filosofia aristotelica e non di meno fiorentino, questo il ritratto del docente che dovrà occupare la cattedra di filosofia platonica. Viene fatto di pensare che a questa smaccata autocandidatura Verino facesse seguire le *Vere Conclusioni*, nelle quali non a caso si ribadirà in termini del tutto analoghi l'identikit del lettore platonico. Non solo, i tempi verosimilmente ristretti spiegherebbero come le *Vere Conclusioni* contengano per buona parte materiale rifluito dal *Compendio*. Ancora, l'opera si distingue per la ricchezza delle indicazioni didattiche relative all'insegnamento di Platone e per la difesa dello stesso sul versante del metodo e dell'ordine, aspetti che si spiegano soltanto con l'imminenza del corso di cui Verino voleva essere a tutti i costi l'assegnatario. I problemi di salute, di cui avrà a dolersi con Valori in buona parte del carteggio, e la morte dovettero far cadere la scelta su Mazzoni.

Compendio e *Vere Conclusioni* sono parte di un impegno più ampio che testimonia nel suo insieme il proposito di vincolare il destino del platonismo all'insegnamento universitario, aspetto che qualifica in modo peculiare l'orizzonte culturale della seconda metà del '500. Sappiamo che Ficino tenne lezioni pubbliche, tra gli altri, sul *Filebo* e sulle *Enneadi*, suscitando anche qualche malumore vista l'ubicazione, la chiesa di Santa Maria degli Angeli⁵⁵;

in questo poco tempo di vita che mi resta, tirerei su di molti in sì nobile et pia filosofia, et ancora in logica et insieme con questa provisione alla quale sono arrivato con tante et tali fatiche et spese et in tempo di anni trentasei, andrei vivendo et pagando di molti miei debiti [...]». Sui rapporti comunque cordiali col Mazzoni si veda di Verino la *Lettera al duca d'Urbino Francesco Maria II Della Rovere*, III, in VERDE 1983, 82-83.

⁵⁵ Cfr. DELLA TORRE 1902, 568 sgg.; KRISTELLER 1984, 111 e 116; MARCEL 1958, 307-310, 336-337 e 475-478; MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, in ALLEN 2000, 7-9.

ma il suo nome compare nei rotoli universitari soltanto per l'anno 1466 e pare davvero poco probabile che il corso tenuto potesse riguardare testi platonici, derogando in tutto dalle prescrizioni degli statuti⁵⁶. Almeno da questo punto di vista diversa è la posizione di Francesco Cattani da Diacceto. È noto che nel 1502 – l'anno precedente rifiutò l'incarico e il relativo stipendio di 100 fiorini – ottenne l'ordinaria di filosofia senza concorrente e uno stipendio di 200 fiorini, impegnandosi a leggere *de mane* «*De coelo et mundo aut Ethicam vel aliam lecturam philosophiae moralis*»⁵⁷. Non era stata invece ancora rilevata l'importante condotta dell'anno seguente, dove si dice che Cattani fu portato davanti agli ufficiali «*ad lecturam philosophiae moralis et platonicae*»⁵⁸. Se non si tratta ancora di una cattedra di filosofia platonica, non di meno Cattani era comunque legittimato a leggere anche cose platoniche, senza alcun bisogno di introdurle obliquamente. Tuttavia, a giudicare dalla sua restante attività di docente, sia pubblico – negli anni 1516-1521 – che privato, si vede come seguisse per lo più le disposizioni degli statuti e le comuni aspettative del tempo, commentando testi aristotelici, ancorché alla luce della sua vasta e prediletta cultura platonica⁵⁹. Quello che manca è in ogni caso un'avvertita preoccupazione pedagogica al fine di assicurare a Platone l'ingresso negli *studia*, preoccupazione assente anche nei pochi altri docenti di filosofia platonica dei primi decenni del '500⁶⁰.

⁵⁶ Cfr. DAVIES 1992, 785-790 e HANKINS 2001, 7-8.

⁵⁷ Cfr. VERDE 1973, 218.

⁵⁸ Si vedano le condotte conservate nel libro VI degli Ufficiali dello Studio in Firenze, Biblioteca Moreniana, Bigazzi 109, c.1.

⁵⁹ Si veda il mio studio di prossima pubblicazione *Alla scuola di Marsilio Ficino: il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*.

⁶⁰ Per un'agile rassegna si veda GRENDLER 2002, 297-299.

Dei propositi didattici di Verino andrà segnalato in primo luogo quello di voler rendere più fruibili e comprensibili i dialoghi platonici, suddividendoli in capitoli e corredandoli di duecento conclusioni che ne mostrino la concordia con Aristotele e di tre *quaestiones* dedicate rispettivamente alle idee, alla creazione dell'universo e infine alla provvidenza⁶¹. L'insegnamento, poi, dovrà svolgersi secondo una scansione quadriennale, in base alla quale le dottrine platoniche saranno poste a confronto nell'ordine con quelle cristiane, aristoteliche, ippocratiche, riservando al quarto anno le concezioni politiche e giuridiche del filosofo di Atene⁶². È evidente che le indicazioni di Verino mirino a fare del platonismo un sistema di conoscenze perfettamente funzionale all'insegnamento universitario, in grado pertanto di coprire tutti gli ambiti del sapere – teologia, filosofia naturale, medicina, diritto⁶³. Il platonismo dovrà quindi stare accanto all'aristotelismo; anzi, uno dei meriti che più dovrebbe sollecitarne l'introduzione è quello di rendere maggiormente perspicuo il pensiero dello Stagirita⁶⁴.

Anche le alternative a quanto precedentemente suggerito hanno sempre in vista l'efficacia didattica: il lettore di filosofia platonica potrà esporre, formulando e risolvendo obiezioni, il *Didaskalikos* di Alcinoos – quindi un manuale, di ampia portata (logica, psicologia, teologia, politica, etc...) e per di più strategico ai fini della concordia tra Platone e Aristotele –, oppure il *Timeo*, il

⁶¹ Cfr. *Lettera alla regina Giovanna d'Asburgo*, I, 81; DEL FANTE 1980, 408 nota 95; FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 90.

⁶² Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 5-6.

⁶³ Anche l'insegnamento della filosofia attiva dovrà comprendere, insieme all'*Etica Nicomachea*, i dialoghi platonici, nella consueta prospettiva del confronto e della concordia, cfr. DEL FANTE 1980, 410.

⁶⁴ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 21.

dialogo che per “sistematicità” meglio si prestava ad affrontare tematiche di teologia, di filosofia naturale e di medicina⁶⁵.

Alla luce di quanto emerso è importante allora tentare di delineare un profilo del platonismo di Verino, sulla base delle sue opere a stampa e manoscritte.

2. La legittimazione del platonismo

In primo luogo occorre ricercare quale sia la legittimazione fornita a sostegno della tanto agognata introduzione del platonismo negli *Studia*. La posizione di Verino è inequivocabile e si appoggia principalmente sull’ autorità di Agostino (*De civitate Dei*, VIII, 1-12): di tutte le dottrine il platonismo è il più vicino al Cristianesimo e lo è per sua natura, non perché lo si interpreti cristianamente come nel caso dell’ aristotelismo⁶⁶. Con questo la filosofia aristotelica non è giudicata come intrinsecamente empia; piuttosto la maggiore

⁶⁵ Cfr. *Ibid.*, 89-90.

⁶⁶ Cfr. FRANCESCO DE’ VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 3, 5 (num. mod.), 35 (erroneamente indicata come 34); *Id.*, *Vere Conclusioni di Platone*, 95; *Id.*, *Trattato della lode, dell’ honore, della fama, et della gloria*, in Fiorenza, appresso Giorgio Marescotti 1579, 90; *Id.*, *Il primo libro della nobiltà*, in Fiorenza, appresso Giorgio Marescotti 1574, 55 e 143; *Id.*, *Discorso del soggetto, del numero, dell’ uso, et della dignità et ordine degl’ habiti dell’ animo, cioè dell’ arti, dottrine morali, scienze speculative, e facoltà stormali*, in Fiorenza, appresso i Giunti 1568, 4; *Id.*, *De Deo secundum triplicem doctrinam, scilicet Aristotelicam, Platoniam et Theologicam*, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. XXXIV, 16, c. 98r. Anche nella proposta di riforma dello studio pisano Verino ricorre all’ autorità di Agostino per accreditare la vicinanza di platonismo e cristianesimo, cfr. DEL FANTE 1980, 408.

considerazione tributata alle cose naturali avrebbe fatto sì che lo Stagirita perdesse di vista le verità divine illustrate dal maestro.⁶⁷

Il modello cui il Fiorentino pare ispirarsi nella sua apologetica sembra essere in definitiva quello tomistico, opportunamente corretto in modo da fare spazio soprattutto all'insegnamento di Platone: accanto all'elogio tributato a Tommaso, Bonaventura, Egidio Romano, Caietano per aver mostrato che la filosofia, in qualità di ancella e ministra della Rivelazione, riesce fondamentale nel respingere gli attacchi alla religione da parte di chi fa un uso improprio e superbo della ragione, spesso segue la notazione che soltanto la Chiesa greca, con l'eccezione di Agostino, si è servita di Platone, laddove la Scolastica ha puntato decisamente su Aristotele⁶⁸. Ora se è vero che il rilievo pare da leggersi nei termini di una più generale difesa e promozione del sapere filosofico – di cui viene ribadita l'utilità per la causa della *religio* –, nondimeno esso porta intenzionalmente con sé l'istanza di una doverosa maggiore apertura di credito al platonismo, in virtù proprio della sua riconosciuta "familiarità" con il cristianesimo.

Non sembra avere grande parte, invece, la concezione ficiniana del platonismo come *pia philosophia*, ossia come antichissima tradizione sapienziale voluta e disposta da Dio sia al fine di assicurare alla *religio* e alla *fides* la giusta difesa mediante il sapere sia per irretire e guadagnare a sé gli ingegni più no-

⁶⁷ «Da Platone ebbero poi Aristotile et Theofrasto, i quali solamente quelle poche verità delle cose divine accettarono e scrissero e insegnarono, le quali parvero loro più conformi alle cose naturali e sensibili e volsero più tosto accordare la notizia di quelle con la notizia di queste», FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 20-21.

⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, 4-5 e FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 23-24; ID., *Liber in quo à calumniis detractorum philosophia defenditur, & eius praestantia demonstratur*, Romae, apud Ioannem Angelum Ruffinellum 1586, proemio 2-3 (Num. mod.); ID., *Ragionamento de l'eccellenze*, 6-7 e 389.

bili, poco inclini a lasciarsi conquistare dalle sole ragioni della fede, ma al contrario bisognosi di argomentazioni e prove filosofiche⁶⁹. Tuttavia, essa non può dirsi assente. Il carattere provvidenziale del platonismo è fatto valere per il tramite dello stesso Ficino. Nel *Compendio*, e più precisamente nella dedica alla granduchessa Giovanna, Verino menziona una lettera ficiniana all'arcivescovo Giovanni Niccolini, in calce a una serie di *auctoritates* – Flavio Giuseppe, Numenio, Giustino e Agostino – comprovanti la concordanza di cristianesimo e platonismo. Il breve stralcio riporta la chiusa della missiva, nella quale Ficino ammanta con i crismi della provvidenza tanto l'esistenza della tradizione platonica quanto il proprio ruolo di *restitutor*⁷⁰. Ancora nel *Compendio* e in una lettera a Baccio Valori di molti anni dopo, Verino recupera parte del proemio al *Commento alle Enneadi*, dove, come noto, Ficino accredita la *translatio* dell'Accademia a Firenze e il risorgere delle dottrine platoniche come l'esito di un disegno divino i cui protagonisti sono Pletone, Cosimo de' Medici, lui stesso e Giovanni Pico della Mirandola⁷¹. Inoltre, qui come in altri scritti le occorrenze di Zoroastro – ritenuto, alla maniera di Ficino, l'autore

⁶⁹ Si veda soprattutto PLATONIS *Opera. Accedit Theologia Platonica*, Venetiis, per Bernardinum de Choris de Cremona et Simonem de Luero impensis Andree Toresani de Asula, 1491, 2 (num. mod.); MARSILIO FICINO, *Teologia Platonica*, in VITALE 2011, 4; EIUSD. *Epistolarum Liber VIII*, in *Opera*, I, 871-872; EIUSD. *Commentaria in Plotinum*, in *Opera*, II, 1537-1538.

⁷⁰ «Marsilio Ficino in una sua lettera al Reverendo Arcivescovo di Malfi Giovanni Niccolini della dottrina di questo filosofo disse queste parole "Io penso per certo che ciò sia stato dalla Divina Provvidenza ordinato acciò che tutti gli acuti e sottili ingegni, i quali all'autorità della divina legge sola non così facilmente credono, almeno alle Platoniche ragioni, che con la religione s'accordano, al fine cedino"», FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 10-11 (num. mod.). Verino cita dalla traduzione in volgare delle lettere ad opera di Felice Figliucci, cfr. *Tomo secondo de le lettere di Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana per M. Felice Figliucci Senese*, in Vinegia Appresso Gabriel Giolito de Ferrari 1548, VII, 820.

⁷¹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 11-13; *Lettera a Baccio Valori*, V, 84-85; MARSILII FICINI *Commentaria in Plotinum*, 1537.

degli *Oracoli Caldaici* – e di Ermete Trismegisto autorizzano a credere che Verino condividesse la genealogia della dottrina platonica stabilita da Marsilio. Tuttavia, è davvero evidente il carattere interessato e opportunistico della citazione del proemio: non è un caso che essa ricorra negli scritti summenzionati, dove Verino aveva tutto l'interesse a rinverdire il legame storico tra la casa dei Medici e il platonismo, al chiaro scopo di ottenere l'istituzione di un corso su Platone e di divenirne l'assegnatario – e almeno nel 1576, con il *Compendio*, la strategia aveva funzionato⁷².

Da sottolineare, poi, che rispetto all'impostazione ficiniana sembra venire meno il ruolo privilegiato ascritto a Plotino e alla tradizione neoplatonica. Per Marsilio, infatti, la storia del platonismo si suddivide in due periodi: il periodo pre-cristiano che coincide con la sapienza dei *prisci theologi* culminante nella filosofia platonica e il periodo inaugurato dall'avvento di Cristo e del suo messaggio di cui i neoplatonici, sebbene pagani, avrebbero beneficiato. Platone, pur avendo il merito storico di aver ricompreso, illustrato e aumentato la *theologia* degli antichi, non poteva riuscire nel compito di rendere perspicui i divini misteri: i *velamina* e i *figmenta* che alla maniera dei *prisci* avvolgono ancora i suoi insegnamenti non sono solo l'espedito utilizzato ad arte per celare le verità divine ai profani, ma sono il segno di una debolezza del

⁷² Il legame tra i Medici e il platonismo è posto in rilievo anche nel 'parere', cfr. DEL FANTE 1980, 408. Nel proemio alle *Vere conclusioni*, dedicato a Baccio, anche la famiglia Valori viene opportunamente inclusa tra i protagonisti della rinascita platonica a Firenze, «La dottrina del divin Platone, la quale fu da dottori greci di Santa Chiesa e da Agostino santo ricevuta come più conforme che alcuna altra alle verità rivelate et salutari, questa singulare dottrina dico fu già per ordine del gran Cosimo Vecchio padre della patria e del Magnifico Lorenzo de' Medici fatta illustre e chiara dal loro Marsilio Ficino, dal Pico della Mirandola e da Francesco da Diacceto e questa medesima notizia di gran Valore fu dal Valozio di V. Sign. Clarissima. Fu ancora favorita da altri della casa sua [...]», FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 3-4.

pensiero non ancora reintegrato dall'incarnazione del Verbo e rischiarato dal lume delle dottrine cristiane. Sono queste condizioni a decretare la superiorità di Plotino, tanto da essere celebrato come il primo e solo ad aver tratto gli insegnamenti teologici dai *velamina* con cui erano originariamente rivestiti, grazie anche alle dottrine di Dionigi Areopagita, che Ficino ritiene siano giunte in qualche modo fino al fondatore del neoplatonismo e a Giamblico, prima di scomparire temporaneamente per una qualche congetturabile *calamitas Ecclesiae*. A un periodo di ispirazione subentrerebbe quindi un periodo di interpretazione, contrassegnato da un'integra capacità di penetrazione ermeneutica e dal disambiguarsi del linguaggio⁷³.

Verino pretende invece di ravvisare una netta cesura tra la teologia dei *prisci*, definita 'oscura', e quella di Platone, ritenuta 'chiara':

lasciate per lo più le favole e i numeri [Platone] parlò di Dio, de gli Angeli, dello stato, dell'anime nostre in questa et nell'altra vita molto chiaramente et dell'altre così fatte et importante verità, quelle per lo più cavando da' sopradetti Poeti e Theologi de Gentili et da Fisici, le quali erano conformi a quello che si dice creare della Divina Maestà, Bontà e Provvidenza [...] ⁷⁴.

La reticenza o l'oscurità che possono caratterizzare almeno in parte l'insegnamento platonico trovano esclusiva giustificazione nell'intento di preservare le verità dal volgo, un riserbo che avrebbe riguardato le sole dottrine divine della Dialettica o Metafisica, ma non quelle della filosofia pratica (*attiva*), destinate ad essere comunicate a tutti, come suggerirebbe una lettura

⁷³ Cfr. ALLEN 1998, 51-92; HANKINS 1990, 283; FELLINA 2012, 220-221.

⁷⁴ FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 20.

corretta dell'*Ipparco*⁷⁵. Nelle *Vere conclusioni* Verino cita un passo dell'*Admonitorium gentium* di Giustino – opportunamente “accomodato” –, secondo il quale Platone, pur avendo letto l'Antico Testamento, non avrebbe scritto le *cattoliche verità* più chiaramente per timore delle leggi dei gentili e di incorrere nel medesimo destino riservato a Socrate⁷⁶.

Con questo non si sostiene affatto che Platone ebbe anzi tempo una piena conoscenza delle verità cristiane, poiché naturalmente significherebbe disconoscere la necessità dell'opera di redenzione e di rivelazione attuata da Cristo. Non mancano in questo senso gli opportuni rilievi. Già nel *Del soggetto, del numero* si afferma che Platone ed Ermete si sono innalzati alla conoscenza di Dio tramite le cose visibili, ma, non avendo goduto del lume soprannaturale delle Scritture, non l'hanno amato e riverito come conveniva⁷⁷. Nel *Compendio*, poi, si precisa che Platone ha sì visto il Vecchio Testamento,

⁷⁵ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 57-58. Ma la questione dell'esoterismo di Platone non pare trovare uno svolgimento sempre coerente. Nello scritto *Delle Maravigliose Opere di Pratalino* Verino vuole che Platone e Aristotele impieghino le favole in due modi differenti: mentre il primo se ne serve per celare al volgo le verità più alte e nello stesso tempo per infiammare gli animi gentili alla conoscenza di queste, il secondo vi ricorre a scopo didascalico, per maggiore conferma e chiarezza del vero, cfr. ID., *Discorsi delle maravigliose opere di Pratalino et d'amore*, in Firenze, appresso Giorgio Marscotti 1586, 73-74. Nel *Ragionamento de' eccellenze* si dice che è giusto velare la filosofia per difenderla dai *Plebei*, con tanto di citazione della lettera II, indirizzata a Dionisio, e del detto pitagorico «Non dare la mano destra facilmente a ognuno» (IAMBL., *Protr.* XXI, 122, 14 sgg.), cfr. ID., *Ragionamento de' eccellenze*, 43-44. Posizioni sicuramente in contrasto con quanto espresso anni prima nel *Trattato delle Meteore*. Qui Verino si era pronunciato sul modo corretto di utilizzare le favole: se i poeti e molti tra i platonici ne fanno un uso improprio, poiché perseguono rispettivamente il diletto e l'occultamento del vero, Platone, Aristotele e i suoi espositori se ne avvalgono correttamente al fine di esporre e confermare la verità, cfr. ID., *Trattato nel quale si contengono i tre primi libri delle metheore. Nuouamente ristampati et da lui ricorretti con l'aggiunta del quarto libro*, in Fiorenza, appresso Giorgio Marscotti 1581, 192-193.

⁷⁶ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 103 e ID., *Compendio della dottrina di Platone*, 20; GIUSTINO, *Admonitorium gentium*, XX.

⁷⁷ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Del soggetto, del numero*, 14-15.

ma non ha beneficiato di un'esposizione da parte degli eletti di Dio e ciò spiegherebbe le differenze con la teologia cristiana in merito alla Trinità⁷⁸. Ancora, nel *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, dedicato a papa Sisto V, si dice che Platone e Aristotele, pur principi dei filosofi per volere della provvidenza, hanno conseguito mediante il solo lume naturale una verità parziale, poiché «gentiles extiterunt et doctrina divinitus revelata caruerunt»⁷⁹. Più importante è un esplicito e reiterato rimando a Ficino in merito alla profezia che Platone avrebbe pronunciato sulla venuta di Cristo:

Questo è quell'angelo l'avvenimento del quale si dovea aspettare per intendere la verità nascosa sotto le antiche favole, come dice Platone nel Civile ovvero del Regno, secondo che il dottissimo platonico M. Marsilio Ficino nostro espone nelle sue divine lettere et innanzi a M. Marsilio Enea platonico e christiano nel suo dialogo dell'immortalità dell'anima et della resurrezione⁸⁰.

Non è immediatamente perspicuo a quale luogo Verino pretenda fare riferimento, soprattutto perché il contesto della profezia è detto essere quello del mito contenuto nel *Politico* (268d5 sgg.): pare di capire che secondo l'interpretazione ficiniana Platone avrebbe ritenuto possibile un più esatto intendimento delle proprie parole circa il regno di Saturno e i primi uomini che nascono dalla terra soltanto dopo l'incarnazione di Cristo⁸¹.

⁷⁸ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 62 (erroneamente indicata come 46).

⁷⁹ ID., *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, proemio, 2 (num. mod).

⁸⁰ FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 127.

⁸¹ «[...] questi è quel sufficiente nunzio che era aspettato sino da questo gran filosofo accioche de primi parenti nati di terra et di quello che e' facessero egli ci desse chiara notizia, come espongono le sue parole (le quali e' ci lasciò scritte nel libro del Regno) Messer Marsilio Ficino et Enea Platonico», FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 89. Cfr. anche ID., *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, 70, dove la profezia sulla

A ben vedere negli scritti di Ficino i vaticini sulla nascita di Cristo attribuiti a Platone sono due: in un caso il filosofo ateniese avrebbe pronosticato che la piena comprensione dei misteri divini sarebbe avvenuta soltanto molti secoli dopo la sua morte⁸²; nell'altro Platone avrebbe affermato che i suoi insegnamenti riterranno la loro validità fino a quando nascerà qualcuno più santo di un uomo, il quale aprirà la fonte della verità e sarà seguito da tutti⁸³. Questa seconda versione della profezia è tratta dal dialogo *Sull'immortalità dell'anima e la resurrezione del corpo* – noto anche come *Teofrasto* – di Enea di Gaza⁸⁴, non a caso menzionato sempre accanto a Ficino. Una circostanza che indurrebbe a individuare in una lettera a Braccio Martelli il possibile oggetto del rimando fatto dal Verino: qui ricorre in effetti l'esegesi in senso cristiano del mito del *Politico* (citato insieme a *Protagora*, *Menesseno* e *Crizia*) e anche se

venuta di Cristo è vista anche nella *Metafisica* di Aristotele, sull'esempio della lettura ficiniana del *Politico* di Platone.

⁸² «Prisca Gentilium Theologia, in qua Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras consenserunt, tota in Platonis nostri voluminibus continetur. Mystera huiusmodi Plato in *Epistolis* vaticinatur, tandem post multa secula hominibus manifesta fieri posse. Quod quidem ita contigit, nam Philonis, Nummenique temporibus primum coepit mens priscorum Theologorum in Platonicis chartis intelligi, videlicet statim post Apostolorum, Apostolicorumque discipulorum conciones et scripta. Divino enim Christianorum lumine usi sunt Platonicis ad divinum Platonem interpretandum. Hinc est quod magnus Basilius et Augustinus probant, Platonicos Ioannis Evangelistae mysteria sibi usurpavisse. Ego certe reperi praecipua Numenii, Philonis, Plotini, Iamblici, Proculi mysteria, ab Ioanne, Paulo, Yerotheo, Dionysio Areopagita accepta fuisse», MARSILII FICINI *De Christiana religione*, XXII, in *Opera*, I, 25. Si veda anche la lettera a Bessarione, in EIUSD. *Epistolarum Liber I*, in *Opera*, I, 616-617. La fonte è PLATONE, *Epist.* II, 314a.

⁸³ Cfr. MARSILII FICINI *In epistolas divi Pauli*, in *Opera*, 431; EIUSD. *Vita Platonis*, in *Opera*, 769-770; *Lettera a Braccio Martelli*, in EIUSD. *Epistolarum Liber VIII*, in *Opera*, I, 867.

⁸⁴ Cfr. AENAEAE PLATONICI CHRISTIANI *de immortalitate animae deque corporum resurrectione dialogus aureus qui Theophrastus inscribitur, Ambrosio Camaldulensi interprete [...]*, Basileae, apud Ioannem Frobenium 1516, 10 (num. mod.).

non contestualmente la profezia sulla venuta di Cristo⁸⁵. Certo si fatica a ritrovare in Ficino e soprattutto in Enea di Gaza quanto pretende Verino. Comunque sia, rimane il fatto che nella riflessione ficiniana il limite riconosciuto alla scienza di Platone si accompagna a una maggiore valorizzazione della tradizione neoplatonica. Pertanto colpisce ancora di più il fatto che Verino segua espressamente il suo illustre predecessore nel ridimensionare la conoscenza teologica di Platone e lasci poi cadere ogni esplicito riconoscimento in favore del neoplatonismo – che indubbiamente avrebbe conseguito una più piena legittimazione⁸⁶. Insomma, evidentemente la storia del platonismo delineata dal Ficino con il conferimento al pagano Plotino e ai suoi successori di un ruolo privilegiato doveva essere alquanto scomoda per Verino, se si considera il clima culturale generato dalla Controriforma e lo stesso atteggiamento del fiorentino, improntato non poco a prudenza e ad opportunismo nel tentativo di assicurarsi favori e incarichi accademici, tra i quali quello di lettore di filosofia platonica.

3. Verino e Giovanni Pico della Mirandola

⁸⁵ «Offerent ibidem se tibi Politicus, Prothagoras et Menexenus et Critias disserentes ex terra homines ab initio rerum Dei virtute creatos atque sub spirituum divinorum perpetua custodia positos, legem a solo quodam Dei nuncio accepisse ac demum post mundi cursum ex terra (Deo iubente) resurrecturos», *Lettera a Braccio Martelli*, in MARSILII FICINI EIUSD. *Epistolarum Liber VIII*, in *Opera*, I, 866. La profezia occorre nella parte finale della lettera, cfr. *Ibid.*, 867.

⁸⁶ Ne *Il primo libro della nobiltà* si afferma che il titolo di 'divino' è stato concesso a Platone, Plotino e ad altri, perché la dottrina platonica si avvicina più di ogni altra alla teologia cristiana, cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Il primo libro della nobiltà*, 143. Non si tratta pertanto di un'eccezione, poiché la storia del platonismo risulta genericamente appiattita e risolta nella maggiore familiarità con il cristianesimo.

Una costante degli scritti del Verino è certamente la celebrazione della figura di Giovanni Pico, di cui vengono esaltate le qualità non solo intellettuali, ma anche morali. Il vasto campionario delle menzioni encomiastiche rende bene l'idea di quanto profonda dovesse essere l'ammirazione nei suoi confronti⁸⁷. Si prenda ad esempio *Il primo libro della nobiltà*, dove il Conte è detto aver posseduto tutte e tre le forme di nobiltà: naturale, in quanto costitutivamente incline alla virtù, umana – sia speculativa che morale, conseguite rispettivamente per dottrina e per buoni costumi –, infine divina, per volere di Dio⁸⁸. Sempre nello stesso scritto si coglie l'occasione per affermare che il soprannome di fenice fu conferito a Giovanni Pico per l'acume dell'intelletto, la memoria, la dottrina e inoltre per i buoni e santi costumi⁸⁹. Ancora, nel più tardo *Ragionamento de l'eccellenze* Verino individua le tre condizioni indispensabili a ogni filosofo che voglia essere eccellente: la prima è l'intelligenza dei testi di Aristotele; la seconda è la dirittura morale e la pietà religiosa; la terza è l'abilità nel porre *dubitationes* e nel risolverle «bene e presto». Il Fiorentino conclude poi che nell'acquisto delle suddette condizioni ha sempre tenuto per modelli Tommaso, Giovanni Pico e il nonno Verino I⁹⁰. Il *Trattato della lode* offre uno dei migliori esempi di come nel Mirandolano la superiorità intellet-

⁸⁷ Oltre agli scritti menzionati *infra* nel testo si vedano FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 3-4 e 96; ID., *Discorso della grandezza et felice fortuna d'una gentilissima & graziosissima donna qual fù m. Laura*, in Firenze, appresso Giorgio Marescotti 1580, 56; ID., *Delle Maravigliose Opere di Pratolino*, 14.

⁸⁸ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Il primo libro della nobiltà*, 95.

⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, 142. Cfr. anche FRANCESCO DE' VIERI, *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. IX, 141, 7r «[...] hora se il luogo dove ella [Laura] nacque o dove ella sia muoveva altrui al pensiero di cose honorate et di virtù, come avviene a me ogni volta che entrando in San Marco guardo [*il luogo cancellato*] dove è sotterato il Pico della Mirandola, il quale fu tale per quel poco ch'ei visse per dottrina et bontà di costumi che ci s'acquistò meritamente il titolo di fenice».

⁹⁰ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Ragionamento de l'eccellenze*, 384-385.

tuale si tenga sempre in modo inestricabile con l'eminenza morale e la *pietas* religiosa. Innanzitutto, l'eccellenza del Conte è detta essere fuori dalla portata di qualsiasi penna, poeta o retore che sia, al punto che ogni celebrazione dovrà limitarsi a ricordarne soltanto il nome, come opportunamente è stato fatto da colui che ha composto l'epitaffio⁹¹. In altro luogo dopo aver riconosciuto Giamblico, Proclo, Porfirio e Plotino come i più grandi commentatori platonici tra i greci, aggiunge che «tra i nostri» i più importanti sono stati Giovanni Pico, Francesco Cattani da Diacceto e Marsilio Ficino, dove l'ordine con cui vengono ricordati non è forse casuale⁹². Nel *Trattato*, poi, Verino riporta alcuni stralci dalla lettera di Giovanni Pico a Gianfrancesco *In eo qui est vera salus*, una lettera che si segnala per il suo contenuto devozionale: di fronte all'inquietudine del nipote per il peccato, il monito è ad assumere in positivo le tentazioni del mondo come banco di prova per meritare il premio celeste, nella certezza che il servire Cristo offra già in vita una pace e una felicità che superano di gran lunga qualsiasi piacere; i piaceri affaticano quando li si cerca, rendono stolti quando si acquisiscono e tormentano quando finiscono. La più grande pazzia non è dubitare della verità del Vangelo, bensì, non dubitando della sua verità, vivere come se non fosse vero o se ne dubitasse⁹³.

Verino non è certo il solo a ritenere una rappresentazione agiografica di Giovanni Pico; essa di fatto si era andata radicando nella cultura europea, basti pensare alla fortuna della lettera in questione, come testimoniano le tradu-

⁹¹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Trattato della lode*, 24. Verino riporta l'epitaffio senza menzionarne espressamente l'autore, ossia Girolamo Benivieni.

⁹² Cfr. *Ibid.*, 118.

⁹³ Cfr. *Ibid.*, 141-145. Per la lettera picchiana si veda GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Epistolae*, in *Opera Omnia*, Basilae, ex officina Henricpetrina 1557 (rist. anast. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 2005), 340-343.

zioni in diverse lingue, tra cui l'inglese ad opera di Tommaso Moro⁹⁴. Tuttavia, è curiosa la convivenza tra un'immagine fortemente pia del Mirandolano e la predilezione per un'opera, quale il *Commento*, che aveva suscitato forti imbarazzi e scrupoli negli stessi Benivieni e Giovanni Pico, una volta abbracciata la causa del Savonarola⁹⁵. Negli ultimi anni, prima nelle *Vere Conclusioni* poi in una lettera a Baccio Valori⁹⁶, Verino afferma che è stata proprio la lettura del *Commento sopra una canzona de amore* a farlo volgere alla filosofia platonica; non solo, nella lettera dice di aver redatto 100 considerazioni platoniche che illustrano e confermano il *Commento* e Valori, se lo vorrà, potrà farle stampare assieme ad una nuova edizione dello scritto picchiano – cosa che però non si fece.

Il riconoscimento di questo debito rende ancora più importante la messa a fuoco del platonismo di Verino e consentirà probabilmente di farsi una prima idea sui contenuti del suo insegnamento.

⁹⁴ Cfr. GARIN 1937, 52. Tommaso Moro traduce inoltre la *Vita*, scritta dal nipote Gianfrancesco, altre due lettere (una a Corneo l'altra sempre al nipote), un commento ai salmi, e altre operette spirituali. Le traduzioni erano indirizzate a una giovane suora. Sulla questione si vedano WEISS 1965, 146-147, GILMORE 1965, 301-304, MASKELL 1975, 63-68, PARKS 1976, 352-369.

⁹⁵ Si vedano le parole di Benivieni premesse al *Commento*, pubblicato con le sue opere nel 1519, «Ma perché nel ritrattare di poi essa Canzona e commento, sendo già in parte mancato quello spirito e fervore che avea condotto e me a comporla e lui ad interpretarla, nacque nelli animi nostri qualche ombra di dubitazione se era conveniente a uno professore della legge di Cristo, volendo lui trattare di Amore, massime celeste e divino, trattarne come Platonico e non come Cristiano, pensammo che fussi bene sospendere la pubblicazione di tale opera, almeno fino a tanto che noi vedessimo se lei per qualche reformazione potessi di platonica diventare cristiana», in GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, in GARIN 1942, 13.

⁹⁶ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 100-101 e *Lettera a Baccio Valori*, XIII, in VERDE 1983, 93-94.

Innanzitutto, stando al *Trattato delle Meteore*, il Fiorentino mostra di condividere la polemica anti-retorica intrapresa da Giovanni Pico contro Ermolao Barbaro nella celebre *De genere dicendi philosophorum*⁹⁷: vengono respinte seccamente le pretese degli «humanisti» e dei «gramatici» a che la filosofia sia rivestita con belle parole e la contestuale squalificazione di tutti quei filosofi che non si sono preoccupati o si preoccupano di esprimere i propri concetti con eleganza, aspetto, quest'ultimo, assunto a torto come indizio della loro manchevole capacità di intendere le cose; di più, viene denunciata una situazione ormai degenerata in cui nell'ambito della filosofia l'eleganza fa premio sulla verità e sulle argomentazioni, al punto che «andando così le cose, seguitando in pochi anni, la filosofia si ritroverà più presto dipinta che vera ne' filosofanti, a' quali non più così degno nome converrà, ma il nome di gramatici et di humanisti, come di già è accaduto negli studii fuori d'Italia». Segue il ricorso all'*auctoritas* del Mirandolano, con alcuni recuperi dalla *De genere dicendi philosophorum*. Ma Verino procede oltre, innestando nel solco della posizione pichiana la causa del volgare. A chi lo rimprovera di non scrivere in latino, la sola lingua che consentirebbe alle sue opere una certa circolazione tra gli *Studia* e tra i dotti, non esita a replicare che la filosofia dipende soltanto dalla qualità degli ingegni e la verità può essere espressa indifferente anche in arabo, in greco o in lingua toscana che «è così atta a esprimere ogni concetto filosofico come qualsivoglia altra». Pur avendo già composto in latino molte cose che un giorno porterà a compimento, la scelta di

⁹⁷ Per il testo della lettera si veda BAUSI 1998. Per quanto riguarda gli studi mi permetto di rimandare a FELLINA 2013, dove viene fornita anche una disamina critica della bibliografia.

privilegiare il volgare, afferma, è dovuta alla volontà di rendere omaggio ai granduchi e ai suoi conterranei⁹⁸.

L'opzione del volgare si conformava agli indirizzi culturali prevalenti dal tempo di Cosimo I e per un intellettuale che ha cercato in ogni momento della sua carriera l'appoggio dei Medici non può dirsi casuale, alla luce anche delle assidue letture condotte nell'Accademia. Per certi versi la polemica anti-retorica rimane singolare, se si considera la posizione di accademico, nonché una produzione letteraria caratterizzata dal connubio di filosofia e poesia. Pur vero che si tratta di una presa di posizione sostanzialmente circoscritta al *Trattato delle Meteore*, laddove in altre opere il contesto è sicuramente meno esacerbato, anche se viene ribadito che unico compito per il filosofo è quello di ricercare ed esporre la verità⁹⁹.

Una certa vicinanza al Mirandolano la si riscontra anche in merito alla tematica dell'amore, che come noto costituisce uno dei principali motivi della riflessione letteraria e filosofica cinquecentesca. Verino mostra di conoscerne – anche se forse in modo non molto approfondito – i principali protagonisti: Marsilio Ficino, Giovanni Pico, Francesco Cattani da Diacceto, Baldassare Castiglione, ai quali aggiunge Verino I. Limitando l'analisi agli aspetti più diret-

⁹⁸ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Trattato nel quale si contengono i tre primi libri delle metheore*, 182-186.

⁹⁹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Trattato della lode*, 45-46 e ID., *Epilogus doctrinam Aristotelis de anima quam brevissime complectens*, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. XII, 12, 2r, «Nec est quod ex me elegantiosem paraphrasim requiras, quoniam ego semper huius extiti sententiae cum Joanne Pico Mirandulano in epistola ad Hermolaum Barbarum [...]». In ID., *Ragionamento de l'eccellenze*, 384-385, dove si fa parola delle condizioni che rendono eccellente un filosofo, Verino afferma che l'abilità di porre *dubitationes* e di risolverle «bene e presto» – la terza in specie – si promuove e si saggia con le dispute pubbliche presso i circoli, dispute fuggite dagli uomini delle «belle e lisciate lettere». L'importanza dei circoli è ribadita anche nella proposta di riforma dello Studio pisano indirizzata all'Usimbardi, cfr. VERDE 1983, 75 e DEL FANTE 1980, 402 e 404.

tamente legati al retaggio del platonismo fiorentino si deve segnalare che nelle *Lezioni d'amore*, lette all'Accademia fiorentina nel 1566, nella forma di un commento alla canzone *Donna me prega* di Guido Cavalcanti, Verino riporta le diverse definizioni dell'amore date nell'ordine da Giovanni Pico («l'amore è un desiderio di possedere et godere la bellezza»), da Cattani da Diacceto e da Verino I («l'amor sia un desiderio di generare nel bello») e infine da Donato Acciaiuoli (l'amore è un furore divino che ci spigne à ricordarci di quella bellezza, la quale in Dio riluce)¹⁰⁰. Nel tematizzare espressamente quale di esse sia la più conveniente, il Fiorentino sostiene che ognuna ritiene la propria ragion d'essere, in quanto significa la natura dell'amore in relazione a una precisa tipologia umana, rispettivamente i dissoluti, coloro che vivono la vita civile/attiva e i contemplativi. Successivamente, tuttavia, in considerazione del fine principale dell'amore, la definizione pichiana – che sino a qui era stata poco lusinghiera riservata ai dissoluti – sembra essere vista come quella più appropriata: in ogni sua forma l'amore termina nella fruizione della bellezza, vuoi corporalmente vuoi spiritualmente¹⁰¹. L'entusiasmo per la filo-

¹⁰⁰ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Lezioni d'amore*, in COLANERI 1973, 108-111 e ID., *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, 50 (con una diversa spiegazione e senza quanto ascritto ad Acciaiuoli). Ma la definizione attribuita a Francesco Cattani non è corretta, per il quale l'amore è desiderio di fruire e riprodurre la bellezza, cfr. FELLINA (1) 2014, 28-65.

¹⁰¹ «Puossi ancora rispondere altramente et dire che quanto al fine principale, ogni amor et ogni disio di bellezza termina nella fruizione di quella, o corporalmente, o spiritualmente. Ma secondo i fini manco principali, i quali sono i mezzi a quello che è il principale, ancora l'altre diffinitioni sono vere, se noi sottilmente vi penseremo», FRANCESCO DE' VIERI, *Lezioni d'amore*, 113. Ancora a sostegno della definizione pichiana ID., *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, 44r-v, «Quanto al primo capo a me piacque sempre questa diffinitione accettata anchora dalla Fenice cioè del Pico della Mirandola nel suo dottissimo comento sopra la divinissima canzone di Girolamo Benivieni et cavata da lui da Platone nel Convito, il quale in detto dialogo ne ragionò come oratore, come medico fisico, come poeta, come theologo et insomma sotto qualsivoglia considerazione. Dal ragionamento che fanno quivi Socrate e Diotima dell'essentia d'amore e delle sue operazioni si cava questa

sofia di Pico e la dedizione per la sua persona è ancora ben visibile nel finale, quando, pur non condividendo le differenze ravvisate dal Mirandolano tra la canzone di Cavalcanti e quella di Benivieni – e anzi muovendo esplicite obiezioni – imbastisce una difesa punto per punto¹⁰².

Aspetto imprescindibile di ogni trattazione d'amore è la discussione sulla natura della bellezza. Nella riflessione di Verino la questione si lega indissolubilmente al tentativo di presentare una soluzione platonica e nello stesso tempo ortodossa di come le idee ineriscano all'essenza divina. In ultima analisi, la definizione della bellezza ha sempre in vista il problema dello statuto delle idee in Dio. Nella *Lezione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze* (1581), uno degli scritti più significativi in merito, si può notare l'impiego di elementi desunti da Ficino e Giovanni Pico: più precisamente, da entrambi è attinto il preteso carattere composito della bellezza – al centro della prima definizione¹⁰³ – mentre dal solo Ficino¹⁰⁴

bella definizione che l'amore sia un desiderio di possedere et fruire la bellezza, dove desiderio vi si pone come genere nel quale amore conviene con gl'altri desiderii, come è il desiderio della roba, dell'honore, delle lettere et degli altri beni di questo mondo. Vi si aggiunge poi di possedere e fruire la bellezza a distinzione degl'altri amori et desiderii [...]

¹⁰² «All'ultimo dubbio di quelle tre differenze, le quali nota il Pico in sul principio delle canzoni dell'uno e dell'altro scrittore d'amore, ciò è di Girolamo Benivieni et di Guido Cavalcanti, a me pare il contrario per quello che di sopra si è dimostro. Però non sarei tenuto a risolver questa quistione, non di meno per difesa di sì grand'huomo, quanto fu il Pico, mi ingegnerò di rispondere», FRANCESCO DE' VIERI, *Lezioni d'amore*, 172.

¹⁰³ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Lezione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze*, in Firenze, appresso Giorgio Marescotti 1581, 26, GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona de amore*, in GARIN 1942, II, cap. 8, 494-495; MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, in NICCOLI 1987, I, cap. 4, 16. Si vedano anche FRANCESCO DE' VIERI, *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, 3r, e il ID., *Discorso delle bellezze recitato nell'Accademia de gli Svegliati in Pisa*, in Firenze, nella stamperia del Sermartelli 1588, 11, «la bellezza (per cominciare horamai) presa in comune, non è altro che una grazia, che consiste nell'ordine, nella debita proporzione, e nella conveniente quantità di più cose congiunte nella cosa bella: la qual grazia in chi la mira partorisce ar-

il concetto della bellezza come grazia, fiore e splendore del bene – che contraddistingue la seconda definizione. Ora, se è possibile registrare una sostanziale convergenza con Giovanni Pico circa il fatto che una cosa semplice non possa essere bella – aspetto che può far pensare a una lettura del *Commento* – è significativo che Verino rifiuti di portare il discorso alle estreme conseguenze sulla scorta del Mirandolano negando la bellezza di Dio. Al contrario, in Dio esisterebbe la somma e perfetta bellezza proprio in grazia del possesso semplice e intelligibile di tutte le cose, ossia delle idee.¹⁰⁵ Si tornerà sulla questione in seguito.

Dove la lezione picchiana riesce più incisiva – come già lo era stata per Cattani da Diacceto, che sotto questo aspetto si era allontanato dal proprio maestro Ficino¹⁰⁶ – è nell’ammissione che esistano soltanto due specie di bellezza, spirituale e sensibile, quest’ultima di esclusiva pertinenza del senso della vista¹⁰⁷. Se è vero che Verino fa spazio in alcune occasioni anche alla bel-

dentissimo desiderio di se stessa onde ne segue che gli amanti cercano di assomigliarsi a l’amata e di qui ne nasce l’essere grati a Dio [...]».

¹⁰⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *El libro dell’amore*, V, cap. I, 75-76. Si veda FRANCESCO DE’ VIERI, *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d’amore*, 3v-4r, «Ma intorno alla diffinizione della bellezza in generale si dubita se ella è buona o no percioche molti altramente la diffiniscono, chi dicendo che l’è un fiore di bontà et alchun altro, anchor più altamente della bellezza ragionando, vuole che ella sia un raggio della divina bellezza, la quale è quell’ornamento e quel decoro che resulta di tutte le cose le quale relucano con maravigliossissimo ordine et perfettissimo nella mente divina». Per Verino sono da accogliere entrambe le definizioni: la prima riguarda la bellezza in quanto appartiene a un soggetto, la seconda in quanto procede da Dio. Si noti però che anche quest’ultima concezione è ficiniana, cfr. *infra* p.

¹⁰⁵ Cfr. FRANCESCO DE’ VIERI, *Lezione per recitarla nell’Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze*, 27; ID., *Lezioni d’amore*, 100 e nota *infra* 151.

¹⁰⁶ Cfr. FELLINA (1) 2014, 40-41.

¹⁰⁷ Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona de amore*, II, cap. 9, 497-498. Per la posizione di Ficino mi limito a citare MARSILIO FICINO, *El libro dell’amore*, I, cap. IV, 16-19, V, cap. II, 79, V, cap. VI, 93.

lezza percepibile con l'udito – soprattutto quando è impegnato nel descrivere l'avvenenza femminile, idealmente rappresentata da Laura¹⁰⁸ –, nondimeno negli scritti in cui tematizza espressamente la questione la posizione ficiniana è recuperata solo in grazia di una lettura *ad hoc*: con l'intenzione di descrivere soprattutto la bellezza nell'uomo e nella donna e ravvisandola nell'animo, nel corpo e nelle voci, Ficino avrebbe usato «la divisione e la sotto divisione insieme», volendo significare che la voce ha una natura duplice, spirituale e corporale, e come tale possiede entrambe le bellezze; in aggiunta, fermo restando che la bellezza consista di due specie, intelligibile e visibile, si potrebbe altresì sostenere che almeno *per accidente* si dia anche quella della voce, poiché l'intelletto si serve necessariamente anche di questa al pari della vista¹⁰⁹.

Anche l'ermeneutica dei misteri d'amore – che a partire da Ficino tende a diventare pratica corrente tra i filosofi platonici e a cristallizzarsi attorno a un repertorio consolidato di miti – attinge frequentemente al *Commento pichiano*: è il caso dell'interpretazione delle due Venere, celeste e volgare, rispettivamente come bellezza spirituale e sensibile¹¹⁰, della *fabula* di Saturno e

¹⁰⁸ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Discorso della grandezza et felice fortuna*, 28-29; ID., *Ragionamento d'Amore*, in *Discorsi delle marauigliose opere di Pratolino et d'amore*, 105; ID., *Discorso delle bellezze*, 39; ID., *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, 1v.

¹⁰⁹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Lezione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze*, 28-29. Si vedano anche ID., *Discorso delle bellezze*, 12-14, 39, 42, 52 e ID., *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, 3r: «La bellezza appartiene al corpo o all'animo overamente parte all'animo et parte al corpo, come è la bellezza et leggiadria del dire [...]». Sulle due specie di bellezza, intelligibile e visibile, anche ID., *Lezioni d'amore*, 100.

¹¹⁰ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 11; ID., *Delle Maravigliose Opere di Pratolino*, 53; ID., *Ragionamento d'Amore*, 96; ID., *Discorso delle bellezze*, 12-14; ID., *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, 48r-v (alle cc. 49r-v ricorre la distinzione pichiana dell'amore volgare in bestiale e umano); GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA,

della nascita di Venere¹¹¹; ancora, dell'esegesi di Venere madre d'amore¹¹² e dei nomi mitologici di Celio, Saturno, Giove, Nettuno, Plutone¹¹³.

Commento sopra una canzone de amore, II, capp. 10 e 12, 498-499 e 500, III, cap. 1-2, 521-526 e III, comm. partic. stanza quinta, 560-563. Per la diversa posizione di Ficino, criticata apertamente da Giovanni Pico nel *Commento*, si veda, FELLINA (1) 2014, 46-49.

¹¹¹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Delle Maravigliose Opere di Pratolino*, 79 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, II, cap. 20, 512. Diversa invece la lettura del mito platonico relativo alla nascita di Eros (*Symp.* 203a9 sgg.), più precisamente il significato attribuito a Poros e Penia, cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Delle Maravigliose Opere di Pratolino*, 81 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, II, cap. 13, 501-504. L'interpretazione del mito omerico riguardante il tradimento di Venere con Marte, e i dettagli del loro incatenamento ad opera di Vulcano e la successiva esposizione agli Dei, potrebbe essere ispirata almeno in parte ad alcune considerazioni pichiane, cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Delle Maravigliose Opere di Pratolino*, 81 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, II, cap. 8, 496.

¹¹² Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Discorso delle bellezze*, 45, dove inizialmente Verino pone a problema se Venere è madre d'amore, «e pare che no, perché la madre è principio passivo come la materia, e la materia non ha effettivamente alcuno atto; ma la bella donna come bella nell'amante movendo de begli occhi i rai crea d'amore pensieri, atti e parole. Oltre che la bellezza è più presto nel numero delle forme, poiché per essa la cosa bella ha così fatta grazia [...] e i latini chiamavano le persone belle formose come Virgilio che disse nella Bucolica "formosum pastor...". Ma la forma ha ragione di padre e di efficiente e non di madre ne di paziente». Successivamente viene riportata l'opinione di Giovanni Pico, «dice che Venere come oggetto degli atti amorosi ha similitudine di madre e di principio passivo, e l'anima nostra, che è causa degli atti amorosi, come di tutti gli atti è padre d'amore», *Ibid.*, 56. Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, II, cap. 11, 499. Nell'avanzare la propria soluzione Verino sembra adottare il punto fermo della spiegazione pichiana: pur affermando che la bellezza può essere assunta a significare altre cause (esemplare, strumentale, finale) e non solo quella materiale, nondimeno della creazione dell'amore è unica responsabile l'anima, cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Discorso delle bellezze*, 56. A conferma si veda ID., *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, 55r, «[...] et lo efficiente che è essa bellezza, la quale però si chiama più presto col nome di madre che di padre o vero come vuole la Fenice perché la bellezza è oggetto dell'amore et l'oggetto è materia». Non ispirato a Giovanni Pico pare invece lo svolgimento contenuto in ID., *Lezione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze*, 30. Da segnalare anche la diversa interpretazione della *fabula* di Orfeo ed Euridice, cfr. ID., *Discorso delle bellezze*, 22-23 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, III, comm. partic. stanza quarta, 556.

¹¹³ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Delle Maravigliose Opere di Pratolino*, 77-78 e ID., *Compendio della dottrina di Platone*, 56 e 59-60 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, I, cap. 8, 470-471 e I, cap.10, 475-477. A margine si può segnalare che nel *Compendio* ricorre anche l'immagine della scala di Giacobbe (FRANCESCO DE' VIERI, *Compen-*

Nonostante i prestiti dottrinali sin qui evidenziati dal *Commento* e in misura minore dagli scritti ficiniani, il platonismo di Verino si muove sempre prudentemente a rincalzo di posizioni filosofiche e teologiche consolidate. Vale la pena proporre alcuni esempi, nei quali i contributi pichiani vengono ignorati o addirittura stravolti e piegati fino a convergere su soluzioni innegabilmente tradizionali e ortodosse.

È il caso innanzi tutto della dottrina della conoscenza. Marsilio Ficino, Giovanni Pico della Mirandola e Francesco Cattani da Diacceto si muovono nel solco di soluzioni squisitamente neoplatoniche, a cominciare dal rifiuto di concepire l'anima come entelechia del corpo, riconoscendole al contrario una piena sussistenza e il possesso di tutte le conoscenze in modo innato: gli oggetti sensibili avrebbero solamente la funzione di cause occasionali, ma non svolgerebbero alcun ruolo costitutivo nelle dinamiche gnoseologiche. Le facoltà superiori individuate sono quelle della tradizione neoplatonica, *dianoia* (*ratio*), *nous* (*intellectus*), *en* (*unitas*) che mettono in corrispondenza l'anima con i livelli ipostatici della realtà, lo psichico, l'intelligibile e l'Uno/Bene. Non solo, risulterebbe sostanzialmente condiviso dai tre l'orientamento plotiniano che fa dell'Anima una sostanza congenere all'Intelligenza: il recupero della dottrina dell'anima non discesa, ossia la pretesa che una parte dell'anima permanga in uno stato di perenne contemplazione delle idee, garantisce all'uomo una sorta di quasi-angelizzazione e pertanto il contatto con le più alte verità, da intendersi come possesso costitutivo e non come qualcosa di ac-

dio della dottrina di Platone, 89), motivo che gode di un certo respiro nella pichiana *Oratio de hominis dignitate* e nel *Commento*, cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, in BAUSI 2003, 31 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, III, comm. part. stanza sesta settima ottava, 567.

quisito attraverso l'astrazione. In Giovanni Pico – e in Ficino e Cattani che ne subiscono la suggestione – si riscontra il tentativo di conciliare le due epistemologie, platonica e aristotelica, ma a tutto vantaggio della prima: intelletto potenziale e intelletto agente vengono così assunti a significare rispettivamente la *dianoia* (*ratio*) – facoltà propria alle anime, dal procedere discorsivo e avente ad oggetto i *logoi* o *rationes* – e il *nous* (*intellectus*), facoltà che coglie intuitivamente e simultaneamente gli intelligibili o idee e che dimora sempre “in alto”¹¹⁴.

Per contro la gnoseologia delineata e seguita da Verino nei suoi scritti è di chiara matrice aristotelica: lo confermano innanzitutto le facoltà individuate, che sono quelle canoniche della tradizione peripatetico-scolastica¹¹⁵. Uno dei contesti più rappresentativi del sentire di Verino si trova nel *Discorso delle bellezze*, dove la posizione pichiana sui gradi dell'amore viene menzionata e ammessa come legittima, nonostante la si riconosca diversa da quella platon-

¹¹⁴ Per Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola rimando a FELLINA 2014 (2). Ho discusso la posizione di Francesco Cattani da Diacceto in *Alla scuola di Marsilio Ficino: il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*. Si vedano almeno *Lettera a Cristoforo Marcello* (I), in FRANCISCI CATANEI DIACETII *Epistolae*, in EIUSD. *De pulchro Libri III*, in MATTON 1986, 284-285 e EIUSD. *De pulchro libri III*, II, cap. 4, 105-106 (concezione platonica e più precisamente plotiniana del rapporto anima/corpo); *Ibid.*, II, cap. 1, 83-85, III, cap. 1, 158-162, III, cap. 2, 166-167, III, cap. 3, 186 (le facoltà dell'anima); *Ibid.* III, cap. 1, 160-161, I, cap. 3, 22, II, cap. 1, 83, III, cap. 2, 166-167 (dottrina dell'anima non discesa).

¹¹⁵ Mi limito a citare FRANCESCO DE' VIERI, *Lezioni d'amore*, 137-141. Ma si vedano i successivi rimandi. È pur vero che in qualche luogo Verino sembra subire il fascino della dottrina dell'uomo microcosmo, così come elaborata da Ficino e da Giovanni Pico; la caratterizzazione delle facoltà, soprattutto quelle della ragione e dell'intelletto, assume un indubbio sapore neoplatonico, anche se significativamente non viene menzionata la *unitas*, cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Breve ragionamento nel quale per modo d'epilogo si tratta dell'anima umana in universale*, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. XII, 12, 43v-44r (dove però non si fa parola nemmeno della ragione) e soprattutto ID., *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, 60r. Va detto che questa sporadica impostazione risulta in definitiva estranea alla gnoseologia di Verino. Non condivisibile la lettura del *Breve ragionamento* avanzata da GIBBA 1993, 81-92, che ne ha fortemente e in più punti equivocato il senso.

ca.¹¹⁶ Nelle pagine del *Commento* la scala dell'amore sottende una precisa noe-
tica, secondo la quale al di sopra della conoscenza conseguibile per mezzo
dell'astrazione, vi è quella relativa alle ragioni sostanziali presenti in modo
innato nell'anima, e poi ancora quella che attiene alle idee particolari, conte-
nute nell'intelletto dell'anima, e infine alle idee universali, proprie della Men-
te angelica. La stessa astrazione altro non sarebbe che una proiezione di co-
noscenze già in possesso dell'anima. Si tratta di una posizione – rintracciabile
anche negli scritti ficiniani – che mette insieme soluzioni procliane e plotinia-
ne.¹¹⁷ Ora, Verino tiene invece a precisare che tratterà dell'amore in qualità di
filosofo peripatetico, predisponendo una scala *ad hoc*: la bellezza presente nel
corpo, nel mezzo, e poi quella attinta via via dalla conoscenza dell'oggetto in
presenza, dalla fantasia, dalla cogitativa, dalla memoria, dall'intelletto con-
vertito al senso e infine quella astratta per mezzo dell'intelletto possibile aiu-
tato dall'agente; da ultimo la bellezza attiva, quella speculativa, la bellezza
delle intelligenze e finalmente quella di Dio.¹¹⁸

¹¹⁶ Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, III, comm. partic. stanza sesta settima ottava, 566-569 e 575-579 e FRANCESCO DE' VIERI, *Discorso delle bellezze*, 48-49, «[...] il primo la cognizione di un corpo bello nel senso della vista di fuori, il secondo nella fantasia alquanto riformata, il terzo è la bellezza universale di più corpi, il quarto è la bellezza da natura insita e partecipata nell'anima, il quinto nel proprio intelletto, il sesto nell'intelletto universale, che è la mente angelica, dove è la bellezza formalmente, il settimo è quella che è in Dio per modo eminentissimo, come cagione di ogni altra». La pretesa che Giovanni Pico abbia individuato come settimo e ultimo grado la bellezza contenuta in Dio mi pare una forzatura di Verino.

¹¹⁷ Cfr. FELLINA (2) 2014, 119-128.

¹¹⁸ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Discorso delle bellezze*, 60-62 e 66. Del tutto diversa sembra essere la posizione espressa in ID., *Quaestio de ideis*, Firenze, Biblioteca Riccardiana 707, (ma si veda *infra* nota 121), dove l'ascesa descritta fa spazio ad elementi di chiara derivazione neoplatonica, come le tre ipostasi (Dio, Mente, Anima del mondo) e le conoscenze di cui sarebbe costitutivamente provvista l'anima. In particolare, il modello parrebbe essere il *Commento sopra una canzone de amore* di Giovanni Pico della Mirandola, anche se non si registra una piena convergenza a livello di dettagli (si noti, comunque, tra le altre cose, che i

Si tratta di una scelta non casuale, poiché il Fiorentino non perde occasione di posizionarsi a fianco dell'aristotelismo. Benché in alcune circostanze mostri di essere edotto della genuina posizione platonica¹¹⁹, Verino insiste

gradi dell'*ascensus* sono sette, come per il Conte). Da segnalare che Verino ammette la possibilità eccezionale di raggiungere la conoscenza di Dio già in questa vita, quando Giovanni Pico aveva riconosciuto che la possibilità di intendere pienamente le idee universali contenute nella Mente angelica – e quindi di volgersi come quest'ultima a Dio – è legata alla totale separazione del corpo, ossia alla morte per *binsica*, «Ad methaphysicum ut ad ipsa divina cognoscenda conferunt: fit autem reditus seu ascensus in contemplatiuis scientiis hunc in modum. Primo quidem ab his sensibilibus tanquam imaginibus atque umbris et a praeceptoribus excitatur intellectus noster ad intelligendum ea quae extra ipsum sunt. Exemplum ut a particularibus bonitatibus in hac et in illa re existentibus, similiter extra progreditur intellectus noster ad pulchrum hoc et illud contemplandum quod in iuvene hoc vel illo est. Secundo considerat pulchritudinem universalem sine illis accidentibus correspondentem pulchritudini et ideae quae in nobis consignata est. Postmodum ad se ipsum intuendum convertitur, contemplans ibi suas species. Quarto hinc ad eas bonitates ascendit speculandas in divinis naturis supra eum existentibus in animabus rationalibus moventibus orbis celestes. Quinto inde manuducitur ad bonitates et pulchritudinem animae mundi. Ex his sexto progreditur ad ideas bonorum et pulchrorum angelicae mentis. Septimo et postremo ad vere ens imo ad id quod supra ens existit perducitur ibique sub una essentia omnia intuetur, ibique noster intellectus quiescit et beatus evadit. Ad quem gradum non licet dum hic versamur pervenire, sed post transmigrationem huius vitae ad aliam; si tamen pro modico tempore alicui contingit – dum in mortali corpore immortalis est animus – Deum intueri, hoc potius praecibus et per divinam gratiam ipse consequitur ut divino cognito bono humana instituat ad illius exemplar, quemadmodum nos docet divinus Plato in septimo libro de Republica», *Ibid.*, 375r-v. Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, III, comm. partic. stanza quarta, 557-558. Sulla possibilità di conoscere Dio già in questa vita Verino non si esprime in modo univoco, cfr. *infra* nota 121.

¹¹⁹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Lezione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze*, 19; *ID.*, *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, 4; *ID.*, *Il primo libro della nobiltà*, III, 98-99. Nella *Quaestio de ideis* Verino sostiene inizialmente sulla scorta di Prisciano di Lidia che anche Aristotele avrebbe ammesso l'esistenza di conoscenze innate alla maniera platonica, «Alterum quod Aristoteles concedat etiam in nobis esse congenitas ideas ostendo ex Theophrasto in suo libro de intellectu et phantasia [...]. Et quamvis Aristoteles comparet intellectum nostrum possibilem tabulae abrasae in qua nihil depictum est, omnia tamen ibi depingi possint, tamen inquit Theophrastus in suo libro *De intellectu et phantasia* non debere intelligi respectu intellectus per se considerati, sed ut intellectus nobiscum iunctus est, eo quo illa intelligibilia congenita nihil nobis prosunt ad intelligendum, nisi in nobis adsignent per nostra phantasmata de novo extrinsecus accepta beneficio sensuum», *ID.*, *Quaestio de ideis*, 366v-367r (la posizione platonica, con riferimenti

generalmente nel ricondurre Platone ad Aristotele, asserendo che soprattutto il *Filebo* mostrerebbe come l'anima sia una tavoletta sulla quale non è originariamente scritto nulla¹²⁰; pertanto, la conoscenza razionale avrebbe origine dai sensi e si compirebbe mediante le *species* intelligibili in virtù di un processo di astrazione¹²¹. Di certo nel *Commento* Verino aveva letto la critica pichiana

ai dialoghi, è esposta a partire dalla c. 365v e la si ritrova anche alla c. 371r). Cfr. MARSILII FICINI *translatio simul et explanatio in Prisciani Lydi interpretationem super Theophrastum De phantasia et intellectu*, in *Opera*, cap. IV, 1826-1827.

¹²⁰ FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 31-32; ID., *Lezione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze*, 19-20; ID., *Vere conclusioni di Platone*, 45-46; ID., *Trattato nel quale si contengono i tre primi libri delle methoe* 192; ID., *Trattato della lode*, 49 e 132. Il rimando è a PLATONE, *Phil.* 38e12-39a7. Verino si discosta dalla lettura di Bessarione, secondo il quale l'immagine della *tabula rasa* non esprimerebbe la natura *simpliciter* dell'intelletto, ma soltanto la sua potenzialità in relazione alle operazioni sensoriali: secondo Platone e Aristotele, infatti, l'intelletto sarebbe costitutivamente ricolmo di conoscenze divine, la cui consapevolezza può legittimamente definirsi un ricordare, cfr. BESSARIONE, *In calumn.* III, in MOHLER 1967, 28, 413. A tal proposito si veda anche FRANCESCO DE' VIERI, *Lezioni d'amore*, 103, dove il Fiorentino afferma invece che l'anima, quando esce dalle mani del creatore, è priva di qualunque conoscenza.

¹²¹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 127-128; ID., *Vere conclusioni di Platone*, 23, 55, 66; ID., *Breve compendio*, 81v; ID., *Il primo libro della nobiltà*, 75. Si vedano anche ID., *Compendio della dottrina di Platone*, 128, ID., *Lezione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze*, 20, e ID., *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, 17, nei quali il mito della caverna è preso a testimonianza di come anche per Platone la conoscenza cominci dai sensi. L'esito non sembra diverso guardando a ID., *De Deo secundum triplicem doctrinam* (dove, tuttavia, all'altezza di c. 41v, in via del tutto eccezionale, Verino si mostra timidamente possibilista sul fatto che l'anima possieda in sé le *species* conoscitive) e alla *Quaestio de ideis*, che pure si presenta come uno degli scritti più audaci, ferma restando l'ispirazione prevalentemente dossografica. Se Verino sembra condividere lo schema ipostatico neoplatonico, attinto al *Commento* di Giovanni Pico, con la relativa processione delle idee – da Dio alle anime particolari, passando per la Mente e per l'Anima del mondo –, di fatto alla fine dello scritto la posizione platonica che vuole l'anima per sua natura provvista di conoscenza viene significativamente svuotata del suo significato originario e artatamente ricondotta a quella aristotelica, «Si vero ideae intelligantur esse in parte intellectus quae dicitur intellectus agens et in statu beatitudinis adipiscamur huiusmodi cognitionem Aristoteles concedet, potest etiam dici quod Plato intellexit in intellectu nostro esse ideas eo modo quo Aristoteles nos habere dignitates, quia ad illas suscipiendas sumus ita propensi ut statim notis terminis illas cognoscamus, sic statim intellectus re praesentata intelligit et recte si recte ei offeratur. Amplius si intelligamus ideas esse causas proximas eorum quae fiunt decipimur, cum ab aeterno non possit proce-

all'indirizzo dei peripatetici latini, colpevoli di aver circoscritto le possibilità noetiche umane alla sola conoscenza astratta *a sensibili*:

Questo è l'ultimo grado al quale pervenga l'anima a' sensi conversa, che, quantunque in questo ultimo grado la beltà in sè riguardi, e non come nel seno di materia alcuna ristretta, nondimeno da' sensi e da' fantasmi particolari tale cognizione riceve, onde nasce che chi per questa via sola alla cognizione della natura delle cose perviene non può perspicuamente e senza velo di grandissima ambiguità vederle. E hanno creduto e credono molti Peripatetici, e massime e' latini, non potere l'anima nostra unita al corpo a più perfetta cognizione ascendere, il che nel nostro concilio dimostreremo dalla mente di Aristotile e quasi di tutti e' Peripatetici arabi e greci essere grandemente alieno.¹²²

Eppure il Fiorentino sembra rifarsi a Tommaso, quando afferma che l'anima è entelechia del corpo ad eccezione della potenza intellettuale, di fatto priva di qualsiasi organo, adducendo a conferma le parole di Aristotele «Rimane però che solo l'intelletto venga dall'esterno»¹²³. Ora, il passo del *De ge-*

dere novum immediate alioquin causae proximae superfluerent. Praeterea aliqua esset mutatio in re aeterna, sed quod sint causae remotae id fatendum est. Scientia enim Dei est causa rerum, nostra vero est causata a rebus», ID., *Quaestio de ideis*, 382r-382v. Inoltre, le cautele espresse riguardo alla possibilità della *visio Dei* già in questa vita obbediscono certamente a scrupoli religiosi, ma vengono per lo più legittimate razionalmente, facendo leva sui presunti limiti dell'intelletto, a cominciare dall'indispensabile e ineliminabile legame con il senso e con le *species* astratte dalle cose sensibili, cfr. ID., *Compendio della dottrina di Platone*, 31-32, 37; ID., *Vere conclusioni di Platone*, 86-88; ID., *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, 83; ID., *Ragionamento de l'eccellenze*, 287.

¹²² GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona de amore*, III, comm. partic. stanza sesta settima ottava, 568.

¹²³ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 78; ID., *Ragionamento de l'eccellenze*, 224; ID., *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, 25-26; ID., *Breve*

neratione animalium era già stato utilizzato da Ficino e da Cattani da Diacceto a riprova dell'insegnamento plotiniano: l'anima è una sostanza separata e priva di qualsiasi contatto col corpo, al quale inerisce invece una semplice traccia di essa, detta seconda anima o natura¹²⁴. Verino, al contrario, tenta di riportare studiamente Plotino sulle posizioni di Tommaso, forzando non poco il senso di *Enneadi*, IV, 3, 23¹²⁵. Si tratta di un luogo in cui Plotino spiega come la natura inestesa dell'anima e la sua presenza a tutto il corpo, senza essere forma inerente, possa tenersi con la fattiva localizzazione delle funzioni psichiche: in sintesi, gli organi e le parti del corpo fornirebbero soltanto il principio di attualizzazione o se si vuole le condizioni materiali adeguate all'esercizio delle potenze (*dynameis*) dell'anima¹²⁶. Questa del resto era stata anche la lettura di Ficino¹²⁷. Commentando rr. 21-36, Verino pretende invece che il discorso plotiniano abbia messo in luce come la facoltà intellettuale sia stata collocata da Platone nella testa «in quanto quivi esercitano l'operazioni sue i sensi, de' quali l'intelletto si serve, standosi però egli di fuori [...]»¹²⁸. In definitiva, sempre con le parole del Fiorentino, «l'anima nostra quanto all'operazioni comuni col corpo è nel corpo, come intelligente e quanto

ragionamento, 71r. Si veda soprattutto TOMMASO, *De unitate intellectus*, § 38 § 45 § 80. ARISTOTELE, *De gen. anim.* II, 3, 736 b27-28.

¹²⁴ «Hoc tu in loco animadvertere Plotinum legitimo sensu aristotelicum illud interpretari, Intellectus venit forinsecus. Intellectus id est superior anima [...]», MARSILII FICINI *Commentaria in Plotinum*, Enn., II, lib. 3, cap. IX, 1630. Per Cattani da Diacceto si veda almeno FRANCISCI CATANEI DIACETII *De pulchro libri III*, III, cap. 2, 165-166; *Lettera a Cristoforo Marcello* (I), 284-285; *Lettera a Germain de Ganay*, *Ibid.*, 335.

¹²⁵ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 78.

¹²⁶ Cfr. PLOTINO, Enn. IV, 3, 23. Si vedano BLUMENTHAL 1971, 42 e CHIARADONNA 2009, 89.

¹²⁷ Cfr. MARSILII FICINI *Commentaria in Plotinum*, Enn. IV, lib. 3, cap. XXIII, 1739.

¹²⁸ FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 78.

all'intendere, che è operazione propria, viene di fuori e s'accosta esteriormente [...]»¹²⁹.

Per quanto riguarda ancora la filosofia dell'amore è significativo che Verino non riprenda la spiegazione "platonica" della genesi del sentimento amoroso. Ficino, Pico e Cattani avevano più o meno concordemente spiegato il fenomeno dell'innamoramento attraverso una particolare fisiognomica astrale: una volta create e assegnate al proprio astro, le anime discendono attraverso le sfere celesti per mezzo del loro *vehiculum*, o corpo celeste, giungendo a plasmare il corpo materiale secondo una particolare fisionomia dettata dall'astro di appartenenza; sarebbe la comune provenienza da una stessa stella, riconosciuta nelle sembianze esteriori, a innescare l'amore¹³⁰. Pur se sostenuta da quegli esimi platonici cui dice di ispirarsi, Verino doveva trovare la soluzione piuttosto sconveniente: i motivi dell'assegnazione all'astro, della discesa attraverso le sfere mediante un corpo eterno di natura celeste configuravano una certa preesistenza dell'anima, contravvenendo a quanto stabilito per fede, ossia che essa è creata e infusa da Dio nel corpo terreno; una posizione che il Fiorentino ha a cuore di ribadire nei suoi scritti¹³¹. Si capisce allo-

¹²⁹ *Ibid.* Cfr. anche FRANCESCO DE' VIERI, *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, 41 e 28-29, dove il carattere autocinetico dell'anima – i movimenti dell'intelletto e della volizione – è inteso come autonomia dal corpo e in questo senso accostato alla convinzione aristotelica che l'anima abbia un'operazione propria che non dipende da nessun organo. Sull'anima entelechia del corpo anche ID., *Ragionamento de l'eccellenze*, 216 e ID., *Trattato nel quale si contengono i tre primi libri delle metheore*, 259-260, in cui si critica anche la definizione di anima data da Senocrate.

¹³⁰ Cfr. FELLINA (2) 2014, 32-40 e FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, in ID., *I tre libri d'Amore con un Panegirico all'Amore. Et con la vita del detto autore fatta da Benedetto Varchi*, in Vinegia appresso Gabriel Giolito de' Ferrari 1561, III, cap. 5, 131-133.

¹³¹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Trattato della lode*, 28; ID., *De Deo secundum triplicem doctrinam* 63r-v; ID., *Considerationes de anima*, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Filze Rinuccini 18, 22r e 23r, e ID., *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, 25-26, dove è

ra la ben più prudente affermazione secondo la quale ci si innamorerebbe solo di persone dalla complessione simile¹³².

Del resto le cautele non mancano nei pochi luoghi in cui riguardo all'anima è dato riscontrare un qualche cenno alle dottrine dell'assegnazione all'astro e del *vehiculum*.

Nella *Lezzione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze* viene riportata l'interpretazione che non meglio precisati platonici avrebbero fornito riguardo all'incipit del sonetto petrarchesco *In qual parte del ciel, in quale idea*: Petrarca avrebbe parlato in veste di filosofo platonico e con *parte del ciel* avrebbe significato la creazione ab aeterno delle anime e la loro assegnazione alle rispettive stelle. Ora, invece, il lemma sarebbe da intendersi come allusivo alle virtù degli astri che determinarono le grazie di Laura al momento della sua nascita¹³³.

Del *vehiculum animae* Verino fa menzione nel *Compendio*, in un contesto escatologico volto a chiarire come le anime dei defunti, prive del corpo, pos-

detto che l'insegnamento platonico circa l'esistenza dell'Anima del mondo e la creazione delle anime prima dei corpi è da respingere come contrario alla ragione e alla fede. In ID., *Trattato nel quale si contengono i tre primi libri delle metheore*, 247, Verino afferma che Dio avrebbe potuto creare le anime *ab aeterno* come vogliono i platonici, in quanto l'anima non è edotta dall'alterazione della materia. L'opinione platonica circa la discesa astrale dell'anima e la sua presenza al corpo è esposta chiaramente in ID., *Quaestio de ideis*, 370v, «Et quia animae rationales praesertim hominum fatali quadam necessitate ad corpus vergunt, quod non potest praeparari nisi per generatione masculi in foeminam, in qua virtus seminis praeparat materiam et ipsa organicam reddit, cum qua organizatione (ut ita dicam) tradit vegetativam et sensitivam inde a proprio astro demittitur anima aliqua rationalis simulque corpori infunditur seu potius praesens fit: et operatur praesertim auxilio sensuum, qui in capite ipso vigent [...]». Per la preesistenza dell'anima al corpo nella riflessione ficiniana cfr. *infra* nota 140.

¹³² Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Ragionamento d'Amore*, 111, ID., *Lezzioni d'amore*, 96, 107, 108, 158, 165 e ID., *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, 39v.

¹³³ Cfr. ID., *Lezzione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze*, 32.

sano raggiungere il luogo da loro meritato ed eventualmente patire i supplizi oltr mondani. L'opinione riportata a nome dei platonici prevede l'attribuzione all'anima di tre veicoli in relazione alle sue parti: alla vegetativa, alla sensitiva e alla razionale sono assegnati rispettivamente il corpo terreno, il corpo aereo e la propria stella. Se il corpo aereo consente alle anime di raggiungere il loro luogo e di subire il dolore e l'afflizione delle pene, la propria stella è, invece, la destinazione ultima della sola parte razionale e - in questo senso - il suo *proprio veicolo*. Non solo; a ben vedere anche Aristotele avrebbe dotato l'anima degli stessi tre veicoli: quello «terrestre & grosso» è il corpo cui fa riferimento la definizione di anima come entelechia e se ne tratterebbe diffusamente nella *Historia animalium* e nel *De partibus animalium*; quello aereo è il *pneuma* di natura simile alle stelle descritto nel *De generatione animalium*; infine, il veicolo celeste sarebbe menzionato in una lettera dello Stagirita ad Alessandro Magno e comunque, qualora la si ritenesse inautentica, l'esistenza di un tale corpo si desumerebbe da quanto asserito nel libro I del *De coelo*, ossia che sostanze eterne ed immortali si congiungono soltanto a sostanze della medesima natura, come nel caso delle intelligenze e delle sfere celesti¹³⁴.

La pretesa convergenza tra Platone e Aristotele sulla dottrina del *vehiculum* non è certamente nuova all'interno della tradizione platonica, ma è perseguita da Verino in modo originale: Ficino, Pico e Cattani avevano già utilizzato la testimonianza del *De generatione animalium*, ma per accreditare anche nel nome dello Stagirita l'esistenza del veicolo etero; uno scarto quindi

¹³⁴ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 170-172. Cfr. ARISTOTELE, *De gen. anim.* II, 3, 736 b37-38 e ID., *De coelo*, I, 3, 270b8-9; PSEUDO-ARISTOTELE, *Secretum secretorum*, in STEELE 1920, III, cap. VII, 131-132.

dall'originaria interpretazione fornita da Proclo, il quale aveva riconosciuto nel *πνεῦμα* di cui parla Aristotele il secondo *ὄχημα*, il veicolo attraverso cui l'anima discende nella generazione¹³⁵. La posizione di Verino coincide così con quella del Diadoco, ma pare improbabile che il Fiorentino si cimentasse nella lettura del poderoso commentario procliano al *Timeo*. Inediti, poi, i rimandi agli scritti aristotelici per quanto riguarda il primo e il terzo veicolo.

Più in generale, la posizione platonica delineata da Verino sembra in qualche modo debitrice a Ficino, se non altro per l'attribuzione all'anima di tre veicoli; tuttavia, Ficino si mostra assai più radicale e, seguendo fino in fondo la sua fonte, Proclo, ammette l'esistenza di un veicolo etereo e immortale, in quanto perennemente vivificato dall'anima¹³⁶. Lo stesso può dirsi ancora per Cattani e per Giovanni Pico, anche se quest'ultimo afferma l'esistenza di due soli veicoli, l'etereo e il corpo materiale¹³⁷. In effetti se il veicolo aereo poteva conciliarsi facilmente con l'escatologia cristiana – aspetto che non sfuggì ai più “moderati” Bessarione e Landino¹³⁸ –, non così il veicolo etereo, tanto che lo stesso Ficino è costretto ad ammetterne la differenza col corpo di cui si rivestiranno i beati, non rinunciando comunque ad avvicinar-

¹³⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Teologia Platonica*, XVIII, 4, 1792; GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, I, cap. 12, 479 e ID. *Heptaplus*, in GARIN 1942, IV, cap. 1, 270-272; FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *I tre libri d'Amore*, III, cap. 5, 132-133 e *Lettera a Bernardo Rucellai*, in FRANCISCI CATANEI DIACETII *Epistolarum Liber*, 326-327; PROCLO, *In Tim.* III, 238.18-21.

¹³⁶ Cfr. FELLINA (2) 2014, 15-18. Nel porre in relazione l'anima sensitiva con il secondo veicolo Verino potrebbe forse ispirarsi ancora a Ficino: se nella *Theologia Platonica* il secondo veicolo è infatti identificato con lo *spiritus*, il quale riveste un ruolo fondamentale nella conoscenza sensibile, nei commentari, invece, assolve a una funzione escatologica, come ricettacolo delle pene oltremondane, cfr. *Ibid.*, 12-17 e 24-26.

¹³⁷ Cfr. *Ibid.*, 26-32. Per Cattani si veda almeno *Lettera a Bernardo Rucellai*, 326-327 e *Lettera a Cristoforo Marcello* (I), 287-289.

¹³⁸ Cfr. FELLINA 2010, 286-287.

li¹³⁹. La questione era certamente sentita e costituiva uno dei punti qualificanti la nuova proposta antropologica che si voleva platonica e cristiana. All'origine la profonda considerazione per le dottrine di Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo e per l'esegetica neoplatonica dei dialoghi: pur oggetto di ampio e discorde dibattito quanto a numero, natura e destino ultimo, il *vehiculum* si configura come indispensabile corollario alla pretesa origine celeste dell'anima e ai suoi *circuitus*, nella comune e fondamentale convinzione della piena sussistenza e indipendenza di questa dal corpo materiale. Ficino ne subì certamente il fascino e la sua *restauratio* platonica fece spazio ad una relativa preesistenza dell'anima e, a quanto pare di capire, addirittura alla reincarnazione, anche se circoscritta a un numero limitato di volte¹⁴⁰. Del resto, questi erano gli insegnamenti che, pur stemperati da una rilettura cristianizzante, contrassegnavano inevitabilmente quella *pia philosophia* che egli credeva disposta provvidenzialmente a difesa della *religio*.

Non sorprende allora che nel commentare il passo del *Timeo* (41d4 sgg.) nel quale il demiurgo pone le anime create sopra agli astri, come a propri veicoli, Verino si discosti dalla lettura ficiniana, riportandone il senso a un generico quanto opportunamente cristiano ritorno al cielo. Ficino, infatti, segue fedelmente Proclo nel ritenere che il luogo platonico alluda alla distribuzione delle anime parziali (umane) secondo ordini che fanno capo alle diverse anime divine, ordini costituiti da una gerarchia di entità psichiche – angeli, de-

¹³⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Teologia Platonica*, XVI, 5, 1641 e XVIII, 9, 1857-1859.

¹⁴⁰ Cfr. HANKINS 2005, 3-17 e FELLINA 2010, 263-298. Per quanto riguarda la dottrina della reincarnazione rimando al mio *Alla scuola di Marsilio Ficino: il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*. Si veda per il momento MARSILII FICINI *Commentaria in Plotinum*, II, Enn. IV, lib. 8, cap. II, 1755, *Ibid.*, Enn. IV, lib. 3, cap. XI, 1738, *Ibid.*, Enn. III, lib. 2, cap. XIII, 1694; ID., *Commentaries on Plato, Phaedrus*, in ALLEN 2008, 3, XXIII, 133-135. Nell'ambito degli studi si veda OGREN 2009, 238-263.

moni, eroi – e contrassegnati peculiarmente dalle caratteristiche qualificanti l’anima divina che ne è alla guida¹⁴¹. Almeno nel *Compendio*, per Verino l’assegnazione all’astro, identificato con il veicolo celeste, altro non sarebbe che il ricongiungimento al cielo di quelle anime che hanno ben meritato¹⁴².

¹⁴¹ Cfr. MARSILII FICINI *In Timaeum Commentarium*, in *Opera*, II, cap. XLII, 1463v e PROCLO, *In Tim.* III, 260.7-263.22. Che anche Pico ritenesse l’assegnazione all’astro una sorta di *principium individuationis* dell’anima è comprovato dal *Commento*, cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, III, comm. partic. stanza sesta settima ottava, 569-570 (a rigore il passo cui il Conte si riferisce è *Tim.* 42d4-5, dove si parla della semina delle anime). Ancora ispirata a Proclo e Ficino è la lettura di Cattani, cfr. *Lettera a Bernardo Rucellai*, 327.

¹⁴² «Adunque se l’anime nostre ragionevoli sono eterne et immortali si congiugneranno finalmente con il Cielo. Più oltre si come ciascuno elemento ha una naturale inclinazione di andare al luogo suo [...] così l’anima nostra razionale con gran desiderio (parlo di quelle de’ buoni e bendisposti) aspirano al Cielo [...]», FRANCESCO DE’ VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 172. Cfr. anche ID., *Breve compendio*, 72r-v, dove il ritorno alla propria stella coincide con la beatitudine delle anime, che può essere maggiore o minore «[...] egli disse che l’anime ritornano ciascuna alla sua stella e tra le stelle quale è maggiore e più chiara e qual minore e men lucida». In ID., *De Deo secundum triplicem doctrinam*, 80v, la posizione platonica è posta contrastivamente accanto a quella cristiana, «Postremo locum iustorum qui apud Platonicos proprium et unicuique assignatum est astrum, secundum fidem et catholicam veritatem Coelum Empireum». Nel *Trattato delle Metheore* occorre ancora a nome dei platonici l’identificazione del veicolo con la stella cui l’anima è stata assegnata, ma si tratta di un’obiezione che Verino muove a se stesso al fine di provare con maggiore incisività la natura eminente e *temperatissima* del corpo umano, cfr. ID., *Trattato nel quale si contengono i tre primi libri delle metheore*, 328-329. Il ritorno dell’anima alla propria stella è inteso come influenza astrale in ID., *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d’amore*, 33r-v, «L’altra dubitazione è che pare che il poeta supponga che la sua madonna Laura ci fossi stata un’altra volta et si fosse trasmutata in verde selva cioè in Lauro e sta sempre verde. La quale oppenione si bene fu de Pittagorici et de Platonici, i quali si sono immaginati che ogni 36mila anni che il cielo ritorna con i medesimi aspetti produca appunto le medesime cose poi che è nel medesimo modo disposto e poi che secondo loro il mondo è per durare sempre. Et hanno per fermo che l’anime nostre siano in un certo numero determinato quanto è il numero delle stelle, a ciascuna delle quali ritorna la sua anima. La qual credenza se bene è di Pythagorici e perciò falsa, et secondo la fede et secondo la vera filosofia, se già non si intenda che ritornano essempli gratia nel mondo i medesimi huomini in spetie et i medesimi quanto alle somiglianti inclinazioni che hanno che così l’anima ritorna alla sua stella ciò è segua l’inclinazione che da essa ell’ha». Una lettura analoga la si riscontra nel *Comento sopra la Commedia* di Cristoforo Landino, «*Quel che Timeo*: nel primo libro de’ nostri dialogi *De anima*, habbiamo posto el descendimento dell’anima nel corpo secondo e

Un ulteriore esempio di come il retaggio platonico venga studiatamente reso consono alle posizioni teologiche più ortodosse è costituito dal problema delle idee in Dio. Richiamandosi esplicitamente al Mirandolano, Verino recupera un'importantissima distinzione attestata nel *Commento sopra una canzone de amore*, relativa ai tre modi d'essere di tutte le cose secondo i platonici¹⁴³: sulla scorta di questa, le idee in Dio sarebbero contenute in modo causale, ossia prive di distinzioni reciproche formali, aspetto che invece le caratterizzerebbe nella mente angelica, dove sarebbero presenti appunto formalmente; da ultimo le idee si troverebbero nelle anime per partecipazione¹⁴⁴. Al fine di salvaguardare la semplicità divina, le idee sono dette coincidere con l'essenza di Dio e moltiplicarsi in quanto archetipi solo in relazione alle creature; in altri termini, Dio conosce la propria essenza come diversamente partecipabile. Questa sarebbe anche la posizione di Aristotele, il quale si sarebbe pronuncia-

platonici, e quali credettono che esse fussin create tucte a un tempo, et dipoi di tempo in tempo discendino ne' corpi con la doctrina di tucte le chose ma immerse nella tenebrosa materia del corpo le dimentichino [segue *Par. IV 55-63*]. Non afferma questo Danthe, ma dice che potrebbe essere che la opinione di Platone non è chosì chome suonano le parole; ma intende non che l'anima ritorni alle stelle, ma dinota che alle stelle s'attribuisca la influenza la quale inclina o alla virtù o al vizio. [...] *Questo principio*, el quale Platone pone, che ogni anima ritorni alla stella dala quale si partì, *male inteso*, perché inteso secondo le parole et non secondo el senso che disopra habbiamo decto [...]», CRISTOFORO LANDINO, *Comento sopra la Comedia*, in PROCACCIOLI 2001, 1618-1619.

¹⁴³ Verino vi ricorre anche in altri contesti, cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 56, ID., *Quaestio de ideis*, 368r-371r, e soprattutto ID., *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, 70, dove la distinzione platonica dei modi di essere (causale, essenziale, partecipato) è detta convenire con l'angiologia cristiana, come testimonierebbe Tommaso (*Super Col. cap. I, l. 4*).

¹⁴⁴ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 115-116; ID., *Vere conclusioni di Platone*, 12; ID., *Lezioni d'amore*, 123-124. A ulteriore conferma di come la gnoseologia di Verino si muova nel solco di quella aristotelica, è da segnalare che in ID., *Lezioni d'amore*, 124, il possesso delle forme per partecipazione proprio alle anime è inteso non come costitutiva e coesenziale dotazione di idee, ma nei termini di un'acquisizione conoscitiva dalle cose sensibili.

to sull'esistenza delle idee in Dio nel libro XII della *Metafisica* (1075a11 sgg.), quando, attraverso l'analogia del comandante e dell'esercito, distingue tra l'ordine intelligibile nel Primo motore e quello manifesto del cosmo. Le critiche aristoteliche mirerebbero allora non già a negare l'esistenza delle idee in Dio, ma la loro sussistenza separata al di fuori dell'intelletto divino¹⁴⁵.

Della posizione di Verino andranno segnalati innanzitutto gli importanti recuperi dalla *Summa Theologica* di Tommaso d'Aquino, resi anche espliciti in alcuni contesti: la pretesa coincidenza tra l'essenza divina e le idee – vale a dire i modi con cui Dio si partecipa secondo le diverse specie delle creature –, lo spunto esegetico sul libro XII della *Metafisica* e il significato delle critiche aristoteliche a Platone¹⁴⁶. Per quanto riguarda l'insistita dichiarazione di vicinanza a Giovanni Pico e al suo *Commento* è necessaria una premessa. La riflessione del Mirandolano non sembra infatti approdare a una soluzione scevra da ambiguità, nonostante il tentativo di smarcarsi polemicamente da Ficino anche in merito a tale questione. Le ragioni stanno innanzitutto nella definizione del modo d'essere causale non solo come condizione ontologica altra rispetto all'effetto, ma anche come modo d'essere supremo dello stesso effetto; di conseguenza, ogni attributo e perfezione vengono negati a Dio sol-

¹⁴⁵ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Vere conclusioni di Platone*, 33-34, ID., *Quaestio de ideis*, 366r e 381r, ID., *Lezioni d'amore*, 100, in cui l'esistenza di un ordine e di una bellezza intelligibile in Dio, causa dell'ordine e della bellezza nel mondo, viene suffragata anche con la menzione di un passo della *Lettera II* (312e-313a) di Platone, per la cui interpretazione Verino rimanda espressamente al *De amore* di Ficino (MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, II, cap. IV, 30-32). La trattazione più ampia è contenuta in ID., *Lezione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze*, 9-26, dove la soluzione (tomistica) al problema delle idee in Dio è corredata da un vasto repertorio di *auctoritates* (Platone, Aristotele, Alessandro, Averroè) con rimandi agli scritti. In ID., *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, 54, Verino rimanda espressamente a Tommaso e a Caietano (verosimilmente il commento alla *Summa Theologica*, vedi *infra* nota 146).

¹⁴⁶ Cfr. TOMMASO, *Summa Theologica*, I^a q. 15 a. 2 co I^a e q. 15 a. 1 ad 1.

tanto per essergli conferiti in modo più eminente, come è il caso dell'intendere e delle idee. A necessario corollario di questa impostazione, le idee sono dette essere formalmente ed essenzialmente nella mente angelica, ma nello stesso tempo - e non senza paradosso - vengono dichiarate imperfette, tanto che l'angelo deve volgersi a contemplare Dio per conseguirne la perfezione¹⁴⁷. Nonostante le contraddizioni, nel *Commento* Giovanni Pico non identifica mai l'essenza divina con le idee e anzi arriva a sostenere in modo radicale che «In Dio dunque secondo e' Platonici non sono idee, ma lui è causa e principio di tutte le idee»¹⁴⁸. Di conseguenza viene negata la bellezza in Dio:

Di che segue che in Dio non sia bellezza perchè la bellezza include in sè qualche imperfezione, cioè lo essere composto in qualche modo. Il che per niente non conviene alla prima causa, nella quale per questa ragione e' Platonici non pongono le Idee, per non essere in Lui varietà alcuna nè reale nè imaginabile, ma somma e inestimabile semplicità come nel primo libro fu dichiarato¹⁴⁹.

Benché si richiami a Pico, il punto di vista di Verino è improntato alle dottrine di Marsilio Ficino: la concezione che le idee siano in Dio causalmente, ossia non si distinguano tra loro formalmente, come invece avviene nelle menti angeliche, tanto da essere un'unica forma o un unico raggio coincidente con l'essenza divina, è dottrina che Ficino sviluppa nella *Theologia Platonica* e nei commentari¹⁵⁰. Del resto, la commistione di elementi pichiani e ficiniani

¹⁴⁷ Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone de amore*, II, cap. 13, 501.

¹⁴⁸ *Ibid.*, I, cap. 13, 480.

¹⁴⁹ *Ibid.*, II, cap. 8, 495.

¹⁵⁰ La formulazione più vicina a quella di Verino è contenuta in *Theologia Platonica* XI, 4, cfr. MARSILIO FICINO, *Teologia Platonica*, XI, 4, 964.

caratterizza anche quelle pagine dove Verino ribadisce l'esistenza delle idee e pertanto della bellezza in Dio: la Venere celeste del *Commento* pichiano, ossia la bellezza delle idee contenute nella mente angelica, è assunta ora a significare primariamente la bellezza che sorge dall'ordine intelligibile in Dio¹⁵¹. Quello della *pulchritudo* divina è un punto fermo della filosofia dell'amore di Ficino, alla quale Verino mostra di guardare ancora nel caratterizzare la bellezza come raggio che da Dio si partecipa a tutti gli ordini dell'essere¹⁵². Non sorprende allora che anche nel caso del detto zoroastriano "Cerca il Paradiso", Verino modifichi opportunamente l'interpretazione pichiana: il paradiso ovvero il giardino cui danno vita al modo degli alberi le idee, apportando ordine e bellezza, non è da identificarsi con la *Mens* angelica, bensì con l'Intelletto divino¹⁵³.

¹⁵¹ Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Ragionamento d'Amore*, 96, ID., *Lezione per recitarla nell'Accademia Fiorentina dove si ragiona delle idee e delle bellezze*, 16 e ID., *Ragionamento nel quale si discorre della bellezza e d'amore*, 48r-v.

¹⁵² Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Ragionamento d'Amore*, 96. Si veda soprattutto MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, II, cap. III, 26-29, II, cap. V, 33 e V, cap. IV, 85-86.

¹⁵³ « [...] quemadmodum in divina mente intelligibiliter, unde a Zoroastro in suis oraculis mens illa, quia pulchro ordine in se continet ideas et similitudines omnium rerum quemadmodum in horto plantae recte dispositae, dicitur Paradisus, ad quem inquirendum nos monet dicens "Quaere Paradisum" », FRANCESCO DE' VIERI, *Quaestio de ideis*, 362r; « Quivi è chiamata orti di Giove perchè in essa sono piantate esse Idee, non altrimenti che gli arbori in uno orto; e di qui nasce che poi essa mente angelica, adornata già di quelle idee, dagli antichi fu chiamata paradiso, che è vocabulo greco e significa quello che appresso noi giardino; e coloro che tutti sono nella vita intellettuale e, sorti già sopra alla natura umana, simili fatti agli angeli, del contemplare si nutriscono, fur detti essere in paradiso. Alla quale vita contemplativa e felicità eterna esortandone Zoroastre esclama: "cerca, cerca el paradiso" », GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzona de amore*, II, cap. 13, 502. Una diversa interpretazione è fornita in ID., *Discorso della grandezza et felice fortuna*, 51 e ID., *Delle Maravigliose Opere di Pratolino*, 50.

4. Le postille ai dialoghi platonici

Insieme alle opere a stampa e manoscritte, a gettare luce sui contenuti dell'insegnamento di Verino è anche un'edizione di Platone da lui posseduta e fittamente postillata, la *Platonis Opera* uscita a Lione nel 1548 presso Antonio Vincenzi¹⁵⁴. Della profonda considerazione nutrita dal Fiorentino per i propri commenti e *marginalia* sembrano essere testimoni il *Parere* indirizzato all'Usimbardi e una lettera a Baccio Valori del febbraio 1590: in entrambi i casi si prefigura l'ingresso del proprio *Platone* nella biblioteca ducale, ora come auspicio per salvarlo dall'incuria del tempo, ora come possibile ricompensa se verrà prestato l'aiuto richiesto¹⁵⁵. Importante sarà allora la lettura delle glosse al *Timeo* e all'*Ipparco*, poiché sappiamo che oggetto del corso fu l'esposizione dei due dialoghi; più precisamente, al *Timeo* fu dedicato il primo anno, mentre all'*Ipparco* il secondo e terzo anno¹⁵⁶.

¹⁵⁴ *Omnia DIVINI PLATONIS Opera translatione Marsili Ficini, emendatione et ad graecum codicem collatione Simonis Grynaei, summa diligentia repurgata*, Lugduni, apud Antonium Vincentium 1548. Excudebant Godefridus et Marcellus Beringi fratres. L'edizione è conservata a Firenze presso la Laurenziana con la segnatura Acquisti e doni 706.

¹⁵⁵ «Desidererei che almeno di detti scritti [del Verino primo] e del mio Platone se ne avesse cura et si mettessero nella libreria di Sua Altezza Serenissima et così il mio libro delle duomila distinzioni, acciocché tante et tante fatiche di esso mio Vecchio et mie non vadino male», citato in DEL FANTE 1980, 411 nota 110; «Se sua Signoria in questo et nelle figluole mi aiuta, io le lascierò 8 o 10 libri miei tutti chiosati et riscontri con estrema diligenza et si potrebbero, dopo mia morte, mettere nella libreria; così altre mie fatiche non sono istampate et tra le altre, il Platone», *Lettera a Baccio Valori*, V, 85.

¹⁵⁶ «Quanto alla lettura di Platone, io cominciai col favore di Dio, dipoi del Serenissimo Gran Duca Francesco e della serenissima reina Giovanna, sua consorte, nel 1576, et feci il principio nella scuola grande a XV di novembre et così seguitai tre anni ne' giorni festivi. Il primo io introdussi gli scolari con leggere quanto io potetti del *Timeo*; poi gl'altri duoi mi feci daccapo dall'*Ipparco* esponendo solamente le conclusioni nelle quali si conformano esso Platone et Aristotele, le quali furono un numero grande», *Lettera a Baccio Valori*, XII, 92.

In primo luogo le notazioni al *Timeo* offrono piena conferma di quanto sino a qui si era ragionevolmente ipotizzato circa la natura e la destinazione d'uso di questa edizione di Platone¹⁵⁷: siamo infatti senz'altro in presenza dell'esemplare di studio e di lavoro del Verino, quello sul quale si basarono le sue lezioni platoniche nel triennio 1576-1579, come attesta una nota contenuta nel margine inferiore e nella pagina immediatamente precedente a quella che dà inizio al dialogo:

Hac die XV mensis novembris aggressus publice in diebus extraordinariis doctrinam Platonis Ego Franciscus Verinus secundus, sic volentibus Serenissimo magno Aetruriae duce Francisco medico et Serenissima eius uxore Joanna Austria. Utinam haec † ac profunda doctrina nunc exoriat in mentibus eruditorum † modo olim exorta est [tem]pore Magni Cosmi patriae patris et Magnifici Laurentii De Medicibus¹⁵⁸.

Anche in assenza di questa esplicita dichiarazione, non si faticherebbe a rilevare che l'impegno di Verino sul testo platonico ha in vista l'insegnamento universitario. Un primo e considerevole accorgimento didattico, infatti, è la suddivisione in capitoli, proposito – come già visto – particolarmente caro al Fiorentino e che egli ebbe modo effettivamente di portare a termine non solo per il *Timeo* e l'*Ipparco*, ma anche per i dialoghi più importanti.

Si deve registrare poi una significativa attenzione per le definizioni e per gli snodi tematici e dialettici. Insieme all'individuazione delle *suppositiones* e delle *rationes*, annotate in margine e a volte contrassegnate con numeri

¹⁵⁷ Cfr. PINTAUDI 1976, 241-249.

¹⁵⁸ PLATONIS *Opera*, 472.

nel testo, il discorso platonico viene ripartito in *quaesita* o *quaestiones* numerate, come nel caso dell'ampia trattazione relativa alla natura e creazione dell'universo¹⁵⁹. Molte note sono in corrispondenza di sottolineature: si tratta di precisazioni o di *nota bene*, generalmente preceduti dall'abbreviatura *no* (*nota*), alcune volte pure sopra la parola nel testo, meno frequentemente da asterischi che rimandano al margine anche di una pagina differente. Assai ricorrenti sono poi le titolazioni a margine che fissano le problematiche toccate dal dialogo, secondo una forma interrogativa introdotta quasi sempre da *quare* (ma spesso anche *no[ta] quare*), cui segue sporadicamente la soluzione preceduta da *respondit/responditur*.

Nella maggior parte dei casi Verino schematizza, appunta, suntegge, titola e all'occorrenza istituisce delle corrispondenze con altri dialoghi platonici: ad esempio all'altezza di *Tim.* 34b10 sgg, dove si dice che Dio prese l'Anima del mondo e, postala al centro, la distese per tutto il corpo del cielo, avvolgendolo anche dal di fuori, si trova la titolazione «An anima mundi intrinsece vel potius extrinsece mundo subicitur [...]», accompagnata da un rimando al libro X delle *Leggi* (899a), nel quale verrebbero elencati da Platone i tre possibili modi con cui l'anima può muovere il corpo¹⁶⁰; in relazione a *Tim.* 45c2 sgg., dove occorre la spiegazione della percezione visiva, si ha invece un

¹⁵⁹ Si vedano le note marginali a partire da *Ibid.*, 477 relative a *Tim.* 28b2 sgg.

¹⁶⁰ Cfr. PLATONIS *Opera*, 478, «X De legibus 593 [Plato] ponit tres modos quo potest fingi animam coeli movere coelum». Un asterisco posto sopra la titolazione «An anima mundi [...]» rimanda al margine inferiore della pagina successiva, dove Verino riprende la questione di come l'Anima possa dirsi intrinseca ed estrinseca al corpo del mondo, «Anima mundi est intra et extra mundum potest intelligi dupliciter. Uno modo quia partim immaterialis quo ad intelligentiam ut nostra partim materialis quoad cum mobilis est et sic defatigaretur et esset in parte corruptibilis. Secundo modo potest intelligi quod sit extra tota quia non educta de potentia materiae [...]», *Ibid.*, 479. Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 76-78 e ID., *Breve compendio*, 35r sgg.

rimando al *Sofista* (*Soph.* 266b9 sgg.)¹⁶¹; ancora, in merito alla tripartizione dell'anima in razionale, irascibile e concupiscibile e sulle cause della loro diversa dislocazione nel corpo (*Tim.* 69c5 sgg.), il rinvio è al libro IV della *Repubblica* e al *Fedone*¹⁶².

Le chiose confermano che la questione della concordia tra Platone e Aristotele era tra i principali motivi ispiratori dell'insegnamento di Verino. Tuttavia, almeno in tre circostanze l'autorità dello Stagirita è addotta contrastivamente: in un primo caso in corrispondenza di *Tim.* 18c sgg., dove vengono riepilogati i punti fermi della discussione avvenuta nella giornata precedente in merito alla città ideale e nella fattispecie è in ordine alla parità tra uomo e donna e al possesso comune delle donne e dei figli che vengono annotati in margine, preceduti da *contra*, i rispettivi rimandi aristotelici al libro I degli *Oeconomica* (*Oecon.* I, 1343b30 sgg.) e al libro II della *Politica* (*Pol.* II, 1260b27-1262b36)¹⁶³; il secondo caso occorre invece all'altezza di *Tim.* 71e2-3, dove i rinvii ai *Problemata* e al *De divinatione per somnia* sono chiamati a fare da contraltare alla pretesa platonica che la mantica sia per volere divino appan-

¹⁶¹ Cfr. PLATONIS *Opera*, 481, «Quomodo fiat visio secundum Platonem. Vide etiam in Sophista 136». Nella pagina successiva occorre un'ulteriore annotazione sulla percezione visiva accompagnata nuovamente da un rimando al *Sofista*.

¹⁶² Cfr. *Ibid.*, 491, «Duae aliae rationes etiam ex Platone elici possunt una ex quarto De Republica 194 et altera ex Phedone». Il rimando alla pagina dovrà essere corretto in 394; il dialogo occupa infatti le pagine 360-456. Il contesto è quello della tripartizione dell'anima, secondo una logica di rispecchiamento della polis nell'individuo (*Resp.* 435b sgg.); a conferma si veda FRANCESCO DE' VIERI, *Breve compendio*, 111v-112r. Per quanto riguarda il *Fedone*, Verino si riferisce verisimilmente al luogo in cui si presenta l'attività filosofica come esercizio di morte, come ricerca della separazione dell'anima dal corpo e dai suoi turbamenti (*Phaed.* 65b sgg.).

¹⁶³ Cfr. PLATONIS *Opera*, 474.

naggio di chi si trova in una condizione di *dementia*¹⁶⁴; il terzo interessa il passo relativo alla trattazione della respirazione (*Tim.* 79a5 sgg.), in margine al quale si legge «De causis respirationis. Haec Platonis sententia de respiratione citatur ab Aristotile et pugnatur in libro De respiratione»¹⁶⁵. Per il resto, Aristotele è sempre menzionato a supporto di Platone. Riporto alcuni esempi: in corrispondenza di *Tim.* 32c5 sgg., Verino segnala che il passo è all'origine di quanto riferito nella *Fisica* (III, 4, 203a8) a nome di Platone circa l'unicità del cosmo e soprattutto che la posizione aristotelica espressa nel *De coelo* (I, 278b3-9-279a-2 e 279a11-18) converge con quella platonica nel ritenere il mondo costituito da tutta la materia¹⁶⁶; nell'ambito della discussione sul tempo come immagine mobile dell'eternità (*Tim.* 37c6 sgg.), la convinzione platonica circa il fatto che le sostanze eterne non sono nel tempo e non sono misurate dal tempo è detta essere condivisa da Aristotele, il quale nella *Fisica* (IV, 221a26-221b19) porta a sostegno *duae rationes*¹⁶⁷; ancora, all'altezza di *Tim.* 42a3 sgg. – ma la nota è scritta a margine della prima colonna, verosimilmente perché lo spazio era esaurito – si legge «passiones animae sunt illae quas sequitur voluptas aut dolor, II Ethicorum cap. 5. Sic Plato»¹⁶⁸; nella stessa pagina, dove il testo platonico descrive la creazione delle anime da parte

¹⁶⁴ Cfr. *Ibid.*, 490, «Argumentum ad probandum quod dementiae humanae Deus divinandi vim dederit. Vide etiam Aristotelem 30esima sectione Problematum in Problematae primo et in libro *De divinatione per somnia*». Cfr. ARISTOTELE, *Problemata*, XXX, 1, 953a10-955a40 – l'ispirazione è ricondotta eziologicamente alla bile nera – e ID., *De divinatione per somnium* 462b20 sgg. (in particolare), dove lo Stagirita afferma che se i sogni divinatori fossero inviati dal Dio gli unici beneficiari sarebbero gli uomini saggi.

¹⁶⁵ Cfr. PLATONIS *Opera*, 492 e ARISTOTELE, *De resp.* 472b6 sgg. La nota di Verino riguarda la priorità dell'ispirazione sull'espiazione, come sostiene Aristotele.

¹⁶⁶ Cfr. PLATONIS *Opera*, 478.

¹⁶⁷ Cfr. *Ibid.*, 479.

¹⁶⁸ Cfr. *Ibid.*, 480 e ARISTOTELE, *Eth. Nic.* II, 1105b19-1106a13. Si veda anche una nota analoga nel margine inferiore della pagina successiva.

del Demiurgo, una nota precisa che le *leges fatales* (*Tim.* 41e2) sono leggi naturali, rinviando alla *Fisica* di Aristotele (V, 230a29-230b3)¹⁶⁹; da ultimo, a partire da *Tim.* 48e2 sgg. vengono ravvisate una serie di concordanze con la riflessione aristotelica in ordine alla trasformazione reciproca degli elementi (*De gen. et corrupt.* II), alle realtà che entrano in gioco nella generazione (materia, forma, sinolo)¹⁷⁰, alla natura informe della materia (*De anima* III, 429a10 sgg.), all'impossibilità di conoscere il ricettacolo *alias* la materia per sé (*Physic.* I, 191a7-14)¹⁷¹.

Non manca il ricorso a filosofi e commentatori in funzione della concordia tra Platone e Aristotele. È il caso di Simplicio, chiamato a confermare ora che Platone e Aristotele impiegano 'cielo' come sinonimo di 'universo',

¹⁶⁹ Cfr. PLATONIS *Opera*, 480. La nota, contenuta nel margine inferiore della pagina, è introdotta da un asterisco, presente anche nel testo in corrispondenza di *fatales*. Il rimando ad ARISTOTELE, *Phys.* V, 230a29-230b3, dove vengono discussi due tipi di corruzione e di generazione, vale a dire secondo natura e contro natura, vuole forse ribadire il carattere naturale dell'azione demiurgica. Cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Compendio della dottrina di Platone*, 141, « [...] come da Platone nel Timeo si dice, che poi che fu creato l'huomo gli furono mostre le leggi fatali, che tanto è dire quanto naturali che pendono da Dio [...] ».

¹⁷⁰ Il passo platonico interessato è «Tria in praesenti genera sumendi sunt. Unum quod gignitur. Aliud in quo gignitur. Aliud a quo similitudinem trahit quod nascitur. Idcirco comparare haec ita decet. Quod recipit, matri; unde recipit, patri; naturam istorum mediam, proli», PLATONIS *Opera*, 483 (*Tim.* 50c7-d4). Verino ne schematizza il contenuto a margine, poi rinvia alla *Fisica* aristotelica (*Phys.* I, 189b30-190a8), precisando «[...] quibus comparanda sunt haec tria materia, forma, compositum».

¹⁷¹ Cfr. PLATONIS *Opera*, 483. Nel margine inferiore della stessa pagina Verino sviluppa alcune considerazioni per mostrare l'accordo tra Platone e Aristotele circa la natura della materia prima. Vengono redatti poi due schemi nel margine inferiore di p. 485, che registrano la convergenza dei due a proposito delle nozioni di materia prima e privazione. Riporto quanto mi è stato possibile leggere del primo schema, «Circa materiam primam Plato et Aristoteles conveniunt: primo in medio per quod adinvenitur nisi quod Plato transmutacionem elementorum, Aristoteles transmutacionem in universali; 2° in natura et descriptione quod sit subiectum informe capax omnis formae; 3° in modo quo cognoscitur, scilicet non per se sed per accidens; 4° acpud utrunquem est quod informe [...] possibile; 5° [...] recipit et [...] est ut pater; 6° semper cum potentia».

secondo quanto vuole Alessandro¹⁷², ora che i due ammettono l'esistenza di un alto e di un basso nel cosmo¹⁷³. La citazione di Galeno – autore cui Verino ricorre molto spesso nel glossare quelle parti del *Timeo* che trattano questioni di carattere medico – comprova che anche Platone, alla luce della reciproca trasformazione degli elementi, avrebbe ammesso al pari di Aristotele la necessità di un comune sostrato materiale¹⁷⁴. Temistio, poi, viene addotto a spiegare la comune ragione che porta da un lato Platone a collocare l'anima razionale nella testa e dall'altro Aristotele a rintracciare un'origine esogena per l'intelletto¹⁷⁵.

Discretamente ampio il ventaglio degli autori citati più genericamente a supporto della *lectio*. Si segnala il *Liber de mundi creatione* di Calo Calonymo, dal quale Verino estrapola le tre ragioni che secondo il sapiente ebreo Saprut indussero Platone a concepire la generazione del mondo come *transitus* dal disordine all'ordine¹⁷⁶. Un uso più cospicuo interessa Giovanni Filopono. In un primo caso, all'altezza dell'allocuzione che il Demiurgo rivolge agli Dei creati, affidando loro il compito di generare i viventi mortali (*Tim.* 41a7 sgg.),

¹⁷² Cfr. *Ibid.*, 476, PLATONE, *Tim.* 28b2-4 e SIMPLICIO, *In De Coelo* I, prooemium 2-8.

¹⁷³ Cfr. PLATONIS *Opera*, 488 e PLATONE, *Tim.* 62e sgg. I rimandi sono a SIMPLICIO, *In Phys.* IV, 521.5 sgg e ID. *In De coelo*, I, 63.25 sgg.

¹⁷⁴ Cfr. PLATONIS *Opera*, 483 e GALENI *De elementis ex Hippocrate*, in *Operum Hippocratis Cui et Galeni Pergameni, medicorum omnium principum*, III, Lutetiae Parisiorum, apud Petrum Aubouin 1638, 11.

¹⁷⁵ Cfr. PLATONIS *Opera*, 489, «Quare est quod Plato rationalem posuit in cerebro tanquam in suo habitaculo sitam, alias partes in aliis corporis partibus et Aristoteles eam extrinsecus venire dixit 2^o De generatione animalium cap. 3. Respondet Themistius in sua paraphrasi in primo De anima capite penultimo quam utrique id consilii fuit nequam offensionem turbam ne immortalitas eius aut contagio mortalium partium aut vicinitate contraheret». Cfr. ARISTOTELE, *De gen. anim.* II, 3, 736 b27-28 e 737 a7-10. Verino sta citando dalla traduzione di Ermolao Barbaro, cfr. THEMISTII PERIPATETICI LUCIDISSIMI *Paraphrasis*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum 1542, 246.

¹⁷⁶ Cfr. PLATONIS *Opera*, 476 e CALO CALONYMOS, *Liber de mundi creatione physicis rationibus probata*, Venetiis, per Bernardinum de Vitalibus 1527, 4-5 (num. mod.).

Verino segnala innanzitutto che il testo parafrasato da Filopono nel suo *Commento* al *De anima* omette una *particula* – «et iustitiam simul ac vos ultro colat» – e poi riassume ellitticamente l’esegesi del filosofo bizantino, per il quale il passo è indice della convinzione platonica (e aristotelica) che soltanto l’anima razionale è separabile dal corpo e quindi immortale¹⁷⁷. Un’altra menzione riguarda il *Commento* alla *Fisica*, in merito ai due modi (*per proportionem* e *per negationem*) con cui è possibile avere conoscenza della materia¹⁷⁸. Il terzo e ultimo riferimento è al *Commento* al *De generatione animalium*: Verino fa notare che la posizione “preformazionista” di Platone esposta da Filopono, laddove Aristotele parla *de semine et generatione animalium*, è desunta da *Tim.* 91a sgg; segue la citazione del passo contenente l’*opinio* platonica, che si chiude con la notazione «Haec refert ipse Joannes Grammaticus in commento suo super primo libro De generatione animalium super cap. 18^m, in quo Aristoteles confutat illis qui putant semen exire ab omnibus partibus corporis»¹⁷⁹. Una prima citazione di Tommaso d’Aquino, più precisamente uno stralcio dal *Commento* all’*Epistola ai Romani*, verte sull’impossibilità di cogliere l’essenza divina in questa vita, anche se è aperta all’uomo la possibilità di conoscere qualcosa di Dio *per causalitatem*, *per excellentiam* e *per negationem*, come vuole Dionigi Areopagita¹⁸⁰. La seconda citazione è funzionale invece all’interpretazione del passo in cui il Demiurgo, rivolgendosi agli Dei creati,

¹⁷⁷ Cfr. PLATONIS *Opera*, 480, «ex 24 et 25 [sono i *quaesita* annotati e numerati da Verino a margine del testo] particulam eligit Joannes Gramaticus. Animam esse partim mortalem, scilicet plantalem et bruticam, partim immortalem, scilicet rationalem [*correx*i: inrationalem] in prohemio ex suo in primo De anima». Cfr. GIOVANNI FILOPONO, *In De anim.* I, prooemium 11.29 sgg.

¹⁷⁸ Cfr. PLATONIS *Opera*, 483, PLATONE, *Tim.* 51a4 sgg, GIOVANNI FILOPONO, *In Phys.* 192,1 sgg.

¹⁷⁹ Cfr. PLATONIS *Opera*, 496-497 e GIOVANNI FILOPONO, *In De gen. anim.* 25.20 sgg.

¹⁸⁰ Cfr. PLATONIS *Opera*, 476 e TOMMASO, *In Epistolam S. Pauli super Romanos*, cap. 1 l. 6.

precisa che l'indissolubilità della loro natura dipende in definitiva dalla sua volontà (*Tim.* 41a8 sgg.): appoggiandosi a Tommaso, Verino ritiene che qui Platone stia alludendo ai corpi celesti e non alle sostanze separate, ossia agli angeli, che anche il dottor Angelico vuole del tutto incorruttibili. Più precisamente, due luoghi della *Summa Theologiae*, lungi dall'evidenziare una contraddizione nella riflessione tomistica, suffragherebbero l'autentica lettura del lemma *Dii Deorum*: con 'Dii' Platone avrebbe significato i corpi celesti, mentre con 'Deorum' le sostanze separate.¹⁸¹ A margine di *Tim.* 66d sgg. viene poi ricordato il *Commento alle Categorie* di Ammonio, per le opinioni raccolte sugli odori e sul modo di percepirli¹⁸², mentre sulla respirazione (*Tim.* 79a5 sgg.) si trova un rimando agli *scholia* di Michele di Efeso¹⁸³.

¹⁸¹ Cfr. PLATONIS *Opera*, 480, «Quaestio Dii deorum sint sua natura corruptibiles [...] Respondit Divus Thomas quod hic Plato [*correx*i: Aristoteles] per Deos intelligit corpora coelestia quae existimabat esse composita et ideo corruptibilia. Vide ipsum Divum Thomam in prima parte Summae quaestione 50 de substantia angelorum absolute art. 5. At in prima parte Summae in quaestione 22 articulo 3^o intelligit substantias separatas. Sed non sibi contradicit quia Dii sunt substantiarum separatarum corpora coelestia, deorum substantiarum separatarum». Cfr. TOMMASO, *Summa Theologiae*, I^a q. 50 a. 5 ad 2, «Ad secundum dicendum quod Plato per deos intelligit corpora caelestia, quae existimabat esse ex elementis composita, et ideo secundum suam naturam dissolubilia, sed voluntate divina semper conservantur in esse» e *Ibid.*, I^a q. 22 a. 3 co. «Et secundum hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Gregorius Nyssenus, triplicem providentiam ponentis. Quarum prima est summi Dei, qui primo et principaliter providet rebus spiritualibus; et consequenter toti mundo, quantum ad genera, species et causas universales. Secunda vero providentia est, qua providetur singularibus generabilium et corruptibilium, et hanc attribuit diis qui circumeunt caelos, idest substantiis separatis, quae movent corpora caelestia circulariter». Una terza citazione di Tommaso (*Summa Theologiae*, I^a q. 47 a. 3) è annotata in margine a una pagina del *Commento* ficiniano ed è da riferirsi al cap. XVI *Cur mundus sit unus*, cfr. PLATONIS *Opera*, 460.

¹⁸² Cfr. PLATONIS *Opera*, 488 e AMMONII HERMAE *In Praedicamenta Aristotelis Commentariis*, Venetiis, apud Ioannem Gryphium 1546, 9r-v.

¹⁸³ Cfr. PLATONIS *Opera*, 492 e MICHAELIS EPHESII *In Parv. Nat.* 120.18-121.18. Verino leggeva la traduzione latina *Scholia Michelis Ephesii in Aristotelem opuscula aliquot*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum 1552, 35r-v.

Talvolta le *auctoritates* addotte servono la causa di Platone contro le critiche di Aristotele. Nell'ambito della discussione sull'unicità del mondo, Verino si sofferma su *Phys.* III, 4, 203a8 sgg. e sull'accusa di contraddizione che Aristotele muoverebbe a Platone circa la presenza delle idee nello spazio (*Phys.* IV, 2, 209b33-210a2); la difesa è assicurata dal rinvio a Simplicio *In Phys.* IV, 545.18 sgg., il quale distingue il diverso modo con cui le idee separate sussistono nella materia, concependo quest'ultima come principio intelligibile alla luce delle dottrine non scritte¹⁸⁴. In riferimento poi a *Tim.* 41a8 sgg., Verino corrobora la convinzione platonica che qualcosa di generato possa divenire eterno, allegando la posizione di Alessandro – così come riportata da Averroè –, per il quale il corpo celeste consegue l'immortalità in virtù del suo motore¹⁸⁵.

In qualche caso l'intento è più semplicemente quello di armonizzare i diversi insegnamenti di Platone o di rendere più plausibile certe sue affermazioni attraverso una lettura *ad hoc*¹⁸⁶.

¹⁸⁴ Cfr. PLATONIS *Opera*, 478.

¹⁸⁵ Cfr. PLATONIS *Opera*, 480, «Aliquod corruptibile ex se potest perpetuari ab alio secundum Platonem hic, scilicet a Deo. Ita etiam Alexander in quibusdam suis tractatibus idem dicit de corpore coelesti. Dicitur enim sortitum fuisse aeternitatem a suo motore, quemadmodum Averroes recenset 8^o phy. com. 79». Cfr. ARISTOTELIS *opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis, apud Iunctas 1562, vol. IV, 426v k. Aristotele non viene espressamente menzionato da Verino, ma è chiaro che ha in mente soprattutto *De coelo* I, 279b17 sgg.

¹⁸⁶ Cfr. PLATONIS *Opera*, 478, all'altezza del settimo quesito *Utrum lenis extrinsece e sine membris* (riferito alla generazione dell'universo, in corrispondenza di *Tim.* 33b1 sgg.), «Plato alibi ubi loquitur omnibus dicit animalia esse animata, stirpes vero et lapides inanimata. Hic venio ubi solum loquitur cum iis qui rationes scientificas capere possunt, ponit omnia habere animam per totum diffundi [...]»; cfr. anche *Ibid.*, 494, «Dubitantur contra Platonem quia ipse non videtur bene loqui de febrium causis, cum velit febrem continuam ab ignem oriri 2^o quotidianam ab aere 3^o tertianam ab aqua, scilicet cum tantum continua a quolibet humore oriri posset dummodo intra venas putrescat et quotidiana a pituita quam aquea est, tertiana a flava bile quae ignea existit. Ad hanc difficultatem respondent quidam Platonem hoc in loco ut philosophum potius quam ut medicum loqui de febribus, assimilan-

Tuttavia, l'aspetto che più colpisce del corso di Verino è il fatto che la tradizione neoplatonica sia scarsamente rappresentata. L'esiguità delle glosse conferma pertanto quanto già emerso dalla lettura delle opere a stampa e manoscritte. Tra i platonici fiorentini l'unico a essere menzionato è Ficino, ma, si badi, non in una nota al dialogo, bensì allo stesso *Commento* ficiniano e precisamente al cap. XVI sull'unicità del mondo; per di più si tratta di una nota soltanto esplicativa e riassuntiva¹⁸⁷. Sempre all'interno del *Commento* è ricordato una prima volta Calcidio, a proposito dell'*ordinatio* – ossia la distinzione delle parti sulla base del tema trattato – cui avrebbe sottoposto il *Timaeo*¹⁸⁸; la seconda citazione occorre invece all'interno del dialogo ed è un piccolo stralcio addotto a spiegazione di *Tim.* 41d4 sgg., il passo in cui Platone descrive la creazione delle anime umane ad opera del Demiurgo¹⁸⁹.

Il filosofo più presente risulta essere Proclo. In un primo caso, a commento di *Tim.* 29d7 sgg., dove si espone l'attività demiurgica che genera il cosmo, Verino suntegga il secondo e il terzo argomento portati dal Diadoco in

do motus februm motibus elementorum quam proprias causas uniuscuiusque febris adduceret» e PLATONE, *Tim.* 86a2 sgg.

¹⁸⁷ Cfr. PLATONIS *Opera*, 460, «[illegibile] Marsilii Ficini hic sic ponit formam, si mundi plures ergo deus non dominaret toti materiae, aliqua vacua intercederent inter mundum et mundum. Opera Dei dissipata existerent ordinis et unionis expertia sed haec essent inconuenientia et contra Domini Dei potentiam bonitatem et sapientiam ergo antecedens omnino falsum et inconueniens. Ergo. Oppositum est verum quod mundus est unus». Segue la citazione di Tommaso riportata *supra* nota 181.

¹⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, 472, «Ordinatio libri et species ex Calcidio in interpretatione sua in Timaeum Platonis: vide ipsam a me appositam et scriptam in primis paginis albis huius operis». Cfr. CALCIDIO, *In Tim.* VII. All'*ordinatio* Verino dedica particolare attenzione, come confermano i due schemi tracciati nel margine inferiore in PLATONIS *Opera*, 470 e 472.

¹⁸⁹ Cfr. *Ibid.*, 480, «"Haec fatus, in eodem rursus cratere". Hic genituram humanarum prosequitur animarum ut natura eius liquido comprehendatur et perseverat in fabula quam interposuit, propterea ut quae dicuntur manifesta sint. Rursus enim cratera proponit et mixturam concretionemque earum potentiarum ex quibus mundi anima concreverat. Haec Chalcidius hoc in loco». Cfr. CALCIDIO, *In Tim.* CXL.

favore dell'eternità del mondo con le repliche di Giovanni Filopono¹⁹⁰. Più interessante è il successivo impiego del *Commento* agli *Elementi* di Euclide per dare forse spiegazione del luogo platonico in cui si dice che il Demiurgo pose l'Anima del mondo al centro dell'Universo (*Tim.* 34b3)¹⁹¹. All'interno della tradizione neoplatonica il passo è da sempre oggetto di particolari attenzioni ermeneutiche, come testimoniano il *Commento* al *Timeo* di Proclo e, in tempi più prossimi al Nostro, gli scritti di Ficino, Giovanni Pico e Francesco Cattani da Diacceto¹⁹². Niente però sembra suggerire che Verino fosse edotto delle diverse posizioni in gioco. Infine, un ulteriore stralcio dal *Commento* agli *Elementi* di Euclide è trascritto molto probabilmente a commento di *Tim.* 53b4 sgg., con l'intento di spiegare la natura "solida" degli elementi, additandola

¹⁹⁰ Cfr. PLATONIS *Opera*, 477 e GIOVANNI FILOPONO, *De aet. mundi*, II-III, 24,1-55,23.

¹⁹¹ Cfr. PLATONIS *Opera*, 478, «Anima quam medium inter intelligibilia et sensibilia sortitur locum; idcirco quatenus intelligenti cohaeret naturae iuxta circulum agit; quatenus vero sensibilibus preest iuxta rectum providet ut dicit Proclus in suo secundo libro Elementorum Euclidis . 62». Verino cita dall'edizione curata da Francesco Barozzi PROCLI DIADOCHI *In primum Euclidis Elementorum librum commentariorum*, Patavii, Gratosus Perchacinus 1560, 62.

¹⁹² Cfr. PROCLO, *In Tim.* II, 104.17-108.32. La posizione di Ficino è ispirata a Proclo, «Cum vero duplex sit ad Deum ordo rerum, alter quo ab eo procedunt, alter quo procedentes convertuntur ad ipsum. Plato processionis ordinem secutus est, ubi ait Deus intellectum in anima, animam locavit in corpore. Conversionis quoque ordinem cogitans, ait Deus animam in medio positam protendit eam inde per totum et interim aliquid eius eduxit extra mundum, quo videlicet, dum provideret mundo, converteretur ad Deum», MARSILII FICINI *In Timaeum Commentarium*, cap. XXVI, 1450. Per Giovanni Pico si veda la *conclusio secundum opinionem propriam in doctrina Platonis*, «Cum dicit Plato in Timao in medio mundi positam animam, quicquid dicant caeteri platonici, ego per medium lunam intelligo», in FARMER 1998, 438 5.7. Da ultimo cfr. FRANCISCI CATANEI DIACETII *Paraphrasis in libros IIII Aristotelis de Caelo*, in *Opera*, II, 234, «Ego vero puto Platonem voluisse medium in hoc loco corporeum aliquid significare, quod quidem ex verbis Timaei patere potest; non esse autem hoc medium centrum quemadmodum credit Syrianus, centrum enim magnitudinis est, sed potius firmamentum, rei quidem ac naturae medium. Huic autem ab anima primo vitam tributam esse, quod et Plato significare videtur dicens Deus ignem primo terramque creavit. Ignem inquit, hoc est caelum. Haec propterea diximus ut ostenderemus Aristotelem a Platone non dissentire».

ad esito ultimo di un processo emanativo che attraversa i diversi livelli ipostatici¹⁹³.

Infine, quasi del tutto assente Plotino, di cui Verino cita soltanto *Enneadi* IV, 3, 23 a spiegazione del perché Platone collochi la mente nella testa (*Tim.* 69c5 sgg.), un passo che, come visto, ricorre con lo stesso scopo anche nel *Compendio*. Tuttavia, la menzione del Filosofo di Licopoli è qui spesa in funzione dell'accordo con Aristotele.¹⁹⁴

¹⁹³ Cfr. PLATONIS *Opera*, 484, «Termini et magnitudines secundum Platonem in mente impartibiliter habentur iuxta signi rationem. In anima iuxta lineae formam. In naturis iuxta superficiae rationem. Omnes demum in corporibus corporaliter. Unde ut notaret qualitates in animis esse iuxta lineae formam ideo Timeus animam constituit ex lineis rectis et circularibus. Quocirca Plato naturales rationes [riprende nel margine inferiore della pagina] corporum constituendorum vim habentes per plana manifestari iubebat. Totus hoc dicit Proclus in primum elementorum Euclidis in secundo libro suorum commentariorum in expositione signi, idest puncti . 53». Cfr. PROCLI DIADOCHI *In primum Euclidis Elementorum librum commentariorum*, 53. Un altro luogo del *Commentario* a cui Verino mostra di rifarsi con una certa frequenza nelle sue opere è *Ibid.*, 122 (PROCLUSO, *In primum librum Eucl.* 214 sgg.), dal quale estrapola la definizione di anima come triangolo equilatero costruito su di una linea retta attraverso due cerchi intersecantesi, una definizione che viene poi interpretata in modo del tutto personale, cfr. FRANCESCO DE' VIERI, *Liber in quo a calumniis detractorum philosophia defenditur*, 40, «Geometriae similiter nonnullae utilitates sunt, quarum una secundum Platonicos aliquos est illa, quae ex prima Euclidis in primo Elementorum demonstratione colligitur. Quemadmodum etenim super linea recta ope duorum circulorum se intersecantium triangulus aequilaterus constituitur, ita in corpore humano erectae staturae anima procreatur ope duorum circulorum, videlicet Dei, qui circulo assimilatur quo ad intellectionem, et ope Caeli, quod circulare est». Cfr. anche ID., *Delle stelle lezioni due dell'eccellentiss. M. Francesco Verini*, in Padova, appresso il Bolzetta [senza indicazione dell'anno], 22. Diversa la lettura che occorre in ID., *Considerationes de anima*, 23v, «Ex Proclo in primum Elementis Euclidis et partim ex Platone // Anima nostra est triangulus super linea recta constitutus ex duobus circulis se intersecantibus super lati linea ut semidiametro prodiens, ut eosdem cognoscens illos in operando imitetur et ita Deo assimiletur, quo ad eius perfectionem et tranquillitatem, respectu vero aliorum quo ad actus beneficentiae cum prudentia justitia et sanctitate».

¹⁹⁴ Cfr. PLATONIS *Opera*, 489, «Ratio quare secundum Platonem mens fuit a Diis in capite collocata. Contra difficile est etiam fingere qua parte corporis intelligamus ut inquit Aristoteles primo De anima non longe a fine. An est in capite quatenus utitur sensibus qui exercent suas operationes capite ut dicit et Plotinus in 3° libro Quartae Enneadis capite 23°. Idem Aristoteles probat in libris De partibus animalium». Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, I,

Verino non rinuncia poi a neutralizzare le dottrine platoniche più scabrose: sulla scorta di Avicenna, le affermazioni inequivoche sulla preesistenza e la trasmigrazione delle anime sono curvate in senso escatologico a significare la vita oltremondana con i suoi premi e le sue punizioni¹⁹⁵; la degenerazione in forme animali è messa fuori gioco dal ricorso ad Ermete Trismegisto¹⁹⁶.

Passando alla considerazione dell'*Ipparco*, non può innanzitutto non apparire curiosa la decisione di dedicare due anni di corso alla lettura di questo brevissimo dialogo. Si può forse ritenere che la scelta fosse maturata per compiacere l'uditorio, almeno quella parte ricca e colta proveniente dal mondo della mercatura e delle arti, che verosimilmente assisteva alle lezioni "festive": la celebrazione dell'avidità di guadagno e la sua piena legittimazione filosofica nella più generale tendenza dell'uomo al bene poteva iscriversi facilmente nel solco della rivalutazione della ricchezza attuata nella cultura fiorentina soprattutto da Brunì e Bracciolini¹⁹⁷. Eppure dall'esame delle glosse niente lascia supporre uno sviluppo di questo tipo. L'intenzione pare piuttosto quella di svolgere il tema in senso etico, non rinunciando a evidenziare – e schematizzare – gli aspetti logici del discorso platonico, con i consueti riman-

411a 26 sgg. e probabilmente ID., *De part. anim.* II, 10, 656a13-657a13, un luogo, tuttavia, dove lo Stagirita critica la posizione encefalocentrica di Platone, ribadendo che il principio della sensazione è da attribuirsi al cuore.

¹⁹⁵ Cfr. PLATONIS *Opera*, 481, «Plato et Pythagoras intelligunt animam remanere cum habitibus bonis et malis ac si essent in corporibus foeminae, bestiae et cum eis puniri, ut exponit Avicenna in suo *Almahad*, idest in libro qui inscribitur de loco ad quem revertitur homo seu anima post mortem». Cfr. AVICENNAE *De mahad, idest de dispositione, seu loco ad quem revertitur homo vel anima eius post mortem*, Venetiis, apud Iuntas 1546, 60v-61r.

¹⁹⁶ Cfr. PLATONIS *Opera*, «In sermone primo Mercurius 62 non concedere transmigratiōnem [...]». Verino cita dall'edizione parigina con testo greco MERCURII TRISMEGISTI *Poemander*, Parisiis, apud Adrianum Turnebum 1554. Cfr. *Corpus Hermeticum* X, 20-21.

¹⁹⁷ Cfr. GARIN 1994, 54-56.

di agli altri dialoghi e agli scritti aristotelici. Se il *modus operandi* dell'impegno didattico di Verino può dirsi lo stesso di quello visto per il *Timeo* – divisione in capitoli, titolazioni, schemi, etc... – colpisce l'esiguità delle citazioni e per di più limitate ai soli Platone e Aristotele, tanto che riesce difficile intendere le parole del Fiorentino quando afferma «[...] poi gl'altri duoi mi feci daccapo dall'*Iparco* esponendo solamente le conclusioni nelle quali si conformano esso Platone et Aristotele, le quali furono un numero grande»¹⁹⁸.

La lettura dell'*Ipparco* doveva quindi essere un pretesto o, se si preferisce, un punto di partenza per un insegnamento più ampio centrato sulla concordia tra Platone e Aristotele, di cui il *Compendio*, pubblicato da poco, doveva esserne il manuale. Dal punto di vista dei contenuti, il lavoro di commento oggetto delle *lectiones* appare davvero di non grande interesse. Nel consueto "argumentum" premesso al dialogo Verino sunteggia i principali snodi tematici e argomentativi, istituendo infine un collegamento con gli *Amanti*, dove si indagherebbe il *quid est* della filosofia e quindi la sua inclusione *inter bona et lucra*, questione estranea all'*Ipparco*, poiché per Platone la conoscenza delle qualità accidentali farebbe seguito alla conoscenza dell'essenza, contrariamente a quanto ritenuto da Aristotele¹⁹⁹. Si contano poi altre due menzioni

¹⁹⁸ Cfr. *supra* nota 156.

¹⁹⁹ Cfr. PLATONIS *Opera*, 40 (num. mod., a partire dal frontespizio) «In hoc primo dialogo ostenditur: primo inductione in pluribus artificibus quod quaerant et expetant bonum et lucrum idest bonum utilem, alioquin non operarentur; 2^a ratione quoniam si non appetunt lucrum ergo damnum et malum quod est inconueniens; 3^o idem ostenditur exemplo sapientissimi Hipparci qui fuit filius natus maior Pisistrati. Iste fuit ita lucricupidus et bonum expetivit ut sapientiam omnibus communem fecerit etiam rusticis et peregrinis. Et quia inter bona et lucra praeclarius est ipsa philosophia ideo in sequenti dialogo inquit an philosophari sit pulchra res, quod ostendet inquirendo quid ipsa sit quoniam qualis sit, ut si pulchra non potest cognosci nisi prius quid sit cognoscatur, ut Plato ibi dicit ipsum enim quid est facit ad notitiam accidentium et quandoque est contra primo De anima contextu XI^o». Cfr. PLATONE, *Amat.*, 133b7-9 e ARISTOTELE, *De anima* I, 402b16 sgg. Alla luce di

dello Stagirita: la prima interessa l'incipit dell'*Etica Nicomachea*, dove la descrizione del bene come ciò a cui tutto tende è accostata alla pretesa platonica che la ricerca del guadagno condotta da tutti gli uomini sia *ipso facto* perseguimento del bene²⁰⁰; la seconda è un rimando al *De anima* e riguarderebbe un'analoga definizione di cibo²⁰¹.

L'interesse maggiore di Verino sembrerebbe orientato a fornire una spiegazione dei *dicta sapientium*, con indicazione di passi paralleli o di spunti contenuti in altri dialoghi e utili a intenderne il contenuto²⁰². Nel caso del det-

quanto detto sopra sull'urgenza avvertita dai platonici della seconda metà del '500 di difendere il loro antesignano sul versante didattico, è importante segnalare una nota in margine a una pagina della *Vita Platonis*, dove Verino afferma che nell'*Ipparco* Platone segue l'*ordo studii*, «In Hipparco de lucri cupiditate studii ordo a Platone servari videtur. Primo volens demonstrare bonum ab omnibus hominibus appeti et acquisitum lucrum existimari a defensione lucri exundit quod defensio principium demonstrationis est. Secundo perpendit (qt cancellato) plures lucri defensiones et corrigit ostendens non quaecumque et a quolibet expetibile convictionem lucri, sed cum sapientia et bonitate exemplo Hipparci [...]», *PLATONIS Opera*, 7 (num. mod.).

²⁰⁰ Cfr. *PLATONIS Opera*, 1, «Aristoteles primi Ethicorum capite primo probat quod omnes homines appetunt bonum [...]». Cfr. *PLATONE*, *Hipparch.* 226e10-227d10 e *ARISTOTELE*, *Eth. Nic.* I, 1094a sgg. La concordanza è rilevata anche in *FRANCESCO DE' VIERI*, *Compendio della dottrina di Platone*, 48.

²⁰¹ Cfr. *PLATONIS Opera*, 2; *PLATONE*, *Hipparch.* 230e3 e *ARISTOTELE*, *De anima* II, 414b6-14.

²⁰² Cfr. *PLATONIS Opera*, 2 e *PLATONE*, *Hipparch.* 228e sgg. Nel margine alto Verino riporta i *dicta* «Cognosce te ipsum, nihil nimis, perge quae iusta sunt curare, ne amicum decipias, non licet virum honestum ac bonum sapientiae cuique inludere», precisando a lato «Dicta sapientium Graeciae ut dicitur in Protagora 167». Si veda *PLATONE*, *Prot.* 343a sgg. Nel margine sinistro e nel margine inferiore viene addotta la spiegazione con gli opportuni rimandi ad altri dialoghi platonici, «Cognosce te ipsum, illud confert ad perfectionem intellectus // Nihil nimis ad perfectionem appetitus // [all'altezza del detto "Perge quae iusta sunt curare"] Istud est praeceptum de virtutibus ut hominem in se perficiunt. Exemplum quod perficit hominem ut ad alium scilicet ad amicum // Se ipsum cognoscere est cognoscere animam suam, ex Platone in Alcibiade primo de natura humana 29 columna prima // Se ignorare contingit tripliciter. Esse tria bona: animae, corporis et externa. Vide in Philebo de summo bono humano 69». Cfr. *PLATONE*, *Alc. I* 132d sgg. e *ID.*, *Phil.* 48d8 sgg.

to *Ne amicum decipias* la trattazione assume la forma di una *quaestio*, con la discussione di alcuni *exempla biblici*²⁰³.

Nel tentativo di tracciare un bilancio complessivo del platonismo di Verino, o più modestamente di ritenerne un'immagine d'insieme, è impossibile non assumere in partenza il fatto che esso costituì l'approdo universitario di un'autentica *restauratio* risalente a un secolo addietro. Un approdo che per mezzo del Fiorentino ne ha però tradito o quanto meno fortemente snaturato l'essenza, come paradossalmente evidenzerebbe già l'insistita ed espressa vicinanza a Giovanni Pico della Mirandola, del tutto disattesa *in re*. Per Ficino e poi anche per Giovanni Pico la riscoperta del platonismo aveva coinciso con un progetto di riforma della dogmatica cristiana. Francesco Cattani da Diacceto pare invece mirare alla costituzione di un *corpus* di dottrine platoniche, senza curarsi di come possano armonizzarsi con la *religio*; anche a voler far salva la sua ortodossia – come sembrerebbe doversi fare –, rimane il fatto che le sue riflessioni vogliono essere quelle di un filosofo esclusivamente platonico.

²⁰³ Cfr. PLATONIS *Opera*, PLATONIS *Opera*, 2-3, «Utrum amici sint decipiendi cum aliquando liceat uti deceptione ut Joannes in vinculis cognoscebat Christum esse verum Messiam, quem aliis ostendet rato dicens "Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi", sed vult hac sancta deceptione inducere discipulos suos ad Christum, ut visis miraculis illius fiant eius discipuli, cum ipse Joannes, ut lucerna adveniente lumine deberet minui et coartari, eos relinquere. Responditur quod deceptione mala qua quis intendat malum amico suo hac non debet illum decipere, sed deceptione sancta, ut inducat illum ad bonum aliquod, licet cum decipere. Immo neque inimicus debet decipi, nisi gratia boni maioris ut Judit decipit Olophernem a Deo inspirata et ut salvaret populum suum». Per quanto riguarda il Battista l'episodio è quello descritto in *Mt.* 11, 2-6 e *Lc.* 7, 18-23.

co.²⁰⁴ Per contro, il platonismo di Verino si illanguidisce in una pressoché sistematica conferma delle posizioni di fede, passando sotto silenzio o addomesticando i peculiari apporti dottrinali platonici e neoplatonici in ordine a metafisica, cosmologia e antropologia. Di più. A differenza di Ficino e Cattani da Diacceto, Verino non si affranca dalla propria formazione aristotelica o non vi innesta, come nel caso di Giovanni Pico, una filosofia genuinamente platonica. Contrariamente al Mirandolano – almeno per il periodo che precede la stesura del *De ente et uno* – e a Cattani, la concordia che intende stabilire tra Platone e Aristotele è fortemente sbilanciata in favore di quest'ultimo. Ce n'era forse abbastanza per suscitare le rimostranze dei colleghi più intransigenti, come Girolamo Borri – ma quanto era dovuto ad attriti personali e a rivalità accademiche? –, eppure la filosofia di Verino non ha più nulla dell'audacia del platonismo fiorentino. Il legame con questa eredità appare di fatto scisso dall'inconsistente impiego delle relative dottrine e più in generale dal disinteresse per la tradizione neoplatonica. È davvero curioso che il primo lettore di filosofia platonica allo *Studium* mostri di avere una così scarsa conoscenza degli scritti di Ficino, Giovanni Pico, Cattani da Diacceto e di far poco conto delle traduzioni ficiniane – non conoscendo il greco – per accostarsi al neoplatonismo. Di certo se si traccia un resoconto delle opere a stampa e manoscritte se ne può segnalare la mancanza di peso specifico: Plotino risulta certamente letto sul testo delle *Enneadi* – ovviamente la versione ficiniana –, ma le citazioni, pur non infrequenti, sono nella quasi totalità dei casi riduzioni aforistiche che, quando non addotte a sostegno delle verità cristiane, concernono aspetti tutto sommato marginali della sua speculazione; d'altro lato,

²⁰⁴ Nel rimandare al mio studio su Francesco Cattani da Diacceto mi limito a menzionare FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *Lettera a Germain de Ganay*, 332-337.

Porfirio (se si esclude l'*Isagoge*), Giamblico e Proclo (tranne per il *De sphaera* e per l'*In primum Euclidis Elementorum librum Commentarii*) risultano del tutto assenti. Certo non è possibile rintracciare nell'atteggiamento di Verino il tentativo, più o meno deliberato, di dar voce all'autentico insegnamento platonico, ripulito sia dalle concrezioni neoplatoniche sia dalle interpretazioni scettiche; in altri termini, prendendo spunto dal bel lavoro di Tigerstedt, Verino non è da annoverarsi tra coloro che a vario titolo contribuirono al declino dell'interpretazione neoplatonica di Platone. Il Fiorentino non è Jean de Serres e prova ne sono le attestazioni di stima nei confronti dei neoplatonici.²⁰⁵ Le ragioni sono altre e se si guarda al vicino contesto ferrarese²⁰⁶ verrebbe da far pendere la bilancia più verso il prudente opportunismo domestico che non verso il clima censorio indotto dalla Controriforma. Ma forse il motivo principale è da porsi ad un livello più fondamentale, nell'approccio stesso al platonismo, poiché è davvero forte l'impressione che esso vada semplicemente ad aggiungersi in modo superficiale a categorie di pensiero che sono irriducibilmente altre.

SIMONE FELLINA

DIPARTIMENTO ANTICHIstica, LINGUE, EDUCAZIONE, FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

²⁰⁵ Cfr. TIGERSTEDT 1974, 38-43.

²⁰⁶ Oltre a Francesco Patrizi da Cherso è da menzionare anche il *De providentia ad sententiam Platonis & Platoniorum, Ferrariae, excudebant Iulius Caesar Cagnacinius & Frater 1587*, di Tommaso Giannini, opera dalla ricca e sicura erudizione platonica (e neoplatonica), a prescindere dai convincimenti del suo autore.

BIBLIOGRAFIA

ALLEN 1998 = MICHAEL J.B. ALLEN, *Synoptic Art: Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze, Olschki 1998 («Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Studi e Testi, 40»).

ALLEN 2000 = MICHAEL J.B. ALLEN (ed.), *Marsilio Ficino. The Philebus Commentary*, Tempe, MRTS 2000.

ALLEN 2008 = MICHAEL J.B. ALLEN (ed.), *Marsilio Ficino. Commentaries on Plato, Volume I, Phaedrus and Ion*, Cambridge, Massachusetts, London, Harvard University Press 2008 («The I Tatti Renaissance Library, 34»).

BARSANTI 1993 = DANILO BARSANTI, «I docenti e le cattedre dal 1543 al 1737», in *Storia dell'Università di Pisa*, Pisa, Pacini Editore 1993, vol. I, 505-567.

BAUSI 1998 = FRANCESCO BAUSI, *E. Barbaro - G. Pico della Mirandola. Filosofia o eloquenza?*, Napoli, Liguori Editore 1998.

BAUSI 2003 = FRANCESCO BAUSI (ed.), *G. Pico della Mirandola. Discorso sulla dignità dell'uomo*, Parma, Ugo Guanda 2003.

BLUMENTHAL 1971 = HENRY J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology. His doctrine of the embodied soul*, The Hague, Martinus Nijhoff 1971.

CHIARADONNA 2009 = RICCARDO CHIARADONNA, *Plotino*, Roma, Carocci Editore 2009 («Pensatori, 3»).

COLANERI 1973 = JOHN COLANERI (ed.), *Francesco de' Vieri, Lezioni d'amore*, München, Wilhelm Fink 1973.

CRESCINI 1965 = ANGELO CRESCINI, *Le origini del metodo analitico. Il Cinquecento*, Udine, Del Bianco 1965

DALMAS 2008 = DAVIDE DALMAS, «Jacopo Mazzoni» *Dizionario Biografico degli Italiani* LXXII (2008), 709-714, [http://www.treccani.it/enciclopedia/jacopo-mazzoni_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/jacopo-mazzoni_(Dizionario-Biografico)/) [01-04-2014].

DAVIES 1992 = JONATHAN DAVIES, «Marsilio Ficino: lecturer at the Studio Fiorentino», *Renaissance Quarterly* XL (1992), 785-790.

DE FERRARI 1980 = AUGUSTO DE FERRARI, «Andrea Cesalpino», *Dizionario Biografico degli Italiani* XXIV (1980), 122-125.

DEL FANTE 1980 = ALESSANDRA DEL FANTE, «Lo studio di Pisa in un manoscritto inedito di Francesco Verino secondo», *Nuova Rivista Storica* LXIV, fasc. III-IV (1980), 396-420.

DELLA TORRE 1902 = ARNALDO DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze, Tip. Carnesecchi 1902.

FARMER 1998 = STEPHEN A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems, with text, translation and commentary*, Tempe, MRTS 1998.

FELLINA 2010 = SIMONE FELLINA, «Cristoforo Landino e Marsilio Ficino sull'origine dell'anima», *Rinascimento* s. II, L (2010), 263-298.

FELLINA 2012 = SIMONE FELLINA, «Cristoforo Landino e le ragioni della poesia: il dissenso con Marsilio Ficino sull'origine della *pia philosophia*», in STEFANO CAROTI, VITTORIA PERRONE COMPAGNI (eds.), *Nuovi Maestri e Antichi Testi. Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno, Atti del Convegno internazionale di studi (Mantova, 1-3 dicembre 2010) in onore di Cesare Vasoli*, Firenze, Olschki 2012 («*Ingenium*, 17»), 191-222.

FELLINA 2013 = SIMONE FELLINA, «La *De genere dicendi philosophorum* di Giovanni Pico della Mirandola nel recente dibattito storiografico», *Giornale Critico della Filosofia Italiana* XCII (XCIV), s. VII, vol. IX (2013), n. 2, 322-349.

FELLINA (1) 2014 = SIMONE FELLINA, «Francesco Cattani da Diacceto: La filosofia dell'amore e le critiche a Giovanni Pico della Mirandola», *Noctua* I, 1 (2014), 28-65.

FELLINA (2) 2014 = SIMONE FELLINA, *Modelli di Episteme neoplatonica nella Firenze del '400: le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Firenze, Olschki 2014 («*Studi Pichiani*, 17»).

GARIN 1937 = EUGENIO GARIN, *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Firenze, Felice Le Monnier 1937.

GARIN 1942 = EUGENIO GARIN (ed.), *G. Pico della Mirandola. De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, Firenze, Vallecchi 1942 (rist. anast. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Opere*, Torino, Nino Aragno Editore 2004, vol. I, con una premessa di MAURIZIO TORRINI).

GARIN 1966 = EUGENIO GARIN, *Storia della Filosofia Italiana*, Torino, Einaudi, 1966 («Piccola biblioteca Einaudi, 80»), 3 voll.

GARIN 1994 = EUGENIO GARIN, *L'Umanesimo Italiano, Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Laterza, 1994⁴ («Economica Laterza, 30») (Ia ed. 1947).

GIBBA 1993 = ALESSANDRA GIBBA, *Francesco de' Vieri known as il Verino Secondo (1524-1591): some literary and philosophical themes in his work*, Dissertation (M. Phil.), University of London (Warburg Institute) 1993.

GIBBA 1994 = ALESSANDRA GIBBA, «Francesco de' Vieri (1524-1591) and his teaching at the University of Pisa», in *History of Universities XIV* (1995-1996), 143-155.

GILLY 2012 = CARLOS GILLY, *Theodor Zwinger e la crisi culturale della seconda metà del Cinquecento*, 2012, <http://www.saavedrafajardo.org/Archivos/LIBROS/Libro0844.pdf> [01-04-2014].

GILMORE 1965 = MYRON P.GILMORE, *More's Translation of Gianfrancesco Pico's Biography*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo. Convegno Internazionale (Mirandola 15-18 Settembre 1963)*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 1965, vol. II, 301-4.

GRENDLER 2002 = PAUL F.GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press 2002.

HANKINS 1990 = JAMES HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden, Brill 1990 («Columbia Studies in the Cassical Tradition, XVII,1»).

HANKINS 2001 = JAMES HANKINS, «The Invention of the Platonic Academy of Florence», *Rinascimento* s. II, XLI (2001), 3-38.

HANKINS 2005 = JAMES HANKINS, «Marsilio Ficino on 'reminiscentia' and the Transmigration of Souls», *Rinascimento* II s., XLV (2005), 3-17.

KRAYE 2002 = JILL KRAYE, «Ficino in the firing line: a Renaissance Neoplatonist and his critics», in MICHAEL J.B. ALLEN, VALERY REES, MARTIN DAVIES (eds.), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, Leiden, Brill 2002, 377-397.

KRISTELLER 1984 = PAUL O. KRISTELLER, «Lay Religious Traditions and Florentine Platonism», in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1984, vol. I, 99-122.

MARCEL 1958 = RAYMOND MARCEL, *Marsile Ficin*, Paris, Les Belles Lettres 1958.

MASKELL 1975 = DAVID MASKELL, «Robert Gaguin and Thomas More translators of Pico della Mirandola», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* XXXVII, 1 (1975), 63-68.

MATTEOLI 2010 = SARA MATTEOLI (ed.), *Iacobi Mazzonii In universam Platonis et Aristotelis philosophiam Praeludia, sive de Comparatione Platonis et Aristotelis*, introduzione di ANNA DE PACE, Napoli, D'Auria 2010 («Storie e testi, 19»).

MATTON 1986 = SYLVAIN MATTON (ed.), *Francisci Catanei Diacetii De pulchro libri III. Accedunt opuscula inedita et dispersa necnon testimonia quaedam ad eundem pertinentia*, Pisa, Scuola Normale Superiore di Pisa 1986 («Nuova collezione di testi umanistici inediti o rari, 18»).

MOHLER 1927 = LUDWIG MOHLER (ed.), *Bessarionis In calumniatorem Platonis libri IV*, Neudruk der Ausgabe Padeborn 1927 (rist. Padeborn, Ferdinand Schöningh 1967).

NICCOLI 1987 = SANDRA NICCOLI (ed.), *Marsilio Ficino. El libro dell'amore*, Firenze, Olschki 1987

OGREN 2009 = BRIAN OGREN, *Renaissance and Rebirth. Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, Leiden, Brill 2009 («Studies in Jewish History and Culture» 24»).

OLDRINI 1997 = GUIDO OLDRINI, *La disputa del metodo nel Rinascimento. Indagini su Ramo e sul ramismo*, Firenze, Le Lettere 1997 («Giornale critico della filosofia italiana. Quaderni, 5»)

PARKS 1976 = GEORGE B. PARKS, «Pico della Mirandola in Tudor Translation», in E. P. Mahoney (ed.), *Philosophy and Humanism. Renaissance Essays in Honor of Paul Oskar Kristeller*, Leiden, Brill 1976, 352-369.

PIGNATTI 2010-2011 = FRANCO PIGNATTI, «Per Francesco de' Vieri, detto il Verino Primo. Con uno sconosciuto epitafio latino di Agnolo Firenzuola», *Schede Umanistiche XXIV-XXV* (2010-2011), 143-177.

PINTAUDI 1976 = ROSARIO PINTAUDI, «Il Platone di Francesco Verino secondo», *Rinascimento* s. II, XVI (1976), 241-249.

PLAISANCE 2004 = MICHEL PLAISANCE, *L'Accademia e il suo principe. Cultura e politica a Firenze al tempo di Cosimo I e di Francesco de' Medici*, Roma, Vecchiarelli Editore 2004.

PROCACCIOLI 2001 = PAOLO PROCACCIOLI (ed.), *Cristoforo Landino. Comento sopra la Comedia*, Roma, Salerno Editrice 2001.

REVERDIN 1956 = OLIVIER REVERDIN, «Le "Platon" d'Henri Estienne», *Museum Helveticum* XIII (1956), 239-250.

SCHMITT 1976 = CHARLES B. SCHMITT, «Girolamo Borro's *Multae sunt nostrarum ignoracionum causae* (Ms. Vat. Ross. 1009)», in EDWARD P. MAHONEY (ed.), *Philosophy and Humanism: Renaissance Essays in honor of Paul Oskar Kristeller*, Leiden, Brill 1976, 462-476.

STEELE 1920 = ROBERT STEELE (ed.), *Secretum secretorum cum glossis et notulis / Tractatus brevis et utilis ad declarandum quedam obscure dicta FRATRIS ROGERI / accedunt versio anglicana ex arabico edita per A. S. FULTON, Oxonii, e typographeo clarendoniano, 1920.*

TIGERSTEDT 1974 = EUGÈNE N. TIGERSTEDT, *The decline and fall of the Neoplatonic interpretation of Plato: an outline and some observations*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica 1974 («Commentationes humanarum litterarum, 52»).

VASOLI 1968 = CESARE VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo: "invenzione" e "metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano, Feltrinelli 1968.

VASOLI 2001 = CESARE VASOLI, «Platone allo Studio Fiorentino-Pisano», *Rinascimento* s. II, XLI (2001), 39-69.

VERDE 1973 = ARMANDO F. VERDE, *Lo studio fiorentino (1473-1503). Ricerche e Documenti, II: Docenti-dottorati*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 1973.

VERDE 1983 = ARMANDO F. VERDE, «Il "Parere" del 1587 di Francesco Verino sullo Studio pisano», in *Firenze e la Toscana dei Medici nell'Europa del '500* (Atti del Colloquio Internazionale. Firenze 9-14 giugno 1980), Firenze, Olschki 1983 («Biblioteca di storia toscana moderna e contemporanea. Studi e documenti, 26»), vol. I, 72-94.

VITALE 2011 = ERRICO VITALE (ed.), *Marsilio Ficino, Teologia Platonica*, Milano, Bompiani 2011 («Il Pensiero Occidentale»).

WARD 1960 = GILBERT N. WARD, *Renaissance concepts of method*, New York, Columbia University Press 1960

WEISS 1965 = ROBERT WEISS, «Pico e l'Inghilterra», in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo. Convegno Internazionale (Mirandola 15-18 Settembre 1963)*, Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 1965, vol. I, 143-158.