

MARIA VITTORIA COMACCHI

*Metafore d'amore tra filosofia della natura e filosofia pichiana nei Dialoghi d'amore di Yebudab
Abarbanel (Leone Ebreo)*

In

Letteratura e Scienze

Atti delle sessioni parallele del XXIII Congresso dell'ADI (Associazione degli Italianisti)

Pisa, 12-14 settembre 2019

a cura di Alberto Casadei, Francesca Fedi, Annalisa Nacinovich, Andrea Torre

Roma, Adi editore 2021

Isbn: 978-88-907905-7-7

Come citare:

<https://www.italianisti.it/pubblicazioni/atti-di-congresso/letteratura-e-scienze>

[data consultazione: gg/mm/aaaa]

MARIA VITTORIA COMACCHI

Metafore d'amore tra filosofia della natura e filosofia pichiana nei Dialoghi d'amore di Yehudah Abarbanel (Leone Ebreo)

Il presente contributo chiarisce l'intreccio che Yehudah Abarbanel, meglio noto come Leone Ebreo, elabora tra filosofia della natura e filosofia d'amore nella sua argomentazione sul ruolo dell'amore nell'universo. In questo studio, si ripercorrono in particolare alcune delle descrizioni astrologiche contenute nel secondo dialogo dei Dialoghi d'amore (1535) per dimostrare come Yehudah, attraverso il linguaggio e le teorie proprie della filosofia naturale, nel cui campo ricade l'astrologia, faccia dell'amore un principio naturale e unificatore di tutto l'universo. Lo studio si concentra quindi, in un primo momento, sulla descrizione che Yehudah traccia delle corrispondenze amorose tra gli enti dell'ordine celeste e quelli dell'ordine sublunare e, in un secondo, sull'amore negli enti irrazionali. Al contempo, nell'analizzare due metafore a cui Yehudah ricorre per descrivere gli amori negli enti irrazionali, questo studio prova che Yehudah conosceva il Commento sopra una canzone di Girolamo Benivieni di Giovanni Pico della Mirandola, interrogandosi infine sul ruolo delle fonti umanistiche nella stesura dei Dialoghi d'amore.

I Dialoghi d'amore *tra letteratura d'amore e filosofia della natura*

I *Dialoghi d'amore* di Yehudah Abarbanel, meglio noto come Leone Ebreo, stampati nel 1535 a Roma per i tipi di Antonio Blado d'Asola,¹ sono un dialogo filosofico, scandito in tre giornate, tra due personaggi, Filone e Sofia, rispettivamente maestro e amante il primo, allieva e amata la seconda. Il testo è stato non solo oggetto di analisi filosofica e storico-filosofica, ma anche materia di studio filologico, in relazione, in particolare, alla *vexata quaestio* della lingua originale dei *Dialoghi* e alla ricostruzione della genesi redazionale del terzo dialogo.² L'opera di Yehudah conobbe inoltre un notevole successo tanto in Italia quanto oltralpe, contribuendo, accanto a un nome come quello di Francesco Cattani da Diacceto,³ alla diffusione degli ideali filosofici neoplatonici, in particolare di

¹ Sull'*editio princeps* e il suo 'misterioso' editore Mariano Lenzi, cfr. J. NELSON NOVOA, *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, «Hispania Judaica Bulletin», v (2007), 271-282 e IDEM, *Mariano Lenzi: Sienese Editor of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, «Bruniana e Campanelliana», XIV (2008), 2, 477-493. Qui è doveroso ricordare l'edizione del solo secondo dialogo, dal titolo *Libro de l'amore divino et humano*, curata dal letterato abruzzese Leonardo Marso d'Avezzano e dedicata da quest'ultimo a Bernardino Silverio Piccolomini d'Aragona, stampata per i tipi di Benedetto Giunti nello stesso anno dell'*editio princeps*. Su questa interessante edizione parziale, si veda, in particolare, E.O. BELLINOTTO, *Un nuevo documento sobre los Dialoghi d'amore de Leone Ebreo*, «Arquivos do Centro Cultural Português», VII (1973), 399-409; J. NELSON NOVOA, *Benedetto Giunti: the Likely Editor of the First Known Partial Edition of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, «Cadernos de Estudos Sefarditas», VIII (2008), 159-168; IDEM, *New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore...*; IDEM, *A publicação dos Diálogos de Amor de Leão Hebreu no contexto romano da primeira metade do século XVI*, «Cadernos de Estudos Sefarditas», VI (2006), 55-74; e IDEM, *La pubblicazione dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo e l'Umanesimo dell'Italia meridionale*, «Itinerari di studi storici», XX-XXI (2006-2007), 1, 213-230.

² Le due questioni risultano in un certo modo connesse. La storia dei manoscritti del terzo dialogo possono infatti aiutare a fare chiarezza sulla lingua originale dei *Dialoghi*, che si può ritenere essere il volgare italiano. Sulla genesi redazionale dei *Dialoghi* e la sua lingua originale cfr. anche C. DIONISOTTI, *Appunti su Leone Ebreo*, «Italia medioevale e umanistica», II (1959), 409-428; P. TROVATO, *Con ogni diligenza corretto: la stampa e le revisioni editoriali dei testi letterari italiani (1470-1570)*, Bologna, Il Mulino, 1991, 191-208; B. GARVIN, *The Language of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, «Italia: Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la letteratura degli ebrei in Italia», XIII-XV (2001), 181-210; e J. NELSON NOVOA, *Appunti sulla genesi redazionale dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo alla luce della critica testuale attuale e la tradizione manoscritta del suo terzo dialogo*, «Quaderni d'italianistica», XXX (2009), 1, 45-66.

³ Sul ruolo giocato da Francesco Cattani da Diacceto nella diffusione del neoplatonismo ficiniano nel Cinquecento, cfr. P.O. KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, in Idem, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1956, I, 287-336.

quelli ficiniani, tra il pubblico colto e letterato lungo tutto il Cinquecento.⁴ I *Dialoghi d'amore* sembrano infatti aver rappresentato un punto di riferimento quantomeno contenutistico per la «fioritura dei trattati d'amore nella società letteraria e cortigianesca del Rinascimento».⁵ Esemplificativo, ad esempio, è il giudizio dell'opera che offre Tullia d'Aragona nel suo *De l'infinità d'amore*. Qui, la poetessa non esita infatti a far dire al personaggio di Benedetto Varchi che quanto scrisse Yehudah sull'amore e 'come' lo scrisse rimane insuperabile: «Io dico che molti hanno scritto di amore, e molto, e chi dottamente, e chi leggiadramente; e chi l'uno, e l'altro; ma io prepongo Filone [*Leone Ebreo*] a tutti [...]».⁶

L'opera di Yehudah arriva a essere conosciuta anche nella Germania di fine settecento. Friedrich Schiller descrive l'opera a Johann Wolfgang Goethe in una delle lettere del loro fitto epistolario. Il 7 aprile 1797, Schiller informa l'amico di essersi imbattuto, tra alcuni libri cabalistici e astrologici, anche nella traduzione latina dei *Dialoghi*, trovandoli oltre che piacevoli a leggersi un'utile fonte a cui attingere per scrivere d'astrologia e mitologia anche in poesia:⁷

ho trovato anche certi *Dialoghi sull'amore*, tradotti dall'ebraico in latino, che non solo mi hanno divertito, ma mi hanno anche molto incoraggiato nelle mie conoscenze astrologiche. Il miscuglio di cose chimiche, mitologiche e astrologiche è stato qui portato avanti in grande ed è stato veramente dispiegato per uso poetico.⁸

⁴ Sulla diffusione dei *Dialoghi d'amore* negli ambienti intellettuali francesi, cfr. U. KÖPPEN, *Die Dialoghi d'amore des Leone Ebreo in ihren französischen Übersetzungen: Buchgeschichte, Übersetzungstheorie und Übersetzungspraxis im 16. Jahrhundert*, Bonn, Bouvier, 1979 e la tesi di dottorato di M. MARINO, *Leone Abravanel e la seduzione dell'intellettualità femminile: la ricezione dei Dialoghi d'amore in Italia e in Francia attraverso il dibattito dei cenacoli umanisti del Cinquecento*, Tesi di dottorato, Università degli Studi di Genova, a.a. 2005-2006. Sulla ricezione spagnola, cfr. invece J. NELSON NOVOA, *Los Diálogos de amor de León Hebreo en el marco sociocultural sefardí del siglo XVI*, Lisboa, Catedra de Estudos Sefarditas "Alberto Benveniste" da Universidade de Lisboa, 2006. Ricordo anche l'intervento di Giuseppe Veltri sul successo dell'opera di Yehudah tra i letterati cristiani piuttosto che tra i filosofi: cfr. G. VELTRI, *Renaissance Philosophy in Jewish Garb*, Leiden-Boston, Brill, 2009, 60-72. Per la ricezione ebraica, cfr. A. GUIDI, *Amour et Sagesse. Les Dialogues d'amour de Juda Abravanel dans la tradition salomonienne*, Leiden-Boston, Brill, 34-42 e ancora J. NELSON NOVOA, *An Aljamiado Version of Judah Abravanel's Dialoghi d'amore*, «Materia giudaica», VIII (2003), 2, 311-327 e IDEM, *Glosse ebraiche in un manoscritto contenente il terzo dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, «La Rassegna Mensile di Israel», LXXIII (2007), 3, 29-46. Per la ricezione tra *conversos*, cfr. A.W. HUGHES, *The Reception of Yehudah Abravanel among Conversos in the 17th Century: A Case Study of Abraham Kohen de Herrera*, «Bruniana & Campanelliana», XIV (2008), 2, 461-475. Mi permetto di rimandare anche ad alcune mie considerazioni circa motivi, differenze e similitudini nella ricezione cristiana dei *Dialoghi* e in una primissima ricezione ebraica non dei *Dialoghi* in sé, ma del progetto filosofico di Yehudah: cfr. M.V. COMACCHI, «Basta credere fermamente quel che la ragione non reprovava»: la renovatio ficiniana in un passo sulla creazione dei *Dialoghi d'amore di Yehudah Abarbanel*, «Rivista di Storia della Filosofia», LXXV (2020), 3, 381-407.

⁵ G. SAIITA, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, Bologna, C. Zuffi, 1950, II, 79.

⁶ T. D'ARAGONA, *Della infinità d'amore: dialogo di Tullia d'Aragona; colla vita dell'autrice scritta da Alessandro Zilioli*, Milano, G. Daelli, 1864, 64-65. Il nome tra parentesi è mio. L'edizione originale dell'opera, *Dialogo della signora Tullia D'Aragona della infinità di amore*, fu stampata a Venezia per i tipi Gabriel Giolito de' Ferrari nel 1547.

⁷ Schiller dovette leggere l'opera di Yehudah nella traduzione latina originariamente pubblicata nel 1587 nel primo tomo di una raccolta di scritti cabalistici e filosofici cristiani ed ebraici, l'*Artis Cabalisticæ* di Johannes Pistorius. Si noti che Schiller ritiene che il testo sia stato originariamente scritto in ebraico.

⁸ Riporto qui la mia traduzione del passo delle lettera citato in G. GEBHARDT, *Einleitung. Vom Leben und von Werk Leone Ebreos*, in LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore. Hebraeische Gedichte. Herausgegeben mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones. Bibliographie, Register zu den Dialoghi, Übertragung der hebraeischen Texte, Regesten, Urkunden und Anmerkungen*, a cura di Carl Gebhardt, Heidelberg-London-Paris-Amsterdam, Winter Universitätsbuchhandlung-Oxford University Press-Les Presses Universitaires-Menno Hertzberger, 1929, 107-108: «habe ich auch einen, Dialogen über die Liebe», aus dem Hebräischen ins Lateinische übersetzt, gefunden, der mich nicht nur sehr belustigt, sondern auch in meinen astrologischen Kenntnissen viel weiter gefördert hat.

Non stupisce il commento di Schiller che, nell'opera di Yehudah, rintracciava elementi chimici, mitologici e astrologici. È certo infatti che Yehudah stabilisca una connessione tra astrologia e mitologia, sviluppando una sorta di 'astromitologia' con cui, spesso attraverso un'ermeneutica del mito greco-latino⁹ e di quello platonico, nonché attraverso l'esegesi biblica, propone ai suoi lettori tanto concezioni e teorie filosofico-teologiche quanto le sue opinioni in materia di filosofia della natura.

In questo contributo si ripercorrono alcune delle descrizioni astrali comprese nel secondo dialogo dei *Dialoghi d'amore*, dove la trattazione astrologica appare maggiormente concentrata. Si intende dimostrare come Yehudah, attraverso il linguaggio e le teorie propri della filosofia naturale, nel cui campo ricade l'astrologia stessa secondo l'autore dei *Dialoghi*, faccia dell'amore un principio naturale e unificatore del cosmo, stabilendo connessioni tra le sfere celesti e il mondo sublunare. Lo studio prosegue focalizzandosi sull'ordine sublunare e, in particolare, sugli amori o desideri degli enti irrazionali, che parrebbero esclusi dalla possibilità di amare. Qui il presente studio comprova la conoscenza da parte di Yehudah del *Commento sopra una canzone di Girolamo Benivieni* di Giovanni Pico analizzando l'utilizzo che Yehudah fa di due metafore pichiane nei suoi *Dialoghi* per descrivere tali amori. Scopo del contributo è quello di dimostrare l'intreccio tra filosofia della natura e filosofia d'amore nel momento in cui l'autore dei *Dialoghi* deve dimostrare il ruolo dell'amore nell'universo. Al contempo, questo studio rivela l'importanza di una fonte umanistica, in questo caso, appunto, del *Commento* di Pico, per la costruzione di una specifica argomentazione dei *Dialoghi*.

Corrispondenze astrologiche e corrispondenze d'amore

L'astrologia è definita nel corso dei *Dialoghi* come una scienza, cioè un sapere relativo alla natura, al pari dell'aritmetica, la scienza del numero assoluto, della musica, cioè la scienza «di numero di voci»,¹⁰ e della geometria, attraverso cui si conosce «di misura assoluta»¹¹ tutto ciò che ha «movimento,

Die Vermischung der chemischen, mythologischen und astrologischen Dinge ist hier recht ins Große getrieben und liegt wirklich zum poetischen Gebrauche da».

⁹ Yehudah riporta alcuni miti greco-latini traendoli dalle *Genealogiae deorum gentilium* di Boccaccio. Il mito classico greco-latino, similmente a quello platonico, è chiaramente riletto da Yehudah attraverso le fonti umanistiche e neoplatoniche fiorentine, tra cui, in particolare, Marsilio Ficino. Su Yehudah lettore di Boccaccio, cfr. J. VILĀ-CHĀ, Amor Intellectualis? Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the Intelligibility of Love, Braga, Publicações da la Faculdade de Filosofia de Braga, 2006, 343-399; J. NELSON NOVOA, Leone Ebreo's Appropriation of Boccaccio's De genealogia deorum gentilium, in K. Eisenbichler (a cura di) *Renaissance Medievalisms*, Toronto, Centre for Reformation and Renaissance Studies, 2009, 75-92; B. OGREN, *The Beginning of the World in Renaissance Jewish Thought*, Leiden-Boston, Brill, 2016, 153-159, e J.K. COLEMAN, *Boccaccio's Demogorgon and Renaissance Platonism*, «Italian Studies», LXXIV (2019), 1, 1-9. Sull'influenza ficiniana nell'interpretazione che Yehudah dà di questi miti ripresi da Boccaccio con i relativi nessi astrologici e, in particolare, sull'influenza del commento di Ficino al *Fedro* di Platone (*In Phaedrum Commentaria* nell'edizione del 1496 dei *Commentaria in Platonem* di Ficino), mi permetto di rimandare a un mio recente articolo: M.V. COMACCHI, *Yehudah Abarbanel's Astromythology: in the Footsteps of Marsilio Ficino's prisca theologia*, «Bruniana & Campanelliana», XXVI (2020), 2, 437-452. Sulla unicità nell'utilizzo dei miti greco-latini rispetto ad altri filosofi e intellettuali ebrei del tempo, cfr. S. GERSHENZON, *Myth and Scripture: The Dialoghi d'amore of Leone Ebreo*, in S. Sabar-S. Fine-W.M. Kramer (a cura di), *A Crown for a King: Studies in Jewish Art, History, and Archaeology in Memory of Stephen S. Kayser*, Berkeley-Jerusalem, Judah L. Magnes Museum-Gefen Publishing House, 2000, 125-145.

¹⁰ LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore*, a cura di D. Giovannozzi, Roma-Bari, Laterza, 2008, 39.

¹¹ *Ibidem*.

mutazione o alterazione». ¹² L'astrologia è infatti la scienza «de la misura de' corpi celesti e suoi movimenti». ¹³ Pur passando attraverso la veste del mito, la speculazione astrologica di Yehudah è di stampo naturalistico e l'intento dell'autore dei *Dialoghi* sembra quello infatti di giustificare e avvalorare questo sapere non solo perché privato delle dottrine congiunzionistiche e perché definito come 'pura' scienza dei fenomeni naturali celesti, ma anche e soprattutto in virtù di una sua origine antica. ¹⁴

Nella descrizione naturalistica dei movimenti degli astri, Yehudah traccia gli influssi puramente fisici da essi esercitati sul mondo sublunare. Riducendo le forze astrali a influenze fisiche, organiche, Yehudah può quindi strappare definitivamente la scienza astrologica ad ogni possibile accusa di determinismo. Yehudah costruisce la sua argomentazione accennando ad alcune pratiche e tecniche astrologiche, in particolare di stampo genetliaco e proprie della melotesia, ¹⁵ che gli permettono di spiegare il funzionamento del corpo umano e la complessione umorale. Nel secondo dialogo, dove si concentra la trattazione astrologica, vengono quindi presentate da Filone a Sofia da un lato i diversi temperamenti umani, campo dello studio genetliaco, e dall'altro corrispondenze e interrelazioni tra le parti dell'organismo umano e gli astri, ambito invece della melotesia. In questo contesto, Yehudah sviluppa così, riprendendo i temi di una lunga tradizione, ¹⁶ la sua personale prospettiva delle corrispondenze tra uomo e cosmo.

Yehudah fissa quindi la prima analogia tra la generazione del seme del Cielo, cioè la pioggia, che avviene tramite i movimenti dei pianeti, e la produzione dello sperma nel sesso maschile, che è il risultato, secondo Yehudah, del movimento di alcuni organi analoghi a quei corpi celesti impegnati nella formazione del seme del Cielo: «Tutt'il Cielo il produce col suo continuo moto, sì come tutto il corpo de l'uomo in comune produce il sperma». ¹⁷ Analogamente, secondo l'autore dei *Dialoghi*, la Terra riceve il seme del Cielo, così come la donna quello dell'uomo: «Non vedi tu che non si continuaria una così somma diligenza [...] se non per un ferventissimo e finissimo amore che 'l Cielo, come proprio uomo generante, ha a la Terra e agli altri elementi e ad essa prima materia in comune,

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Sull'approccio naturalistico all'astrologia nei *Dialoghi d'amore* cfr. A. GUIDI, *L'astrologia nei Dialoghi d'amore*, in O. Pompeo Faracovi (a cura di), *Nella luce degli astri. L'astrologia nella cultura del Rinascimento*, Sarzana, Agorà, 2004, 51-62. Per l'affermazione della validità dell'astrologia come scienza in virtù del suo esser parte di un'antica sapienza, una *prisca theologia*, cfr. M.V. COMACCHI, *Yehudah Abarbanel's Astromythology: in the Footsteps of Marsilio Ficino's prisca theologia...*, 445-452.

¹⁵ L'astrologia genetliaca era propriamente quella addetta alla formulazione degli oroscopi individuali, relativi alla disposizione degli astri al momento della nascita. Tale conoscenza avrebbe permesso secondo gli antichi, ma ancora nel Rinascimento, di conoscere l'origine e la causa di un certo temperamento o carattere piuttosto che un altro nel singolo individuo. La melotesia, planetaria o zodiacale, era invece considerata la disciplina che regolava la conoscenza dei rapporti tra astri e le varie parti dei corpi. Per una panoramica sull'astrologia nella cultura occidentale, cfr. O. POMPEO FARACOVI, *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Venezia, Marsilio, 1996; mentre per il Rinascimento, cfr. B. DOOLEY, *A Companion to Astrology in the Renaissance*, Leiden-Boston, Brill, 2014.

¹⁶ Per una panoramica di questo tema nella storia della filosofia occidentale dal mondo greco-romano fino alle più recenti teorie novecentesche, cfr. G.P. CONGER, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*, New York, Columbia University Press, 1922. Sull'astrologia e la corrispondenza tra macrocosmo e microcosmo, cfr. A.F. TITLEY, *The macrocosm and the microcosm in medieval alchemy*, «Ambix», I (1937), 67-69. Sull'analogia tra microcosmo e macrocosmo nel mondo intellettuale islamico ed ebraico, cfr. A. ALTMANN, *The Delphic Maxim in Medieval Islam and Judaism*, in Idem (a cura di), *Biblical and Other Studies*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1963, 196-232: 213-222.

¹⁷ LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore...*, 78.

come a propria donna de la qual sia innamorato o ver maritato con lei?». ¹⁸ A questa analogia, segue la spiegazione che vede corrispondere quegli stessi sette pianeti impegnati «ne la generazione di questo seme» ¹⁹ ai sette ‘busi’ della testa, che servono a sentire e conoscere, cioè i due occhi, le due orecchie, le due narici del naso e la lingua, in virtù del fatto «che questi sette membri de la cognizione corrispondono ne l’uomo a quelli sette de la generazione», ²⁰ ovvero che la cognizione altro non è se non una generazione ma di origine intellettuale.

Infine Yehudah specifica, a dimostrazione che l’essere umano è stato legittimamente chiamato dai Greci microcosmo, che le analogie tra gli uomini e l’universo non si limitano a quelle tra uomo e mondo celeste. L’uomo infatti ha ‘riprodotto’ in sé anche il mondo della generazione sublunare e l’ordine superiore intellettuale. il mondo intellettuale: «Tutti questi tre mondi e’ quali hai espliciti, generabile, celeste e intellettuale, si contengono ne l’uomo come in microcosmos; e si truovono in lui non solamente diversi in virtù e operazione, ma ancor divisi per membri, parte e luoghi del corpo umano». ²¹ In particolare, gli essere umani possiedono degli strumenti intellettivi che ne fanno il ‘simulacro’ del mondo «spirituale e angelico, o ver divino». ²² Dopo aver proposto ulteriori analogie tra la parte inferiore del corpo «la cintura, che si chiama diafragma, fin basso a le gambe» ²³ e il mondo sublunare o corruttibile e tra la parte superiore del busto «fin alle canne de la gola» ²⁴ e il mondo celeste, Yehudah fa infatti della testa «simulacro del mondo spirituale», ²⁵ attraverso cui Yehudah introduce una distinzione tra intelletto possibile e intelletto attualizzato nell’uomo. ²⁶

L’universo dunque appare come un tutto organico, in cui le operazioni che si svolgono nelle sfere celesti analogamente si attuano nel mondo sublunare e in cui le virtù operative intellettuali umane rispecchiano quelle degli ordini spirituali di anima del mondo, creature angeliche e Dio. Nella visione organicistica dell’universo come un ‘grande animale’, ogni parte appare interconnessa l’una all’altra in virtù della vita, che è moto e generazione e che scorre in ognuna di esse. Quindi, per Yehudah, in un universo che si configura come un uno-tutto non solo non è possibile trovare «parte alcuna che non sia viva e intelligente come tutto lui», ²⁷ ma anche una parte che non sia ‘eroticamente’ connessa all’altra. Yehudah legge infatti questi nessi o corrispondenze reciproche come inclinazioni d’amore, che diventa quindi, come specifica a conclusione del secondo dialogo, principio unificatore dell’universo tutto:

Però che tanto il mondo e le sue cose hanno essere, quanto egli è tutto unito e collegato con tutte le sue cose a modo di membra d’uno individuo: altrimenti la divisione sarebbe cagione de la sua totale perdizione; e siccome niuna cosa non fa unire l’universo con tutte le sue diverse cose se non l’amore, séguita che esso amore è causa de l’essere del mondo e di tutte le sue cose. ²⁸

¹⁸ Ivi, 80.

¹⁹ Ivi, 78.

²⁰ Ivi, 81.

²¹ Ivi, 87.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Ivi, 88.

²⁵ Ivi, 89.

²⁶ Cfr. *ibidem*.

²⁷ Ivi, 158.

²⁸ Ivi, 159.

Si spiega così come la trattazione astrologica o astromitologica, laddove è intesa da Yehudah come la scienza dei movimenti dei cieli e quindi dei loro influssi fisici sul mondo sublunare, non sia affatto secondaria per l'economia del secondo dialogo teso a rispondere alla domanda cosa sia la comunità e universalità d'amore, che appare specificata in apertura alla seconda giornata da Filone stesso: «Se vuoi che parliamo del nascimento d'amore, bisognerà, in questa presente confabulazione, prima dirti de la comunità del suo essere e de la sua ampla universalità; e un'altra volta poi parleremo del suo nascimento».²⁹ Da un lato, infatti, lo studio degli astri permette di conoscere «la corrispondenza e la concordanza de li moti de' corpi celesti»³⁰ che «procede da vera amicizia o da ver amore»,³¹ come Filone dimostra a Sofia attraverso una lunga speculazione astromitologica che segue alle pagine qui finora analizzate. Dall'altro però, in virtù, in particolare, delle accennate teorie della genetiaca e della melotesia, è possibile per Yehudah fare degli influssi astrali nel mondo sublunare la dimostrazione stessa dell'amore che «gli corpi celesti [...] hanno a le cose del mondo inferiore»³² e viceversa, «poi che son tutte parti d'un corpo corrispondenti a una integrità e perfezione».³³ È il caso, ad esempio, del «reciproco amore del Cielo e de la Terra, come uomo e donna».³⁴ Una questione, qui, però si solleva: nel momento in cui Yehudah introduce i vocaboli di amore o desiderio o amicizia in relazione ai corpi, siano quelli astrali o quelli del mondo sublunare, la descrizione delle loro corrispondenze e connessioni sembra non appartenere più alla dimensione della filosofia naturale, ma a una dimensione propriamente umana, trascendendo i reami della pura fisiologia, ancora presente nella descrizione della produzione del seme celeste e di quello maschile. Cosa significa dunque che dei corpi amano o desiderano?

Metafore pichiane tra filosofia della natura e filosofia d'amore

A ben vedere, Yehudah non abbandona mai, nel secondo dialogo dei *Dialoghi d'amore*, il linguaggio della filosofia naturale nel descrivere l'amore tra 'corpi'. L'amore o l'amicizia diventano un principio naturale di armonia: «Alcuni chiamano questa amicizia armonia, musica e concordanza».³⁵ Maggiormente eccellenti sono le virtù di un ente e quindi maggiore è la realizzazione della propria essenza, maggiori risultano anche la sua proporzione e l'armonia o, in altre parole, l'amore di questo rispetto alle altre parti dell'universo. In questo, i corpi celesti appaiono superiori a quelli del mondo sublunare e per questo migliori sono anche la loro reciproca armonia e il loro afflato nel donarsi agli enti inferiori: «Ne li corpi celesti e ne le cose intellettuali non si truova manco amore che negl'inferiori, anzi più eminente e di maggior eccellenza».³⁶ Come spiegherà ancora nel terzo dialogo, i corpi celesti hanno infatti una maggiore bellezza formale di quelli inferiori, ossia partecipano maggiormente in

²⁹ Ivi, 60.

³⁰ Ivi, 91.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

³³ Ivi, 90.

³⁴ Ivi, 91.

³⁵ Ivi, 76.

³⁶ Ivi, 77.

Dio. Per questo, non sono soggetti alla normale degenerazione dei corpi del mondo sublunare e si dissolvono nella loro materialità, secondo gli antichi astrologi, solo dopo sette cicli cosmici.³⁷

Eppure, nel primo dialogo, interamente dedicato alle definizioni di amore e desiderio, Yehudah aveva affermato l'inestricabile connessione tra conoscenza e amore: «nissuna cosa si potria amare, se prima sotto spezie di buona non si conoscesse; e nissuna cosa cade in nostro conoscimento, se prima effettivamente non si truova in essere».³⁸ Aveva quindi definito l'amore come «desiderio di godere con unione la cosa conosciuta come buona».³⁹ Tanto che non stupisce che Sofia chieda a Filone, proprio poco dopo l'inizio del secondo dialogo: «Come può amare chi non conosce?».⁴⁰ La sua domanda sembra quindi presupporre che se si può parlare d'amore nei e tra i corpi fisici, è in qualche modo necessario che anche la più bassa forma appetitiva o desiderativa si fondi su una qualche forma di conoscenza. La questione in realtà non si pone in relazione ai corpi celesti, in quanto questi sono 'prossimi' al divino e quindi 'formalmente' eccellenti. Il problema si solleva piuttosto per i corpi del mondo sublunare, ovvero per gli enti irrazionali, cioè in coloro che non sono dotati delle facoltà superiori dell'uomo, cioè dell'intelletto, un principio divino di cui l'uomo è stato partecipato da Dio.

La questione dell'amore negli esseri irrazionali permette quindi a Yehudah di affrontare la partecipazione formale di tutto il creato e al contempo di distinguere diversi gradi di conoscere e quindi di amare. Secondo Yehudah esistono infatti un conoscimento naturale e quindi un amore naturale, un conoscimento sensitivo e perciò un amore sensitivo e, infine, un conoscimento razionale e volontario e un corrispettivo amore razionale e volontario. La conoscenza e l'appetito naturali sono quelli che sono propri degli enti irrazionali come le sostanze inerti, le piante, gli elementi e la Materia Prima, mentre il conoscere e il desiderio sensitivi pertengono, secondo Yehudah, agli animali:

Il natural conoscimento, appetito o amore, è quel che si truova ne li corpi non sensitivi, come son gli elementi e li corpi misti degli elementi insensibili, come li metalli e spezie di pietre e ancor le piante, erbe o ver arbori; che tutti questi hanno conoscimento natural del suo fine e inclinazion naturale a quello: la qual inclinazione li muove a quel fine, come li corpi gravi di discendere al basso e i lievi d'ascendere a l'alto com' a proprio luogo conosciuto e desiato. Questa inclinazione si chiama, ed è veramente, *appetito* e *amor naturale*. Il conoscimento e appetito, o vero amor sensitivo, è quel che si truova negli animali irrazionali, per seguir lor conveniente, fuggendo l'inconveniente: come cercar il cibo, il poto, la temperie, il coito, la quiete e simil cose; che bisogna prima conoscerle, e di poi appetirle o amarle, e appresso seguirle. Ché se l'animale non le conoscesse, non le desiderarebbe né l'amerebbe; e se non l'appetisse, non le seguirebbe per averle; e non avendole, non potria vivere. Ma questo conoscimento non è razionale, né questo appetito o amore è volontario, ché la volontà non sta senza la ragione; ma son opere de la virtù sensitiva. E per questo li diciamo *conoscimento* e *amor sensitivo* o, più propriamente parlando, *appetito*. Il conoscimento e amor razionale e volontario si truova solamente negli uomini, perché proviene ed è amministrato da la ragione; la qual fra tutti i corpi generabili e corruttibili solamente agli uomini è partecipata.⁴¹

³⁷ Sulla teoria dei cicli cosmici nei *Dialoghi d'amore* e il *Mif'alot Elohim del padre*, Yitsh'haq Abarbanel, come fonte di Yehudah, cfr. B. OGREN, *The Beginning of the World in Renaissance Jewish Thought...*, 151-168. Per il contesto in cui essa si inserisce nei *Dialoghi* e con cui è utilizzata per discutere con i suoi contemporanei cristiani, cfr. anche M.V. COMACCHI, «Basta credere fermamente quel che la ragione non reprova»: la *renovatio ficiniana* in un passo sulla creazione dei *Dialoghi d'amore di Yehudah Abarbanel...*, 386-394.

³⁸ LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore...*, 10. Corsivi nell'originale.

³⁹ Ivi, 44.

⁴⁰ Ivi, 66.

⁴¹ LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore...*, 65. Corsivi nell'originale.

In questo contesto Yehudah sposa il principio aristotelico, secondo cui ogni ente tende alla realizzazione della propria essenza, all'idea di amore come conoscenza,⁴² introducendo per gli esseri irrazionali la soluzione dell'anima del mondo, termine medio tra Dio e gli esseri inferiori non dotati di capacità conoscitive. L'anima del mondo è difatti capace di governare le creature irrazionali indirizzandole verso il loro stesso fine, a scopo del loro sostentamento e della loro realizzazione: «sono drizzati da la natura conoscitrice e governatrice di tutte le cose inferiori, o ver de l'anima del mondo, in una retta ed infallibil cognizione de le cose sue naturali, per sustenimento de le sue nature».⁴³ Gli enti irrazionali possono quindi amare ciò che conoscono attraverso e grazie all'anima del mondo, conseguendo così la loro stessa inclinazione. Yehudah, riprende esplicitamente qui una metafora che Pico usa nel suo *Commento sopra una canzone di Girolamo Benivieni* per operare una distinzione tra un desiderio naturale e desiderio conoscitivamente, razionalmente e volontariamente fondato. Yehudah paragona, come Pico, il desiderio degli esseri irrazionali a una saetta che colpisce correttamente il segno non da sola, ma grazie all'abilità e alle conoscenze di colui che tira e orienta la freccia stessa:

E sì come la saetta cerca rettamente il segno, non per sua propria cognizione, ma per la cognizione del saettante dal qual è dirizzata; così questi corpi inferiori cercano il suo proprio luogo e fine, non per lor propria cognizione, ma per la retta cognizione del primo creatore, infusa ne l'anima del mondo e ne l'universal natura de le cose.⁴⁴

Nel *Commento* di Pico infatti leggiamo:

Puossi dividere el desiderio per sua prima divisione in dua specie, in desiderio naturale, e desiderio con cognizione. [...] Questa inclinazione, nelle creature che non hanno cognizione si chiama desiderio naturale, gran testimonio della provvidenza divina da la quale sono queste tale creature al fin suo dirizzate come la sagitta del sagittario al suo bersaglio, el quale non è dalla sagitta cognosciuto, ma da colui che con occhio di sapientissima provvidenza verso quello la muove.⁴⁵

A sua volta, qui Pico ricorre a una metafora tomista del desiderio naturale di conoscere Dio presente nel *respondeo* del secondo articolo (*Secundo quaeritur utrum mundus providentia regatur*) della quinta *quaestio* delle *Quaestiones disputatae de Veritate* di Tommaso d'Aquino:

Sed id quod intellectu caret vel cognitione, non potest directe in finem tendere nisi per aliquam cognitionem ei praestituatur finis et dirigatur in ipsum: unde oportet, cum res naturales cognitione careant, quod praexistat aliquis intellectus qui res naturales in finem ordine ad modum quo sagittator dat sagittae certum motum ut tendat ad determinatum finem; unde sicut percussio quae fit per sagittam non tantum dicitur opus sagittae sed proicientis, ita etiam omne

⁴² Su questa concezione Yehudah dialoga nei suoi *Dialoghi* con i neoplatonici fiorentini. Per la questione dell'amore e della conoscenza in Ficino, ricordo soltanto il classico studio di P.O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze, Le Lettere, 2005. Sulle teorie epistemiche della Firenze del Quattrocento e il concetto d'amore, cfr. anche S. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400: le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Firenze, Olschki, 2014.

⁴³ LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore...*, 65.

⁴⁴ Ivi, 67.

⁴⁵ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento dello illustrissimo signor conte Joanni Pico Mirandolano sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni cittadino fiorentino secondo la mente et opinione de' platonici*, in Idem, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze, Vallecchi Editore, 1942, 490.

opus naturae dicitur a philosophis opus intelligentiae. Et sic oportet quod per providentiam illius intellectus qui ordinem praedictum naturae indidit, mundus gubernetur.⁴⁶

Che Yehudah conoscesse il testo pichiano è confermato da una seconda metafora che l'autore dei *Dialoghi* introduce per elaborare la sua concezione di appetito naturale. Questa seconda immagine, che Yehudah riprende dal *Commento*, è quella del grave che tende verso il centro della Terra. Nel *Commento* leggiamo che il «desiderio naturale è da intendere che, [...] avendo ogni creatura qualche perfezione a sè propria per partecipazione della bontà divina, [...] bisogna che abbia un certo fine, [...] e in quello naturalmente tende, come ogni cosa grave tende al suo centro».⁴⁷ Yehudah inserisce questa rappresentazione pichiana del grave per operare una distinzione tra gli amori negli enti irrazionali che è assente invece in Pico. Pur servendosene per descrivere l'inclinazione naturale come fa Pico, Yehudah impiega la metafora del grave per affermare in più rispetto al Mirandolano che negli enti irrazionali dotati di anima sensitiva, quali gli animali, oltre che al desiderio naturale, si manifesta anche un amore o appetito sensitivo. Analogamente, può dichiarare che anche gli uomini godono non solo dell'amore razionale – gli unici tra le creature del mondo sublunare – ma anche del desiderio sensitivo, come gli animali, in quanto anche gli esseri umani sono dotati di anima sensitiva, e dell'appetito naturale, in quanto provvisti di un corpo regolato dagli umori, al pari degli elementi:

In modo che negli uomini con l'amor razionale volontario si trova ancor l'amore sensitivo di seguir le cose sensibili che convengano a la vita, fuggendo gl'inconvenienti, e si trova ancor in loro l'inclinazion naturale de li corpi insensibili: ché, cascando uno uomo di luogo alto, tenderà naturalmente al basso, come corpo grave; e negli animali si trova ancor questa inclinazion naturale, ché, come corpi gravi, cercano naturalmente il centro de la Terra come luogo suo conosciuto e desiato di sua natura.⁴⁸

È stato spesso detto che Yehudah, seguendo la concezione dell'universo come di un tutto, di cui ciascuna parte deve realizzare la propria perfettibile essenza, sostenga l'esistenza di diverse sfumature erotiche all'interno di un 'circulo amoroso', di chiara ispirazione ficiniana,⁴⁹ che da Dio precede al creato e dal creato nuovamente a Dio. Ciò che però qui ci interessa maggiorante è l'argomentazione, a cui non è stata data sufficiente attenzione negli studi sui *Dialoghi*, che Yehudah sposi l'idea di amore come armonia o concordanza a quello di amore come conoscenza. L'autore dei *Dialoghi* intreccia quindi il piano della fisica aristotelica e della filosofia naturale all'immaginario filosofico d'amore della scuola neoplatonica fiorentina. L'amore, dunque, proprio perché risulta sussumibile sia sotto le categorie naturali di armonia, proporzione e realizzazione della propria essenza sia sotto il concetto di conoscenza, può ricadere al contempo nell'ambito della più 'semplice' filosofia naturale, dell'epistemologia umana e angelica, ma anche della teologia (l'amore di Dio).

⁴⁶ THOMAE DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate*, in Idem, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, t. XXII, vol. I, 2, QQ. 21-29, Roma, ad Sanctae Sabinae, 1970, q. 5, a. 2, 144.

⁴⁷ G. PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento dello illustrissimo signor conte...*, 490.

⁴⁸ LEONE EBREO, *Dialoghi d'amore...*, 65-66.

⁴⁹ Su questo punto, ossia il confronto di Yehudah con Ficino nell'elaborazione del 'circulo amoroso', cfr. S. GERSHENZON, *The circle metaphor on Leone Ebreo's Dialoghi d'amore*, «Daab», XXIV, (1992), 5-17. Sulla circolarità cosmica, cfr. anche G. GUANTI, *Sapienza increata e bellezza nei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo*, «Annali della Facoltà di Lettere e filosofia – Università degli studi di Perugia», XVI (1978/1979), 2, 73-103. Più in generale sulla comunità d'amore, cfr. J. VILĀ-CHĀ, *Amor Intellectualis? Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the Intelligibility of Love...*, 842-868.

L'utilizzo inoltre della fonte pichiana impone di guardare al dialogo intellettuale di Yehudah con i suoi contemporanei cristiani. In particolare, visto che la stesura dei *Dialoghi* sembra porsi non più tardi del 1512,⁵⁰ la conoscenza del *Commento* di Pico da parte di Yehudah spinge a pensare alla possibilità di accesso da parte di quest'ultimo a una versione manoscritta dell'opera del Mirandolano. Pico compose infatti il suo commento alla *Canzona di Benivieni* nel 1486, ma venne pubblicato per la prima volta soltanto nelle sue stesse *Opere* dall'amico Benivieni nel 1519.⁵¹ Come ho già ricordato in altre sedi,⁵² Yehudah non cita mai le sue fonti, eccezion fatta per quelle antiche greche, le medievali ebraiche e l'autorità biblica, ma rilegge queste stesse esplicitamente presenti ed enunciate nel testo sempre attraverso un confronto e un dialogo serrato con le fonti umanistiche e cristiane a lui contemporanee.

⁵⁰ Nel terzo dialogo è riportata una data secondo il calendario ebraico che corrisponde al 1511-1512 del calendario gregoriano. Alcuni manoscritti del terzo dialogo riportano una diversa data corrispondente al 1501-1502. Per questo motivo, ammettendo che Yehudah abbia scritto ordinatamente le tre giornate, e in base alla datazione delle filigrane della copia manoscritta del terzo dialogo collocata nella parte più alta dello *stemma codicum*, la redazione dei *Dialoghi* è collocata non più tardi del 1511-1512: cfr. da J. NELSON NOVOA, *Appunti sulla genesi redazionale dei Dialoghi d'amore di Leone Ebreo alla luce della critica testuale attuale e la tradizione manoscritta del suo terzo dialogo...*, 45-66 e B. GARVIN, *The Language of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore...*, 181-210.

⁵¹ Si tratta di G. BENIVIENI, *Opere di Hieronymo Benivieni*, Firenze, per li heredi di Filippo di Giunta, 1519. Sappiamo dalla prefazione di Biagio Buonaccorsi che uno dei motivi che spinse infine Benivieni a pubblicare il *Commento* di Giovanni Pico fu proprio l'esistenza di diverse copie manoscritte che avrebbero potuto portare a una pubblicazione 'illecita' del *Commento* stesso del Mirandolano come ricordato in R. LEPORATTI, *Girolamo Benivieni tra commento e autocommento*, in M. Danzi e R. Loporatti, *Il poeta e il suo pubblico. Lettura e commento dei testi lirici nel Cinquecento. Convegno internazionale di studi (Ginevra, 15-17 maggio 2008)*, Genève, Droz, 2011, 373-397: 375-376. Per l'editio del 1519, Loporatti rimanda a G. BENIVIENI, *Opere di Hieronymo Benivieni*, c. [jj]v.

⁵² In particolare, cfr. M.V. COMACCHI, *Yehudah Abarbanel's Astromythology: in the Footsteps of Marsilio Ficino's prisca theologia...*, 445-447.