

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



---

DIPARTIMENTO DI SCIENZE DEL PATRIMONIO CULTURALE  
DOTTORATO IN FILOSOFIA SCIENZE E CULTURA  
DELL'ETÀ TARDO-ANTICA MEDIEVALE E UMANISTICA  
XIII Ciclo  
Coordinatore: Chiar.mo prof. Giulio d'Onofrio

---

*L'In Parmenidem* di Marsilio Ficino nel dibattito tra  
platonismo e aristotelismo

Tesi di dottorato di:  
Giovanni Alberti

Tutor:  
Chiar.mo prof. Maurizio Cambi

Co-Tutor:  
Chiar.mo prof. Francesco Tomatis

---

ANNO ACCADEMICO 2014/2015

## INTRODUZIONE

### Ficino e il *Parmenide*. Dal *Plato maledictus* al *divinus Plato*

Terzo in ordine di composizione, ma primo per dignità e preminenza, il commento ficiniano al *Parmenide* di Platone, “the longest and last of Ficino’s Plato’s commentaries”<sup>1</sup>, si situa all’inizio (e, allo stesso tempo, alla fine) di quella ascensione all’Uno che per il Ficino rappresenta la ricerca filosofica. Alla fine, se consideriamo che il filosofo si affaticava da almeno trent’anni sui testi platonici (il Commento risale al 1492, mentre Ficino, secondo la cronologia stabilita dal Kristeller<sup>2</sup>, aveva ricevuto già nel 1462 il corpus platonico da parte di Cosimo); all’inizio, tuttavia, dal momento che il *Parmenide* rappresenta, per la grande tradizione neoplatonica in cui il Ficino consapevolmente si immette, un vero e proprio ‘dialogo sui massimi principi’. Composto, secondo le argomentazioni esposte in un articolo di Michael J. B. Allen<sup>3</sup>, anche in reazione al pichiano *De ente et uno*<sup>4</sup>, il Commento al “*Parmenide*” si propone di mostrare, entro la cornice teologica offerta dal dialogo platonico, le eminenti verità relative alla natura dell’Uno, che per il Ficino è, neoplatonicamente, principio sovraessenziale.

<sup>1</sup> Michael J. B. Allen, *Plato’s Third Eye. Studies in Marsilio Ficino’s Metaphysics and its Sources*, in «The Journal of Medieval e Renaissance Studies», 12, (1982), pp. 19-44, p. 22.

<sup>2</sup> Cfr. *Supplementum ficinianum. Marsilii Ficini florentini philosophi platonici Opuscula inedita et dispersa primum collegit et ex fontibus plerumque manuscriptis edidit auspiciis regiae scholae normalis superioris pisanae Paulus Oscarius Kristeller*, I, Olschki, Firenze MCMXXXVII, pp. CXLVII-CLVII.

<sup>3</sup> Michael J. B. Allen, *The Second Ficino-Pico Controversy: Parmenidean Poetry, Eristic, and the One*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a cura di G. C. Garfagnini, Firenze, Olschki 1986, I-II, II, pp. 417-455.

<sup>4</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *De ente et uno*, trad. it. *Dell’Ente e dell’Uno*, a cura di Raphael Ebgi, con la collaborazione di Franco Bacchelli, Prefazione di Marco Bertozzi, Postfazione di Massimo Cacciari, Bompiani, Milano 2010.

## 1. Tra platonici e aristotelici

Ora, l'idea di una contrapposizione esistente tra il punto di vista platonico e quello aristotelico il Ficino sembra averla maturata solo in età matura<sup>5</sup>. Come di norma, difatti, il filosofo si era formato su testi peripatetici e in generale aristotelizzanti, alla scuola del maestro Niccolò Tignosi da Foligno<sup>6</sup>. Di questa fase rimane ad esempio traccia nei suoi primissimi scritti<sup>7</sup>, dove, come nel caso delle glosse ai *Commentaria in Aristotelis Ethicorum libros*, Marsilio amplia e sviluppa le prospettive del maestro<sup>8</sup>. Secondo il Garin, l'abbandono di una posizione aristotelica va inquadrato, sostanzialmente, come un tentativo di superare quella mera prospettiva naturale e terrestre cui Aristotele rimarrebbe inevitabilmente fermo<sup>9</sup>. Una nuova epoca della filosofia era incominciata, secondo il Ficino, con le conferenze di Giorgio Gemisto Pletone sulle

<sup>5</sup> “Ficino had also argued several decades earlier that there was an agreement between Plato and Aristotle. [...] Later on, however, after reading the Greek philosophers in the original, Ficino establishes a distinction between the impious Aristotelians of his time and the pious, i.e. Neoplatonic, interpreters of Aristotle. In this way, he follows the Neoplatonic tradition, according to which Aristotle is inferior to Plato” (M. Vanhaelen, *The Pico-Ficino controversy: new evidence in Ficino's commentary on Plato's Parmenides*, in «Rinascimento», II s., XLIX (2009), pp. 301-339, p. 307).

<sup>6</sup> Cfr. A. Rotondò, *Niccolò Tignosi da Foligno. Polemiche aristoteliche di un maestro del Ficino*, in «Rinascimento», II s., IX (1958), n. 2, pp. 217-253. I *Commentaria* risalgono al 1461; ad avviso del Garin, inoltre, il Ficino avrebbe ugualmente postillato il commento di Donato Acciaiuoli all'*Etica* aristotelica (in *La cultura del Rinascimento italiano*, Bompiani, Milano 1994, pp. 78-79). A proposito delle influenze scolastiche: E. Gilson, *Marsilio Ficino et le «Contra Gentiles»*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XXXII (1957), pp. 101-113; P. O. Kristeller, *Il Tomismo e il pensiero italiano del Rinascimento*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXVI (1974), pp. 841-896; infine A. B. Collins, *The secular is sacred. Platonism and Thomism in Ficino's Platonic Theology*, The Hague 1974.

<sup>7</sup> Pubblicati poi dal Kristeller in «Traditio», II, 1944, pp. 274-316 (si tratta di una *Summa philosophiae*). Cfr. pure P. O. Kristeller, *The scholastic background of Marsilio Ficino*, sempre in «Traditio», II (1944), pp. 257-273.

<sup>8</sup> Cfr. A. Rotondò, *Niccolò Tignosi da Foligno...*, cit., p. 228.

<sup>9</sup> “Per Ficino la prospettiva di Aristotele e quella di Epicuro si corrispondono: entrambi sono sostanzialmente dei *fisici* e non oltrepassano la natura; ma la loro fedeltà al limite è condanna dell'uomo a una situazione senza significato. Aristotele – sia quello di Alessandro di Afrodisia o quello di Averroè – annienta l'uomo come individuo persona. [...] La dichiarazione costante di Ficino, che Aristotele è valido esclusivamente in sede fisica, mentre quello che conta è oltre la fisica, oltre il mondo, oltre i segni, al di là: tutto questo ha radice nel suo tentativo di risolvere l'ansia umana radicalmente, ossia dando un valore assolutamente positivo alla nostra invocazione disperata, intendendola come esigenza assoluta nata da un assoluto bene reale, e rivolta a un assoluto bene reale. [...] In questo rifiuto del fisico Aristotele e del mondano Epicuro va collocato l'avvio a Ermete, a Platone, a Plotino, a Proclo, allo Pseudo-Dionigi: in questo passaggio dalla natura ad altro; in questo rifiuto della voluttà mondana, esile e triste – come la trovava Seneca – sempre inferiore al bisogno, per conquistare il gaudium che avanza i desideri” (E. Garin, *Immagini e simboli in Marsilio Ficino*, in *Medioevo e rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 269-288, alle pp. 276-277).

differenze relative a Platone e Aristotele. “Magnus Cosmus Senatus consulto patriae pater, quo tempore Concilium in Graecos atque Latinos sub Eugenio pontifice Florentiae tractabatur, philosophum graecum nomine Gemistium, cognomine Pletonem, quasi Platonem alterum de mysteriis Platonis disputantem frequenter audiunt, e cuius ore serventi sic afflatus est protinus, sic animatus, ut inde Academiam quadam alta mente conceperit, hanc oportuno primum tempore pariturus. Deinde dum conceptum tantum magnus ille Medices quodammodo parturiret, me electissimi medici sui Ficini filium, adhuc puerum ad operi destinavit: ad hoc ipsum dedicavit indies. Operam praeterea dedit, ut omnes non solum Platonis sed etiam Plotini libros graecos haberem”<sup>10</sup>. Da quell’episodio avrebbero tratto origine, a sentire il filosofo, gli interessi platonici di Cosimo de’ Medici, col conseguente incarico, affidatogli da Cosimo in persona, di dedicarsi ad un’opera di traduzione *non solum Platonis sed etiam Plotini*, come il Ficino spiega nel proemio ai suoi commenti alle *Enneadi*. Definita dal Vasoli ‘personale e interessata’<sup>11</sup>, tale ricostruzione testimonia tuttavia della grande influenza esercitata dal dotto bizantino, il quale verosimilmente nel 1440 terminava il suo scritto *Sulle differenze tra Platone e Aristotele*, ideale continuazione delle conversazioni avute dal Pletone cogli amici fiorentini.

Ora, più che una vera e propria comparazione tra i due filosofi, lo scritto di Gemisto finisce col risolversi in una netta presa di posizione a favore di Platone, testimoniata sin dall’incipit dello scritto: “I nostri antenati, sia Greci che Romani, stimavano molto di più Platone che Aristotele. La maggior parte dei nostri contemporanei, invece, specialmente gli occidentali, immaginandosi di essere divenuti più dotti dei loro predecessori, ammirano Aristotele più di Platone, persuasi dall’affermazione di un arabo, Averroè, secondo il quale Aristotele solo è il punto più alto e perfetto raggiunto dalla natura rispetto alla

<sup>10</sup> *Opera Omnia*, II, p. 1537. Su tale episodio si veda C. Vasoli, *Il concilio di Ferrara-Firenze e il confronto teologico tra Latini e Greci*, in *Storia della Teologia*, III, *Età della Rinascita*, a cura di G. d’Onofrio, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1995, pp. 201-218.

<sup>11</sup> Id., *I maestri bizantini in Italia e la disputa su Platone e Aristotele* (Ivi, pp. 224-230, alla p. 224).

filosofia”<sup>12</sup>. Se la critica del Pletone assume una dimensione anzitutto storiografica (l’idea di una superiorità di Aristotele su Platone sarebbe viziata da una esegesi arabizzante), non mancano però, entro il suo scritto, riferimenti puntuali alle due dottrine. In primo luogo, dunque, la critica assume carattere teologico, allorché il Pletone rilevi come Dio, ad avviso di Aristotele, non sia affatto il creatore dell’universo: “Prima di tutto Platone considera Dio, ‘il Re dell’Universo’, come artefice della sostanza intellegibile e completamente separata e, da questa, del nostro intero universo; Aristotele, invece, non dice in alcuna parte che Dio è l’artefice di qualunque cosa sia, bensì soltanto che è motore del nostro universo”<sup>13</sup>. Proprio in questo mancato riconoscimento della assoluta signoria dell’Uno sta, ad avviso del Pletone, il principale errore di Aristotele. La sua prospettiva appare cioè come sostanzialmente *finita* (l’Aristotele ‘fisico’ di cui parla il Garin): “Come, infatti, Aristotele non potrebbe essere ignorante su dei punti essenziali, giacché, su numerose questioni qui discusse, figura principalmente questo punto capitale, ossia che non ammette la creazione delle sostanze eterne né il rapporto di ogni cosa all’Uno fonte del loro essere? Questo non è il caso di Platone, né dei platonici, che collocando al di sopra degli esseri Dio, come “Re dell’universo”, pensano che egli è il creatore delle creature ed il demiurgo dei demiurghi perché non v’è nulla che non rapportino a lui”<sup>14</sup>. Da dove l’essere della realtà? Quale ‘essere’ mette effettivamente a tema Aristotele? Ecco che dal piano teologico la critica si sposta su quello ontologico. “Se tutti gli esseri derivano da un unico principio, ed assolutamente uno, quantunque siano numerosi ed innumerevoli, è però impossibile che essi non possiedano tutti un elemento uno e comune tra di loro. Che altro potrebbe essere, dunque, se non l’Essere, ed un Essere non omonimo? Perché se l’essere fosse omonimo, non potrebbe più essere uno”<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Giorgio Gemisto Pletone, *Delle differenze fra Platone e Aristotele*, a cura di M. Neri, Raffaelli, Rimini 2001, p. 39. Cfr., sul Pletone, F. Masai, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956 ; E. Garin, *Studi sul platonismo medioevale*, Firenze 1958, pp. 155-190; infine C. M. Woodhouse, *George Gemistos Plethon. The last of Hellenes*, Oxford 1969.

<sup>13</sup> Giorgio Gemisto Pletone, *Delle differenze fra Platone e Aristotele*, cit., p. 40.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 90.

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 46-47.

Spiega Vasoli: “Convinto che soltanto la limpida conoscenza dell’unicità veritativa potesse trarre gli uomini dalla confusa e oscura incertezza delle opinioni «dogmatiche», sempre contrastanti e nemiche, Gemisto si richiamava agli antichi sapienti-legislatori [...], ai primi «sapienti» ed ai filosofi, loro diretti successori e degni eredi. [...] Ma il frutto della sua meditazione sugli *oracula chaldaica* e le dottrine dei *prisca* si era rivelato più tardi, quando, in età già avanzata, aveva raccolto intorno a sé una «fratria» di dotti, uniti dal comune intento di ricostruire sulle rovine del vecchio impero un’ideale società di misura platonica”<sup>16</sup>. Proprio su ciò si appunteranno le critiche, diciamo pure le invettive, che al Pletone piovono addosso da parte di Giorgio di Trebisonda.

Giorgio, detto Trapezunzio<sup>17</sup>, non era affatto un aristotelico puro, tale cioè da attaccare ‘per partito preso’ le posizioni assunte dal Pletone in fatto di teologia. Tuttavia, intravisti forse i rischi di corruzione dottrinale dovuti alla contaminazione religiosa e sapienziale, preoccupato dal sorgere di nuove eresie, ecco che lanciava i suoi strali contro quel *Plato maledictus* la cui figura stava al centro della operazione tentata dal Pletone, nella quale Giorgio “additerà addirittura, a un certo momento, l’insidiosa avanzata teologica del mondo musulmano contro l’eredità cristiana”<sup>18</sup>. Già traduttore delle *Leggi* platoniche, il Trapezunzio si era tuttavia segnalato allorché nella sua

<sup>16</sup> C. Vasoli, *I maestri bizantini in Italia e la disputa su Platone e Aristotele*, cit., p. 225.

<sup>17</sup> Su cui si veda J. Monfasani, *Georg of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leida 1976. James Hankins considera lo scritto di Giorgio un vero e proprio compendio dell’anti-platonismo rinascimentale, accanto al quale si situano gli interventi del cardinal Giovanni Dominici, di papa Paolo II, e, naturalmente, quelli di Girolamo Savonarola. Lo studioso riconduce a tre ordini di motivi questa ostilità a Platone: “The first was the charge that Plato’s teaching was unsystematic and therefore pedagogically useless. Critics complained that his doctrine was too obscure, being hidden under the personae of interlocutors who contradicted each other. [...] As a result, it was difficult for teachers to lecture on Plato’s writings in the painstaking, line-by-line fashion favored in Renaissance schools and universities, and it was difficult for students to memorize and retain his doctrine. The second and more serious set of charges focused on the moral deficiencies of the dialogues. [...] Plato’s critics declared that any philosopher who promoted such doctrines should not be read in schools. [...] This leads to the third group of charges against Plato: that his theological views were incompatible with Christian truth. [...] though there were similar theological problems with the reception of Aristotle, Plato’s critics pointed out that, in the case of Aristotle, it was possible to separate the unorthodox parts from the useful parts” (J. Hankins, *Renaissance Platonism*, in Id., *Humanism and Platonism in the Italian renaissance*, II, *Platonism*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004, pp. 399-415, alle pp. 403-404).

<sup>18</sup> E. Garin, *I greci e le origini del rinascimento*, in Id., *La cultura del Rinascimento. Dietro il mito dell’età nuova*, Il Saggiatore, Nuove Edizioni Tascabili, Milano 2006, pp. 34-44, p. 36.

*Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis* intanto, ribadiva la superiorità di Aristotele su Platone, e poi ne mostrava il sostanziale accordo con la dottrina cristiana<sup>19</sup>.

## 2. Ficino e il Parmenide

Ciò che tuttavia lo pone in diretto rapporto col Ficino è la sua opera di traduzione del *Parmenide* platonico, lavoro affidatogli dal cardinale Niccolò Cusano<sup>20</sup>. Giunto a Roma il 30 settembre del 1458, il cardinale commissionava difatti a Giorgio (nato a Creta nel 1395, giunto in Italia nel 1416) una traduzione del *Parmenide* platonico<sup>21</sup>. Il Trapezunzio deve aver concluso il suo lavoro tra il gennaio ed il settembre dell'anno successivo. Si tratta di una tappa molto importante entro il quadro dello sviluppo del neoplatonismo rinascimentale. Mentre studiosi come Hankins o Gentile, ad esempio, avanzano

<sup>19</sup> Completiamo la nostra ricostruzione dando conto dello scritto di replica alla *Comparatio, l'In calumniatorem Platonis* che al Trapezunzio, nel 1469, venne dal cardinale Bessarione, personaggio di ben altra statura rispetto a Giorgio. "Sia nella sua versione greca in tre libri, sia in quella latina in quattro libri, rivista dal Gaza, fu uno scritto che propose ai filosofi ed ai teologi del tempo una compiuta e profonda interpretazione della dottrina platonica di cui rivendicava la vicinanza al cristianesimo e, insieme, sottolineava l'evidente accordo con l'aristotelismo. [...] Eppure la dottrina di Dio concepito come assoluta e irraggiungibile unità, principio superessenziale, scaturigine di tutto l'Essere sembrava al Bessarione assai più congeniale al cristianesimo e ben fondata nel *Parmenide* e in altri tra i massimi testi platonici. [...] Comunque, si doveva sempre riconoscere che ogni filosofo non illuminato divinamente poteva giungere soltanto a comprendere l'esistenza di una prima causa efficiente di tutte le cose. Questo avevano fatto sia Platone, sia Aristotele, sia Avicenna, sia Proclo, quando avevano speculato su un Dio-Uno e sulla susseguente processione delle «intelligenze». Ma poiché il Trapezunzio aveva aspramente condannato Platone, accusandolo di essere un adoratore delle divinità inferiori e dei demoni, il Bessarione ribadiva che anche Aristotele aveva esposto dottrine simili, senza per questo essere minimamente idolatra o blasfemo" (C. Vasoli, *I maestri bizantini in Italia e la disputa su Platone e Aristotele*, cit., pp. 228-229). Cfr. G. Bessarione, *In calumniatorem Platonis libri IV. Textum Graecum addita vetere versione Latina primum edidit L. Mohler*, in L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman*, Paderborn 1923-1942.

<sup>20</sup> Cfr. I. Ruocco, *Il Platone latino. Il Parmenide: Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, Firenze Olschki 2003. Sui rapporti tra Cusano ed il dialogo platonico si veda D. Monaco, *Niccolò Cusano e il Parmenide di Platone*, in «Annuario Filosofico», 28 (2012) pp. 479-494.

<sup>21</sup> Si tratta del *Parmenides vel de ideis*, contenuto nel codice Volaterranus 6201. Da notare che il Ficino, su invito del cardinale Pietro Riario, sale a Volterra, dove il codice veniva appunto conservato, nel 1473, per sostenere l'esame in teologia presso il vescovo Antonio Agli. Su ciò si veda F. Cardini, *La cultura a Volterra dal medioevo all'età moderna*, «Rassegna volterrana», LXX, in Atti del convegno "Dagli albori del comune medievale alla rivolta antifrancesa del 1799", 8-10 ottobre 1993, Volterra 1994, pp. 391-398. Sul testo di Giorgio da Trebisonda, sulla sua composizione e sulle sue vicende, si veda I. Ruocco, Introduzione, in *Il Platone latino*, cit., pp. 5-34.

l'ipotesi che fra la traduzione di Giorgio e quella che del *Parmenide* fa Marsilio Ficino intercorra un certo rapporto<sup>22</sup>, non si può fare a meno di notare la 'disinvoltura' con cui Giorgio di Trebisonda pare accostarsi al dialogo platonico (significativo il sottotitolo utilizzato da Giorgio, *de ideis*, il quale denuncia una lettura 'logica' del diaogo), maldestramente tentando di accostare, e di equiparare fra di loro, due interpretazioni diversissime del dialogo, come quella logica e quella teologica.

Scriva infatti nel *Proemium* di dedica al Cusano: "Traduxi his diebus, pater optime, de Graeco in Latinum Platonis Parmenidem vel De ideis. Hac enim duplici librum ipse inscriptione insignivit, quarum altera materiem respicit, altera virum cui disserendi summa committitur ostendit, quod facere solet fere semper Plato. Fuit autem Parmenides vir omnium temporibus suis in philosophia clarissimus, ante Platonis tempora sexaginta annis circiter. Nam adolescente Socrate senex iam erat Parmenides, Socrate autem sene virilem Plato agebat etatem.

De ideis vero inscripsit, non quod aperte totus liber de ideis esse videatur, sed quia mea quidem sententia, cum de uno maxime agatur, de idea Unius agi ambigendum non est. Est autem liber sic et altitudine rerum profundus et argumentorum crebritate refertus, ut facile hinc Platonis ingenium et nature acumen et disserendi ad utranque partem mirabilis facultas eluceat"<sup>23</sup>. Ora, di là dalla 'ingenuità' con cui il Trapezunzio guarda al dialogo platonico, alla sovrapposizione ed alla confusione di due diverse interpretazioni – quella logica e quella teologica –, al lavoro di Giorgio spetta l'indubbio merito di

<sup>22</sup> Cfr. J. Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, II, Brill, Leiden 1990 (dove si mostra anche la sostanziale incomprendione del testo platonico da parte di Giorgio), pp. 475-478; poi S. Gentile, *Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino*, in *Studi in onore di Eugenio Garin, Scuola Normale Superiore*, Pisa 1987, pp. 51-84.

<sup>23</sup> Giorgio di Trebisonda, *Parmenides vel de ideis, Proemium*, in I. Ruocco, *Il Platone latino...*, cit., p. 35. "Per chiarire il significato del titolo – spiega Ruocco –, *Parmenides vel de ideis*, il Trapezunzio spiega che era abitudine di Platone usare un titolo duplice, di cui la prima parte è costituita dal nome del protagonista e la seconda si riferisce all'argomento trattato, in questo caso le idee. Il effetto il sottotitolo *περὶ ιδεῶν*, evidentemente presente nel manoscritto usato da Giorgio, così come in molti altri, riproduce la classificazione dei dialoghi operata in età ellenistica dai membri della scuola platonica, che li suddivisero in classi in base al soggetto o materia di ciascuno di essi, ponendo il *Parmenide* fra i dialoghi di logica. D'altra parte Giorgio doveva avere conoscenza anche dell'altra interpretazione, quella neoplatonica e propria anche di Proclo [...], che vedeva in questo dialogo un trattato teologico, il cui soggetto è l'Uno, cioè il principio divino dell'universo" (*Ivi*, p. 21).



rappresentare la prima versione latina completa del dialogo platonico, successiva alla parziale versione (composta tra il 1280 ed il 1286) contenuta nel *Commento al Parmenide* di Proclo, tradotto dal frate domenicano Guglielmo di Moerbeke<sup>24</sup>, e precedente di cinque anni la traduzione del Ficino.

Sappiamo come almeno inizialmente il proposito iniziale del filosofo fosse quello di offrire al pubblico una traduzione dei dialoghi platonici la quale facesse tutt'uno con il loro commento. Anche se tale progetto, per i motivi che vedremo, non ebbe poi effettivamente luogo, rimane tuttavia la centralità e la preminenza accordata al *Parmenide* – motivo, questo, che il filosofo deduce dalla grande tradizione neoplatonica<sup>25</sup>. Coerentemente con la struttura del reale, che vede l'Uno sovraessenziale quale principio primo, Marsilio colloca il *Parmenide* al vertice dei dialoghi platonici, quale testo riguardante il Primo, quell'*Unum ipsum* dal quale il reale si origina ed a cui – secondo il Ficino – è possibile ed anzi necessario fare ritorno. La sua operazione, pertanto, consiste i) nel sistematizzare la dottrina platonica proprio 'ordinando' i dialoghi in un modo affatto preciso; ii) nel ricercare l'accordo fra tale dottrina e la rivelazione cristiana.

Ora, ciò che sul piano filosofico permette realmente tutto ciò, garantendo una lettura coerente e 'veritiera' della dottrina platonica, è proprio l'interpretazione teologica del *Parmenide* platonico. Se è proprio la interpretazione di questo dialogo a conferire una specificità di carattere alle

<sup>24</sup> Proclus, *Commentaire sur le "Parménide" de Platon. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, édition critique par C. Steel (suivie de l'édition des extraits du *Commentaire sur le « Timée »*, traduits par Moerbeke), Leuven University Press, Leuven-Leiden 1987.

<sup>25</sup> Sulla ricezione che di Parmenide ebbe Platone si veda John A. Palmer, *Plato's reception of Parmenides*, Clarendon Press, Oxford 1999. Sul passaggio, poi, dall'antico al medio-platonismo cfr. J. Dillon, *The middle platonist – 80 B. C. to A. D. 220*, Duckworth, London 1996; sulla discussione relativa al tema del principio cfr. M. Isnardi Parente, *Studi sull'accademia platonica antica*, Olschki, Firenze 1979 (soprattutto alle pp. 11-151). Sulla tradizione platonica, infine, si veda John J. Cleary (a cura di), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Ashgate, Aldershot-Brookfield USA-Singapore-Sidney 1999; poi. A. C. Lloyd, *The anatomy of Neoplatonism*, Clarendon Press, Oxford 1991. Sulla originaria interpretazione cristiana di Platone esiste il classico lavoro di E. von Ivanka, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les pères de l'église*, PUF, Paris 1990; poi M. de Gandillac, *Neoplatonism and christian thought in the fifteenth century (Nicholas of Cusa and Marsilio Ficino)*, in *Neoplatonism and Christian thought*, edited by Dominic J. O'Meara, International Society for Neoplatonic studies, Norfolk, Virginia 1982, alle pp. 143-168.

varie forme di platonismo<sup>26</sup>, ecco che, ad avviso del Ficino, la lettura teologica sigilla letteralmente la veracità della propria interpretazione di Platone – al tempo stesso, dimostrando la verità di quell'accordo tra religione e sapienza, fra teologia e filosofia, che ad avviso del filosofo avrebbe realizzato il progetto di una vera e propria *pia philosophia* ovvero di una *docta religio*<sup>27</sup>. L'accezione dogmatica impressa ad dialogo viene quindi dichiarata – e giustificata – sin dalle primissime righe dell'*In Parmenidem*. “Cum igitur in aliis longo intervallo ceteros philosophos antecesserit, in hoc tandem seipsum (*scil.* Platone) superasse videtur et ex divinae mentis adytis intimoque philosophiae sacrario caeleste hoc opus divinitus deprompsisse. Ad cuius sacram lectionem quisquis accedet, prius sobrietate animi mentisque libertate se praeparet, quam atrectare mysteria caelestis operis audeat. Hic enim divinus Plato de ipso uno subtilissime disputat, quemadmodum ipsum unum rerum omnium principium est, super omnia omniaque ab illo ; quo pacto ipsum extra omnia sit et in omnibus omniaque ex illo, per illud atque illud”<sup>28</sup>. Notiamo come la terminologia utilizzata dal Ficino sia del tipo iniziatico e misterico: come, cioè, il *divinus Plato* abbia tratto dai penetrali della divinità l'ispirazione per comporre questa opera. Ecco allora che si rende necessaria una vera e propria ascesi per intendere e penetrare il testo; ecco che l'animo va liberato e l'intelletto purificato dai lacci che ancora lo trattengono.

Ora, se si tiene conto del fatto che l'*Argumentum in Parmenidem*<sup>29</sup>, da cui è tratto il brano citato, risale ad un periodo compreso tra il 1463 ed il 1464<sup>30</sup>,

<sup>26</sup> Sulle varie letture che del *Parmenide* sono state offerte – da quella neoplatonica sino alla interpretazione logico-analitica – cfr. F. Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone – La fortuna dell'opera*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 106-122.

<sup>27</sup> “Following Eusebius and Lactantius, Ficino held that the writings of the ancient theologians had prepared the Gentiles for Christianity as the Old Testament writings had prepared the Jews. In Christian times the writings of the pagan philosophers and theologians in the Platonic tradition retained value for a variety of reason. They provided a model for the kind of *pia philosophia* or *docta religio*, combining religious belief and philosophical wisdom, that Ficino wished to see revived in his own time” (J. Hankins, *Marsilio Ficino*, in Id., *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, cit., pp. 431-440, p. 434).

<sup>28</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, Volume II, *Parmenides*, edited and translated by Maude Vanhaelen, The I Tatti Renaissance Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts-London, England 2012, p. 2.

<sup>29</sup> *Argumentum Marsilii Ficini Florentini in Parmenidem de uno rerum omnium principio*, ad Nicolaum Valorem prudentem optimumque civem, in Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 2. Cfr. a tale proposito F. Lazzarin, *Note sull'interpretazione ficiniana del*

mentre il vero e proprio commento al *Parmenide* viene composto (solamente) tra il 1492 ed il 1494<sup>31</sup>, pubblicato poi nei *Commentaria in Platonem* nel 1496, si capisce bene, intanto, come il filosofo non abbia smesso di meditarne le pagine ininterrottamente; successivamente, perché l'*In Parmenidem* si collochi alla fine della ricerca filosofica di Marsilio (ciò che si affermava all'inizio). Il Ficino si smarca nettamente dalla storia recente delle interpretazioni del dialogo, quale gli proveniva dalla versione di Giorgio di Trebisonda (che si riflette, in parte, nello stesso Cusano<sup>32</sup>) e avvertibili ancora, infine, nel *De Ente et Uno* di Pico della Mirandola ("Il *Parmenide* non è certo un'opera dogmatica, poiché interamente è null'altro che una forma di esercizio dialettico"<sup>33</sup>). Tale presa di distanza è significativa, ed andrà tenuta presente ai fini di una più esatta comprensione storica (e filosofica) dell'*In Parmenidem* ficiniano.

La 'ipoteca' teologica posta dal Ficino sulle pagine del *Parmenide*, difatti, può ben a ragione essere considerata la chiave di lettura non solamente della sua interpretazione del dialogo platonico, bensì, più in generale, di tutta la sua vastissima operazione culturale<sup>34</sup>. Riportare la teologia alla filosofia, la *pietas* alla *sapientia*: ecco ciò che il filosofo si era proposto; ecco ciò che a suo avviso si trova cristallizzato nelle pagine del *Parmenide* platonico. La dottrina platonica, difatti, dimostra come sotto il velame 'poetico' (quale si trova nelle rivelazioni religiose) si celino le più alte verità teologiche e metafisiche. "Nos

«*Parmenide*» di Platone, in «Accademia. Revue de la Société Marsile Ficini», V (2003), pp. 17-37; sempre della stessa autrice si veda L' «*Argumentum in «Parmenidem» di Marsilio Ficino*, (in «Accademia. Revue de la Société Marsile Ficini», VI (2004), pp. 7-34).

<sup>30</sup> Come si apprende dal *Supplementum Ficinianum*, I, (cit.), alle pp. CXLVII-CIL.

<sup>31</sup> Cfr. *Supplementum Ficinianum*, I, cit., p. CXX.

<sup>32</sup> Una *venatio de unum per logicam* era quanto secondo il cardinale avveniva nel *Parmenide*: cfr. I. Ruocco, *Il Platone latino*, cit., pp. 10-12. "Dalla rinascenza platonica, come esigenza e gusto di tornare al testo con la maggiore completezza possibile, con una più esatta precisione storica, il Cusano rimase fuori" (E. Garin, *Cusano e i Platonici italiani del Quattrocento*, in *Niccolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno di Bressanone nel 1960*, a cura di G. Flores d'Arcais, Sansoni, Firenze 1962, p. 88).

<sup>33</sup> Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, cit., p. 209.

<sup>34</sup> "Ficino considered his main role to be that a theological reformer. He wanted to restore Platonism to its ancient function as the handmaid of Christian theology, replacing the failed Aristotelian syntheses of Christianity and Aristotle that had characterized the medieval period. His chief concern as a philosopher was establishing a rational basis for the doctrine of the immortality of the soul, the key issue separating «secularizing» from «Christianizing» Aristotelians in Italian universities of the Renaissance" (J. Hankins, *Renaissance Platonism*, cit., p. 409).

ergo in Theologis superioribus apud Platonem atque Plotinum traducendis et explanandis elaboravimus: ut hac Theologia in lucem prodeunte, et poetae desinant gesta mysteriaque; pietatis impie fabulis suis annumerare, et Peripatetici quamplurimi, id est, philosophi pene omnes amoveantur, non esse de religione saltem communi tanquam de anilibus fabulis sentiendum”, scrive il Ficino nel *Proemium* ai commenti alle *Enneadi*<sup>35</sup>. Ed è proprio contro la ‘filosofia dei filosofi’<sup>36</sup> che il Ficino rivolge il proprio progetto di elaborare una *docta religio*. Trasformatasi ormai la filosofia in una faccenda tecnica, dominio esclusivo di quei *Peripatetici* che affollano le università, ecco che si è smarrito il nesso di sapienza e religione – e, con questo, la possibilità per l’anima dell’uomo di ritornare a Dio. La presente ricerca, proprio a partire da tale ordine di considerazioni, mediante un’analisi puntuale del testo di Marsilio Ficino, esamina se ed in quale misura il commento al *Parmenide* si inserisca nel dibattito tra platonici ed aristotelici, quanto vi apporti, quanto se ne distanzi aprendo a problemi ed esigenze nuove. L’*In Parmenidem* non è certo l’unico testo da analizzare allorché si voglia condurre una ricerca del genere: tuttavia, come lo stesso Ficino non manca di sottolineare, costituisce il testo chiave per avviare una indagine in tale direzione, ed è proprio con tale spirito che questa ricerca sull’*In Parmenidem* ficiniano è stata condotta.

<sup>35</sup> *Opera Omnia*, cit., p. 1537.

<sup>36</sup> E. Garin, *L’Umanesimo italiano*, Laterza, Bari 1968, p. 108.

## *Ringraziamenti*

Questo lavoro ha contratto tanti debiti di riconoscenza. Esso deve molto alla guida, al sostegno ed all'affetto che a vario titolo mi sono venuti da tante persone cui ora va tutto il mio ringraziamento:

al professore Francesco Tomatis, alla cui scuola entravo dieci anni fa; al professore Maurizio Cambi, per la paziente disponibilità mostrata nel seguire questa ricerca e per la guida che ne è venuta; al professore Giulio d'Onofrio, coordinatore del collegio del dottorato di ricerca in filosofia, scienza e cultura dell'età tardo-antica, medioevale e umanistica; grazie al professore Armando Bisogno. Altrettanta gratitudine esprimo ai professori Adriano Fabris e Marco Ivaldo. Ringrazio altresì i dottori Renato de Filippis, Davide Monaco e Angelo Maria Vitale.

Grazie anche agli amici ed ai colleghi del XII e XIII ciclo, con cui ho condiviso tre ricchissimi anni.

Speciale gratitudine avverto nei confronti dei vescovi Angelo Spinillo, ora arcivescovo di Aversa, e Antonio de Luca, vescovo di Teggiano e di Policastro – dove venne infine a vivere e morire quel Teodoro Gaza che tanta parte aveva avuto nelle dispute fra platonici e aristotelici di cui si tratta in questa ricerca. Sono grato al dottor Vittorio Sozzi, direttore del Centro Universitario Cattolico.

Alla mia famiglia ed ai miei cari va il mio affettuoso ringraziamento: alla memoria sempre viva di mia nonna, a mia madre. A Eleonora, come alla più cara, dico grazie con tutto il cuore.

## CAPITOLO PRIMO

### ***IL COMMENTO FICINIANO AL PARMENIDE NEL CONTESTO DEI COMMENTARIA IN PLATONEM. COMMITTENTI, DESTINATARI, DESTINAZIONE***

---

“... il rumoroso tumulto dei nostri giorni”<sup>37</sup>.

Se si bada per un momento all'anno in cui l'*In Parmenidem* è terminato, il 1491, si coglie subito la particolarità del momento storico in cui il lavoro ficiniano si situa. Il Ficino aveva allora raggiunta la sua maturità di studioso; il suo commento al *Parmenide*, pertanto, costituisce il degno epilogo di una vicenda intellettuale, dove Platone era stato frequentato accanto alla tradizione ermetica e sapienziale, incominciata qualche decennio prima. L'*In Parmenidem*, perciò, sembra concludere ed al tempo stesso inverare il lavoro interpretativo di tanti anni: apponendovi, come vedremo, quel sigillo teologico e sapienziale che costituisce la vera e propria cifra distintiva della lettura ficiniana di Platone. A Firenze, la situazione politica si è fatta delicata; dai pulpiti della città, inoltre, attacchi alla filosofia platonica provengono dal domenicano Girolamo Savonarola. È quindi degno di nota che l'opera veda la luce in un clima niente affatto amichevole. Fatto altrettanto interessante, il filosofo è oramai uscito dall'orbita patronale di Lorenzo de' Medici. Indice ne è la dedica dei *Commentaria* a Filippo Valori: segno, questo, che 'nuovi' (e

<sup>37</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Prefazione alla II edizione (trad. it. di A. Moni, rivista da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1984, p. 22). Sul rapporto tra Ficino e Hegel cfr. S. Toussaint, *Ficiniana I : Ficino et Hegel: quel platonisme?*, in "Momus", 2 (1994), pp. 30-49.

vecchi) alleati ha dovuto cercare il filosofo al suo progetto di diffusione del verbo platonico. In questo capitolo iniziale, pertanto, ci si propone di ricostruire il contesto entro il quale matura il Commento ficiniano al “Parmenide”, presentando le circostanze, i committenti, i fruitori e lettori, i referenti filosofici, cui il Ficino destina, almeno nelle intenzioni, la propria esercitazione sul testo platonico.

## **1. Il contesto storico e politico**

Volendo presentare il processo di composizione e di pubblicazione dei *Commentaria in Platonem*, occorrerà prestare attenzione ai rapporti che intercorrono tra il Ficino e la famiglia Valori: anzitutto, nelle persone di Filippo Valori (che si occupa fattivamente di procurare un editore all’impresa di traduzione di Marsilio, sostenendola finanziariamente), poi di Niccolò Valori, cittadino – secondo le parole del filosofo – saggio e massimamente virtuoso, cui i *Commenti a Platone* sono dedicati, infine di Francesco, che ricoprirà un ruolo di primo piano nel processo di transizione fra la signoria medicea e il ‘governo’ di Girolamo Savonarola. Soprattutto, sarà interessante osservare, per le sue implicite ricadute politiche, come non si possa distinguere il processo di diffusione della filosofia neoplatonica, promossa in primis dal Ficino ma sostenuta finanziariamente dai Valori, da quei fenomeni di vero e proprio avversamento che a questa filosofia incominciavano (ovvero tornavano) a provenire, anzitutto dai sermoni del Savonarola, pure lui sostenuto, fatto notevole questo, da diversi esponenti della famiglia Valori.

La figura di Filippo richiama inizialmente la nostra attenzione<sup>38</sup>. Nella chiusa al suo Commento al *Timeo* platonico, lavoro peraltro portato a

<sup>38</sup> Mark Jurdievic, in un suo importante lavoro, (*Guardians of Republicanism. The Valori Family in the florentine Renaissance*, Oxford University Press, Oxford 2008) si preoccupa di esaminare il ruolo giocato dai Valori in tutto il complesso di vicende che vede Firenze prima retta dai Medici, infine governata da Girolamo Savonarola. In particolare, la discussione dei rapporti fra il Ficino e Filippo Valori si trova alle pp. 48-51.

termine nella villa dei Valori a Maiano<sup>39</sup> (dove il filosofo si tratterà sino alla morte di Filippo, nel 1494), Ficino ci informa che il suo debito e la sua riconoscenza ai Valori non riguardano semplicemente il loro mecenatismo: egli è Loro grato per avergli trasmesso sentimenti di stima nei riguardi di Lorenzo e, più in generale, dei Medici. In tal senso, va notato che, prima ancora di loro, i primi (e costanti, verrebbe da dire) sostenitori e mecenati del Ficino sono proprio i Valori. Melissa Meriam Bullard, in un suo intervento del 1990, rileva come dopo il 1478, in seguito alla congiura dei Pazzi, i rapporti tra Ficino e i Medici tendano a farsi più occasionali, mentre costanti rimangono le sue relazioni coi Valori<sup>40</sup>. Quando, ad esempio in seguito alla composizione del *De vita* (1489), Ficino si vedrà accusato di magia, è alla protezione dei Valori che farà ricorso. Filippo Valori, inoltre, svolgerà la funzione di un vero e proprio ‘ambasciatore culturale’ dell’opera ficiniana, allorché recherà copia dei commenti di Marsilio alle *Enneadi* di Plotino al re d’Ungheria, Mattia Corvino. Filippo inoltre si vedrà dedicare le *Institutiones platonicae*, la traduzione ficiniana del commento di Prisciano al *De mente* di Teofrasto, il *De vita longa*, ed inoltre il libro VIII dell’epistolario.

Mark Jurdjevic sottolinea l’importanza che tale alleanza politico-filosofica giocherà entro il processo di diffusione della filosofia ficiniana: “The enthusiasm of the Valori for Ficino and the public prestige they must have connected to neo-Platonism, given their patronage, reminds us that Florentine neo-Platonism had a similar kind of political cachet for the Florentine elite as did the earlier humanism that had a more explicitly civic dimension. Ficino clearly symbolized a style of politics articulated by Brunni and others appealed to the elite in the first half of the fifteenth

<sup>39</sup> Cfr. *Supplementum ficinianum. Marsilii Ficini florentini philosophi platonici Opuscula inedita et dispersa primum collegit et ex fontibus plerumque manuscriptis edidit auspiciis regiae scholae normalis superioris pisanae Paulus Oscarius Kristeller*, I, Olschki, Firenze MCMXXXVII, pp. CXX-CXXI.

<sup>40</sup> Cfr. Melissa Meriam Bullard, *Marsilio Ficino and the Medici: the Inner Dimension of Patronage*, in *Christianity and the Renaissance*, a cura di T. Verdon e J. Henderson, Siracusa University Press, Siracusa 1990, pp. 467-492



century”<sup>41</sup>. In particolare, lo studioso rileva la particolare importanza assunta, nel processo di creazione della nuova élite culturale e politica, dalla discussione della tematica amorosa in vista della formazione di una compagine civica consapevolmente unitaria: “Platonism’s emphasis on fraternal love had the potential to encourage a ruling class – properly educated – to set aside its personal interests and quarrels and pursue the common good. At his most optimistic, Ficino hoped that if the Florentine elite embraced his vision with sufficient enthusiasm, the unification of wisdom and power, long the goal of humanistic education, might actually be achieved in the Florentine city-state”<sup>42</sup>.

Dal canto suo, Niccolò Valori rappresenta l’immediato destinatario dei Commenti ficiniani a Platone. Nato nel 1464, e dunque più giovane del filosofo di un trentennio, allorché nel 1494 viene a mancare Filippo Valori, assume il patrocinio (finanziario, anzitutto) della pubblicazione dei *Commentaria* ficiniani. A proposito della rete di relazioni anche politiche che si generano entro il circolo ficiniano, non sarà superfluo riportare il particolare evidenziato da Mark Jurdjevic, cioè che, dei suoi tredici studenti nominati dal filosofo in una epistola a Martin Prenninger, i nomi di ben sette di loro ricorrono regolarmente nel diario tenuto da Niccolò negli anni attorno al 1490. In particolare, figurano nelle pagine di questo diario i nomi di Bernardo Canigiani e Antonio Lanfredini. Inoltre, fatto degno di nota tanto per la comprensione del personaggio, tanto per intendere adeguatamente le dinamiche interne alla politica fiorentina di quegli anni, non si può non notare come la pubblicazione dei *Commentaria*, avvenuta nel 1496, si collochi in quel clima di anti-

<sup>41</sup> Cfr. M. Jurdjevic, *Guardians of Republicanism...*, cit., p. 53.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 54. Sul tema cruciale dell’educazione in età umanistica rimane tuttora da consultare il classico E. Garin, *Educazione umanistica in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1975. Si ricordi quanto scrive Garin nella sua Introduzione: “Ciò che caratterizza lo spirito di tutta l’educazione umanistica è l’esigenza della formazione dell’uomo integrale, buon cittadino e, se occorre, buon soldato, ma, insieme, uomo colto, uomo di gusto, che sa godere della bellezza e sa gustare la vita; che dal mondo sa trarre tutto quanto il mondo può dargli” (*Ivi*, p. 7). Il tema dell’educazione percorre tutta la più alta produzione umanistica, presentandosi, ad esempio, in testi talora insospettabili come il fondamentale *De pictura* albertiano.

platonismo generato dalla predicazione di Girolamo Savonarola. Il frate ferrarese, tenuto originariamente in gran conto dallo stesso Ficino, si trova a sua volta in stretti rapporti con la famiglia Valori: tuttavia, quando si tratterà di marcare la differenza della propria proposta politica dal regime mediceo, il frate ferrarese non esiterà ad attaccare duramente la filosofia platonica (e quindi ficiniana) proprio per i suoi legami col passato governo<sup>43</sup>. In tal senso, gli attacchi che giungono dal Savonarola alla riscoperta platonica hanno carattere eminentemente politico, e solo in subordine filosofico, come è dimostrato da un articolo di Alison Brown<sup>44</sup>.

Ora, le preoccupazioni del Ficino sono ben ravvisabili nel “Proemio” ai *Commentaria in Platonem*, e sono denunciate, anzitutto, dal modo in cui la dedica viene rivolta dal filosofo al proprio mecenate, significativa soprattutto nella conclusione, che lascia trasparire tutta l’ansia del Ficino per la nuova situazione politica che si andava nel frattempo delineando. Del resto, la pubblicazione prima degli *Opera omnia* platonici, poi degli stessi *Commentaria in Platonem*, avrebbe dovuto costituire, almeno nelle aspirazioni del filosofo, il suggello, intanto, della compiuta opera di ‘pacificazione’, come vedremo, fra la *sapientia* e la *religio*; poi, in relazione a ciò, la diffusione della nuova ‘luce’ platonica con i benefici effetti di rischiaramento, in termini di miglioramento morale, che essa avrebbe dovuto esercitare sui propri concittadini. Del resto, l’accento è immediatamente posto sulla dimensione ‘civica’ e sulla destinazione

<sup>43</sup> Per i rapporti tra Girolamo Savonarola e la famiglia Valori, segnatamente con Francesco, si veda, sempre di Jurdjevic, il saggio su Francesco and the Savonarolan Republic (in *Guardians of Republicanism...*, cit., pp. 18-45; lo studioso, inoltre, si è occupato dei rapporti fra il Ficino e Savonarola in *Prophets and Politicians: Marsilio Ficino, Savonarola and the Valori Family*, in «Past & Present», CLXXXIII, (2004), pp. 41-77. Francesco Valori (1439-1498), collaboratore dapprima del governo mediceo e poi, dopo la loro cacciata, di quello savonaroliano, verrà assassinato dagli osteggiatori del frate poco prima che questi venisse destinato al rogo. Dal canto suo, Niccolò Valori si dimostrerà sempre un convinto sostenitore dell’opera savonaroliana, anche dopo la sua esperienza di governo: cfr. in tal senso Catherine M. Kovesi, *Niccolò Valori and the Medici Restoration of 1512. Politics, Eulogies and the preservation of a Family Myth*, in «Rinascimento», II s., XXVII (1987), pp. 301-325.

<sup>44</sup> Cfr. A. Brown, *Platonism in Fifteenth-Century Florence and Its Contribution to Early Modern Political Thought*, “Journal of Modern History”, 403. Sempre di Brown esiste l’importante *The Medici in Florence: the Exercise and Language of Power*, University of Western Australia-Olschki, Perth-Firenze 1992.

civile della propria impresa filosofica e culturale. Indirizzato, come si è detto, al cittadino saggio e massimamente virtuoso Niccolò Valori, il proemio e la sua dedica tendono sin da subito a porre in primissimo piano l'importanza della 'collaborazione' tra il suo autore e la famiglia Valori, in vista della realizzazione del comune progetto di diffusione della filosofia platonica. Ficino è al lavoro su Platone ormai da quarant'anni: come egli stesso ricorda, tanti quanto il vincolo che lo lega alla loro famiglia, tanti quanti gli anni che i Valori si dedicano a loro volta all'opera platonica. Il proemio registra bene la reazione allarmata del filosofo di fronte al succedersi degli eventi. Nell'ottobre del 1494, in seguito alla capitolazione di Piero di Lorenzo de' Medici, Carlo VIII fa il suo ingresso a Firenze. L'ascesa di Girolamo Savonarola, pertanto, col conseguente consolidarsi della sua leadership nel governo cittadino, va collocata proprio nel contesto delle lotte intestine che si aprono in seguito a tali fatti. Dal canto suo, il Ficino, come pegno della propria riconoscenza, offre a Niccolò il frutto delle proprie fatiche, mentre non tace, anzi, dichiara apertamente, la sua preoccupazione per il degenerare della situazione politica. Il filosofo augura al mecenate la ventura di una vita lunga e felice, se mai, egli dice, è possibile assaporare non la felicità, ma almeno "una certa tranquillità, specialmente da parte di cittadini che amministrano il governo della repubblica in maniera del tutto sconsiderata"<sup>45</sup>. Del resto, la stessa pubblicazione dei *Commentaria in Platonem* come opera a sé, costituisce la testimonianza più evidente che il progetto ficiniano, che prevedeva una grandiosa edizione la quale contemplasse, accanto alla versione latina dei dialoghi platonici, il commento a ciascuno di loro da parte del filosofo, esce provato duramente dall'avvicinarsi dei governi cittadini – e dunque ne denuncia bene la destinazione 'politica'. Pur nell'aspetto tradizionale della dedica, è evidente che il Ficino intendesse porsi come primo collaboratore

<sup>45</sup> Marsilio Ficino, *Proemio del fiorentino Marsilio Ficino ai suoi «Commenti alle opere di Platone», dedicati a Niccolò Valori, cittadino saggio e massimamente virtuoso*, in Id., *Commento al "Parmenide" di Platone*, premessa, introduzione, traduzione e note di F. Lazzarin, Olschki, Firenze 2012, p. 3.

dell'impresa politica della famiglia Valori, nella loro operazione di supporto e appoggio al governo mediceo, secondo l'accordo, tipicamente umanistico, di sapere e potere. Del resto, la data di pubblicazione dei *Commentaria* (comparsi, per i tipi di Lorenzo d'Alopa, il 2 dicembre 1496) è massimamente indicativa. Sono gli anni, convulsi, dell'ascesa al governo da parte di Girolamo Savonarola, il quale, dopo un breve periodo di interdizione, riprende a predicare in Duomo, tra l'entusiasmo generale, il 17 febbraio di quello stesso anno, come è noto rivolgendosi aspre invettive nei riguardi della filosofia platonica<sup>46</sup>. “Nell'epoca presente, a causa del disordine che interessa non solo la nostra città, ma l'Italia intera”, il filosofo riconosce che è fortunato l'uomo che ancora può dedicarsi alla filosofia: come avrebbe detto Hegel, *alla serena calma della conoscenza*.

## 2. Lorenzo e Ficino

È nota la caratterizzazione, ad opera di Eugenio Garin, del Ficino come del primo filosofo cortigiano e letterato di corte<sup>47</sup>. Di volta in volta, il

<sup>46</sup> Di quegli anni, esiste l'importante resoconto fornito da G. Guidi, *Ciò che accadde al tempo della Signoria di novembre-dicembre in Firenze l'anno 1494* (Arnaud, Firenze 1988). A tal proposito si veda Giorgio Cadoni, *Lotte politiche e riforme istituzionali a Firenze tra il 1494 e il 1502*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1999. Per una ricostruzione storica complessiva, si veda l'indispensabile testo di N. Rubinstein, *Il governo di Firenze sotto i Medici (1434-1494)*, nuova edizione a cura di G. Ciappelli, La Nuova Italia, Milano 1999; poi R. Fubini, *Quattrocento fiorentino: politica, diplomazia, cultura*, Pacini, Pisa 1996.

<sup>47</sup> “Ci troviamo innanzi, nella Firenze del '400, la prima grande figura di filosofo cortigiano fin nello stile frondoso e ricercato. E questa, in fondo, era una novità. Il primo umanesimo fiorentino era stato sobrio e quasi severo; il suo fiorire era stato caratterizzato dalla grande cultura dei Cancellieri della Repubblica, degli uomini di governo, degli esponenti delle grandi famiglie, a cui si erano affiancati monaci famosi per pietà, prelati insigni, e magari celebri maestri universitari. [...] Con Ficino compare il letterato di corte, neppur maestro d'università, ma al servizio di un signore che se ne vale, non solamente per dar lustro alla propria casa, ma anche, senza dubbio, per sottili scopi di propaganda politica. Può essere, anzi, interessante notare che, mentre gli ottimati fiorentini per oltre mezzo secolo avevano cercato norme di vita e di governo nell'*Etica a Nicomaco* e nella *Politica* di Aristotele, Cosimo giunto al potere si scoprì d'un tratto entusiasta di Platone. I suoi avversari, sconfitti, nei loro ritiri conventuali o campestri trovarono un conforto nella dura e ascetica saggezza stoica; alla gioventù fiorentina abituata a sentirsi esortare dalle cattedre e nei discorsi ufficiali alla dignità dell'azione mondana e della vita civile i ficiniani predicarono i rapimenti dell'ascesa

filosofo si trova a stringere rapporti, come abbiamo visto, con la famiglia Valori, con i Pazzi, coi Medici. In apertura del commento alle *Enneadi*, Ficino ci informa di come sia stato Cosimo de' Medici a raccomandargli lo studio della filosofia platonica. Ora, se quello tra 'Ficino e i Medici' può essere inquadrato, seppure con le dovute cautele, come un rapporto tipicamente clientelare, è interessante osservare la relazione che intercorre tra il filosofo e Lorenzo, esponente di primo piano della famiglia Medici e protagonista assoluto della politica italiana di quegli anni. Da una iniziale situazione di diffidenza e anzi di irrisione, vediamo come sia lo stesso Lorenzo a cercare il supporto culturale del Ficino. Tale momento, che potremmo definire la fase 'alta' del rapporto fra i due, è destinato ad esaurirsi nel giro di qualche anno – verosimilmente, questa fase si esaurisce tra il 1474 ed il 1478, al momento cioè della congiura dei Pazzi<sup>48</sup>. A tutto ciò fa seguito una fase 'bassa', che incomincia poco meno di dieci anni dopo. Definendo una fase 'alta' ed una fase 'bassa', vogliamo mostrare l'aspetto fluido che è caratteristico del rapporto tra le due personalità. Ficino, interessato a trovare un patrono (ed un produttore, potremmo dire in termini artistici) alla propria intrapresa, e Lorenzo, dal canto suo preoccupato di raccogliere consensi attorno a sé a grazie alla propaganda letteraria e culturale, si raccolgono attorno al progetto di diffondere la nuova luce della filosofia platonica – la quale, come è noto, prospetta la figura in cui Lorenzo de' Medici avrebbe probabilmente voluto rispecchiarsi, quella del principe-filosofo.

Una delle prime prese di contatto fra i due (siamo verso il 1470) rappresenta poco più di una canzonatura: una parodia, cioè, del *Commentarium in convivium Platonis de amore*<sup>49</sup>, cui Lorenzo risponde col suo *Simposio*<sup>50</sup>. Le cose tuttavia mutano presto, perché solo qualche

contemplativa” (E. Garin, *Immagini e simboli in Marsilio Ficino*, in Id., *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 269-288, alle pp. 270-271).

<sup>49</sup> *Commentarium in Convivium de Amore*.

<sup>50</sup> “*Simposio* poi ammicca parodicamente al *Simposio* di Platone e al commento che ne fece Ficino (intorno al 1469 il filosofo scrisse tanto il *Commentarium in convivium*

anno più tardi i rapporti sembrano stringersi cordialmente: “Nel tardo autunno del 1473 prese di nuovo contatto con Marsilio Ficino, l’antico protetto del nonno Cosimo, del quale, alcuni anni prima, aveva deriso, non senza una certa insolenza, nel suo poemetto *Simposio*, le idee sull’amore esposte nel commentario al *Symposion* di Platone. Ciò che lo spinse a questo passo, non è del tutto chiaro. La rinascita della tradizione platonica perseguita da Ficino rendeva di nuovo attuale la figura del sovrano-filosofo, nella quale forse si sarebbe identificato volentieri. Sembra comunque che Lorenzo avesse voluto collegare il suo nome con quello del filosofo, la cui dottrina neoplatonica aveva allora tanta risonanza a Firenze. Perciò gli dovette sembrare opportuno recuperare il vecchio rapporto di clientela, perché Ficino, dopo la morte di Cosimo, si mosse in ambienti lontani dai Medici, anche se non proprio nemici”<sup>51</sup>. Ecco allora che nell’autunno di quell’anno Lorenzo invita Ficino a Careggi per discutere assieme a lui di problemi filosofici. Da quelle conversazioni, e dalla parafrasi che Lorenzo fa di alcune lettere a contenuto filosofico inviategli dal filosofo, ecco che nasce il poemetto in sei parti *De summo bono*, composto verosimilmente tra la fine del 1473 ed il principio del 1474. Dalla seconda parte scegliamo pochi versi:

... *sua dottrina e la sua lira:*

*Marsilio abitator del Montevecchio,  
nel quale il cielo ogni sua grazia infuse,  
perch’ei fusse ai mortal sempre uno specchio;  
amator sempre delle sante Muse,*

*Platonis de amore*, quanto il volgarizzamento, il *Libro dell’Amore*). Parodia che si spinge, come normalmente in Pulci, fino alla dissacrazione religiosa: si vedano i sapidi versi di II 22-30 e di IV 82 sgg., blasfema parodia del motivo evangelico della « sete » (tanto caro a Ficino, e al Lorenzo del *De summo bono* e delle *Laudi* [...])” (P. Orvieto, *Nota introduttiva a Lorenzo de’ Medici, Simposio*, in Id., *Tutte le opere*, I-II, a cura di P. Orvieto, Salerno Editrice, Roma 1992, pp. 603-647, p. 607).

<sup>51</sup> Ingeborg Walter, *Lorenzo il magnifico e il suo tempo*, trad. it. di R. Zapperi, Donzelli, Roma 2005, p. 109. Per un inquadramento complessivo di questa fase si può vedere A. Rochon, *La jeunesse de Laurent de Médicis (1449-1478)*, Les Belles Lettres, Paris 1963.

*né manco della vera sapienza,  
tal che l'una giammai dall'altra escluse*<sup>52</sup>.

Si tratta di un passo molto importante almeno da due punti di vista. Il primo, quello più immediato, riguarda il ritratto che di Ficino traccia Lorenzo: vediamo come *dottrina* e *lira* procedano abbracciate, come cioè sia ricercata una congiunzione tra la figura del poeta e quella del filosofo, che in Marsilio sembrano congiungersi mirabilmente. È in tale senso che il Garin, riferendosi a Marsilio, ha parlato di una 'visione poetica del mondo'<sup>53</sup>. Il secondo punto che invece merita sottolineare, che consegue al primo e che riguarda da vicino la nostra ricerca, consiste nel rilevare come a sua volta Ficino, discutendo della sesta ipotesi del *Parmenide*,

<sup>52</sup> Lorenzo de' Medici, *Altercazione*, in Id., *Scritti scelti*, a cura di E. Bigi, Torino, UTET 1955, pp. 47-88, p. 57. "Ora non si sa se nella ricerca di una ricomposizione del consenso interno attraverso la propaganda letteraria, o per partecipare di persona allo stimolo che dalla rifondazione dello Studio veniva alle lettere, o per autentico interesse e curiosità intellettuale, verso le vacanze estive del 1473 egli (Lorenzo) si accinse, non senza eco enfatica di testimonianze letterarie coeve, «denuo licteris operam dare», dopo la forzata interruzione dei precedenti tumultuosi anni. E segnatamente si rivolse al Ficino, mettendo in versi volgari nelle soste a Careggi di settembre-ottobre un compendio *De summo bono*, che verosimilmente si era fatto appositamente apprestare, nonché la *Oratio ad Deum theologica*, ispirata sintesi del proprio credo filosofico-religioso (dal Ficino stesso messa poi concorrenzialmente in versi saffici latini), che questi aveva posto come a suggello della grande trattazione apologetica della *Theologia platonica*, giunta ormai a conclusione. Comunque fosse, e malgrado la consueta accoglienza beneaugurante del Ficino, la conversione platonica del Medici non era propriamente disinteressata. Due punti in qualche modo connessi gli premevano particolarmente: che l'«opus magnum» dell'antico *protégé* di Cosimo, di cui alla fine dell'anno cominciavano a circolare alcuni esemplari privati, di cui uno diretto a Lorenzo stesso, non uscisse ufficialmente senza che nella dedica fosse ribadito l'ordinario vincolo del patronato; e che gli fosse riconosciuta la benemerita di conferire al Ficino, che nei retti termini canonici aveva assunto gli ordini maggiori del sacerdozio il 18 dicembre, e il beneficio della chiesa di san Cristoforo a Novoli, fine per il quale Lorenzo, con tipico atto di autorità, aveva praticamente usurpato i diritti di prestazione di chi vantava il giuspatronato, la casa dei Rinieri" (R. Fubini, *Ficino e i Medici*, «Rinascimento», II s.).

<sup>53</sup> "In questo rendere in ritmi di luce e d'amore l'intera realtà, in questa visione poetica del mondo – e a poesia vuol darsi qui un significato infinitamente ricco e pregnante – sta l'originalità di Ficino. Chi per intenderne il pensiero viene mettendo in evidenza una certa sua impalcatura concettuale, che gli veniva dalla tradizione, e che non ha nulla di nuovo, perde in una tenue trama logica la forza di questo singolare scrittore. Il quale ama esprimersi sempre in termini figurati, per immagini e miti, proprio perché la sua filosofia non è astratto ragionare, o scienza fisica, ma questa vista profonda del volto di un Dio bellissimo, stampato nell'intimo delle cose, questo ritrovare nel tutto quel Dio che vive in noi, compiendo col nostro conoscere quel circolo che ci costituisce" (E. Garin, *Immagini e simboli in Marsilio Ficino*, in Id., *Medioevo e rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 269-288, p. 283).

tenderà a presentare il vecchio eleate esattamente in questi termini<sup>54</sup>. “Questo interesse del tutto inatteso per la filosofia di Ficino ebbe anche conseguenze pratiche, perché Lorenzo fece assegnare a lui, che il 18 dicembre 1473 si era fatto consacrare prete, il lucroso beneficio della chiesa di san Cristofano in Novoli”<sup>55</sup>. Il mutamento dei rapporti fra i due si riflette ora nel *Proemio* al testo sulla religione cristiana, terminato dal Ficino subito dopo: “Avus tuus, magnanime Laurenti, magnus Cosmus, Petrus deinde pius genitor, me a teneris annis, quo philosophari possem, suis opibus aluerunt. Tu nuper volens philosophandi studium in me, quo ad posses, sicut in aliis nonnullis consuesti, cum pietatis officio copulare. Marsilium Ficinum tuum sacerdotio, e quidem honorifice decorasti. Utinam numquam mihi ipse desuerim aut desim quando quidem Dei ipsius, Medicumque favor, e auxilium numquam desuit. Ut autem divinam mihi gratiam magis conciliarem, tibi que gratificare, e mihi ispe non deessem, cum primum sacerdotis sacris initiatus sum, opus de Christiana religione composui, quod quidem tibi huius meae professionis auctori, praecipuoque tum sapientiae alumno, tum pietatis cultori censui dedicandum”<sup>56</sup>. *Per compiacerti*: Lorenzo, definito dal Ficino ‘padre della patria come già il nonno Cosimo, viene ora presentato dal filosofo, entro una cornice di patriottismo, come mecenate e, soprattutto, come re-filosofo<sup>57</sup>. Ecco allora il passaggio dal grande umanesimo civile ad una mutata situazione del rapporto tra intellettuali, potere, e ad una diversa concezione (ed utilizzo) della filosofia. Il primo, sobrio e severo secondo la caratterizzazione del Garin, si era affaticato sui testi dell’etica

<sup>54</sup> “Parmenides non philosophum tantum, sed etiam poeta divinus, carminibus philosophica mysteria cecinit atque in hoc dialogo agit quoque poetam. Novenarium enim quasi poeta colit numerum musis, ut dicitur, consecratum. Per novem sane suppositiones quasi per novem musas scientiae duces ad veritatem Apollinemque nos ducit. Dum enim ad ipsum provehit simpliciter unum, ad Apollinem promovere videtur. Quo nomine Pythagorici sui solent ipsum simpliciter unum mystice designare, quippe cum Apollo, ut Platonici quoque cum Platone docent, absolutorem significat simplicem a multitudine segregatum” (Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato...*, II, cit., p. 302).

<sup>55</sup> I. Walter, *Lorenzo il magnifico e il suo tempo*, cit., p. 110.

<sup>56</sup> *Opera Omnia*, I, p. 2.

<sup>57</sup> Si veda in tal senso Allison M. Brown, *The humanist portrait of Cosimo de’ Medici, Pater patriae*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XXIV (1961), pp. 186-221.



aristotelica nello sforzo di trasfondere l'esercizio della virtù nella pratica civile. Ora, invece, ci si trova di fronte ad un fenomeno nuovo: per cui la ricerca filosofica è alimentata e sostenuta da un mecenate. È la stessa signoria di Cosimo, come il Ficino aveva spiegato nelle pagine premesse al commento alle *Enneadi*<sup>58</sup>, a promuovere lo sviluppo della filosofia platonica a Firenze. Così, da un lato abbiamo lo studioso non più inquadrato in una università o studio letteralmente costretto a 'procacciarsi' un sostegno materiale alla propria ricerca, dall'altro, chi ha i mezzi per offrire questo sostegno e per volgere a proprio vantaggio, a fini di propaganda, il lavoro dello studioso. Da questo punto di vista, è cifra caratteristica del neoplatonismo del secolo XV l'affidarsi ad un patrono: "The development of Christian Neoplatonism in the fifteenth century in particular was tied to private patronage. Since the new interest in Platonic studies had not yet found a place in the Universities, where the Aristotelian tradition had flourished from the thirteen century on, for someone like Ficino to be able to study Plato in depth, he had to place himself under the protection of rich persons who professed a special interest in the new humanist culture"<sup>59</sup>.

<sup>58</sup> Cfr. *Opera Omnia*, II, pp. 1537 ss.

<sup>59</sup> Melissa Meriam Bullard, *Marsilio Ficino and the Medici. The inner dimension of patronage*, in *Christianity and the Renaissance*, a cura di T. Verdon e J. Henderson, Siracusa University Press, Siracusa 1990, pp. 467-492, p. 472. "Ficino, ed è questo un punto che non sempre mi pare sia stato bene valutato, fu persona quanto mai gelosa di una propria sfera di indipendenza, di quella rivendicata libertà del filosofare, che per una volta possiamo intendere in senso strettamente letterale. L'Accademia, si è detto, fu anti-istituzionale, non soltanto perché concepita e idealizzata in modo simbolico e utopico, ma perché, più concretamente, il pensiero stesso di Ficino ebbe origine dal rifiuto di sottostare a un ordine tradizionale. Avrebbe potuto o dovuto essere, come il padre, medico e filosofo naturale, e per sue buone ragioni non lo fu, almeno nel senso professionale del termine" (R. Fubini, *Ficino e i Medici*, in «Rinascimento», II s., (), pp., p. 10). Nel suo per altro informatissimo articolo, Fubini avanza l'idea che sia falsa l'immagine di un Ficino 'cortigiano' e alla costante ricerca di protettori. A supporto della sua tesi, Fubini riferisce delle giovanili lettere indirizzate a Michele Mercati e Pietro Pazzi (*sic!*), dove si spiega come l'unica 'servitù' tollerabile sia quella della filosofia. Ciò che dell'argomentazione del Fubini convince meno, però, è che si tratti di un documento risalente ben al 1457: troppo in là, dunque, rispetto al filosofo maturo; ecco perché la stessa impressione del Ficino 'filosofo indipendente' appare in generale poco persuasiva.

Incomincia, con il 1475, “una stagione di grave crisi tra Lorenzo e il Ficino, provocata tanto dall’allontanarsi del Magnifico dagli insegnamenti del magistero ficiniano, quanto dagli ambigui rapporti che Ficino intratteneva con i principali protagonisti della congiura, sfociata sanguinosamente nei fatti dell’aprile 1478”<sup>60</sup>. Eef Owegaauw e Valerio Sanzotta, riferiscono, in un articolo del 2010, di una sconosciuta lettera del Ficino al Magnifico, risalente forse al gennaio del 1476, dove è possibile scoprire il filosofo intento a rivolgere “un’accurata supplica, non priva di toni drammatici [...] perché questi gli accordi il suo perdono. La ragione non è chiara: al contrario di filosofi e oratori dell’antichità, perduti dalla loro *ars vituperandi*, Ficino perirebbe invece a causa della sua *inertia laudandi*, motivo per cui, pare di capire, Lorenzo sarebbe adirato con il filosofo”<sup>61</sup>. Verso il 1470, tuttavia, Ficino sembra entrare nell’orbita del circolo del cardinale Piccolomini<sup>62</sup>. “Sicuramente negli anni 1477-1478 lo troviamo molto vicino ai Riario, a Francesco Salviati, e, in generale, al gruppo dei congiurati che nell’aprile del 1478 cercarono di porre fine alla supremazia medicea. Patrono del filosofo in questi anni non era più Lorenzo; lo era invece, espressamente, Francesco Salviati. Il momento successivo alla congiura fu evidentemente per il Ficino un periodo di preoccupazione e timore. Fallita la congiura, tuttavia, lentamente i rapporti tra Lorenzo e il Ficino si riannodarono,

<sup>60</sup> Eef Owegaauw-Valerio Sanzotta, *Una lettera sconosciuta di Marsilio Ficino a Lorenzo de’ Medici nella Sammlung Darmstaedter della Staatsbibliothek zu Berlin*, in «Interpres», XXIX (2010), pp. 171-182, p. 178.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 174. Sempre su questo episodio si veda S. Gentile, *Un codice magliabechiano delle epistole di Marsilio Ficino*, in «Interpres», III (1980), pp. 80-157, alle pp. 141-151, dove si riferisce della soppressione di tre lettere, da parte del Ficino, rivolte ad alcuni componenti della congiura dei Pazzi.

<sup>62</sup> Cfr. ancora R. Fubini, *Ancora su Ficino e i Medici*, cit., alle pp. 276-278. “Nel settembre del 1474, il filosofo, appena guarito da una grave malattia, scrisse a Lorenzo una lettera intitolata *Gravis et iactura temporis*, esortandolo a non sperdersi in futilità e chiamando ancora una volta a modello l’esempio di Cosimo. [...] Vi era dunque stato un allontanamento dal magistero ficiniano, dovuto a una naturale leggerezza di carattere e a una certa ‘consuetudine’ che avrebbe fatto deviare Lorenzo dalla retta via. [...] Ma in quello stesso 1476 vari accenni, anche scoperti, fanno pensare ad una profonda crisi dei rapporti tra Ficino e il suo patrono” (S. Gentile, *Le «Epistole» e l’opera di Marsilio Ficino*, (Introduzione a) Marsilio Ficino, *Lettere, I, Epistolarum familiarum liber I*, Olschki, Firenze MCMXC, pp. LVI-LVII).

almeno sul piano formale”<sup>63</sup>. A dimostrare la realtà di un rapporto niente affatto privo di tensioni, di allontanamenti e di riprese, di una rinnovato patronato mediceo nei riguardi del filosofo, ecco infine una lettera del Magnifico spedita a Giovanni Lanfredini il 29 ottobre del 1487, dove il Signore sollecita un terzo beneficio a favore del suo protetto: “Sapete in che opinione io hebbi Messer Marsilio Ficino. Et perché potrebbe accadere presto che io li potrei dare un beneficcetto curato che è per vacare, sarebbe necessario, havendo come ha due benefici curati, che fussi dispensato ad tria incupatibilia. Vorrei ne facessi ogni opera in modo che tale dispensa se havessi et presto, benché non si consenta se non a religiosi di qualche qualità. Potete certificare a Nostro Signore che si può consentire a messer Marsilio come a qualunque altro”<sup>64</sup>.

### 3. Il Platone di Marsilio Ficino

Le frequentazioni platoniche del Ficino risalgono almeno agli anni sessanta del quindicesimo secolo<sup>65</sup>. Ficino riceve da parte di Cosimo de' Medici un manoscritto contenente tutti i dialoghi platonici nel settembre del 1462. Si passa dai nove dialoghi tradotti nel gennaio del 1464, ai dieci dell'agosto dello stesso anno, ai ventitré del 1466. Come è noto,

<sup>63</sup> *Ibidem*.

<sup>64</sup> Lorenzo de' Medici, *Lettere*, XII voll., direttore generale Nicolai Rubinstein; edizione pubblicata sotto gli auspici dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento in collaborazione con The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies Villa I Tatti, The Renaissance Society of America, The Warburg Institute, University of London, Giunti-Barbèra, Firenze 1977 ss., vol XI (1487-1488), a cura di Melissa Meriam Bullard, pp. 402-403. Cfr. pure Kristeller, *Supplementum ficinianum*, I, cit., pp. 57-58).

<sup>65</sup> Ficino impara il greco probabilmente alla scuola dell'Argiropulo. Come si apprende dal *Dizionario biografico degli italiani*, questi tenne i suoi corsi presso lo studio fiorentino dal 1456 fino al 1471. A quegli anni va fatto risalire lo studio della lingua greca da parte del Ficino. Sappiamo che l'Argiropulo si impegnò anche nella lettura e nella interpretazione di diversi testi platonici e neoplatonici. In particolare, l'Argiropulo tenne nel 1460 un corso relativo alla natura dell'anima, che avrà sul Ficino una profonda influenza. Secondo E. Garin, difatti, l'opera del dotto bizantino va messa direttamente in relazione con la grande produzione filosofica del Ficino: cfr. E. Garin, *Il problema dell'anima e dell'immortalità nella cultura del Quattrocento in Toscana*, in Id., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Firenze, pp. 92-126.

l'opera di traduttore del Ficino conosce una importante battuta d'arresto nel 1469, allorché si impegna nella redazione (terminata nel 1474) del suo *opus magnum*, la *Teologia platonica*. Sappiamo che egli torna alla sua impresa di traduzione solo verso la fine del 1474<sup>66</sup>. Nel 1483, lo si scopre impegnato nella ricerca di un mecenate disposto a sostenere finanziariamente l'impresa di 'pubblicazione' del Platone latino. "Nel gennaio 1484 (1483 secondo lo stile fiorentino dell'epoca), Filippo Valori e Francesco Berlinghieri si accordarono con fra Domenico da Pistoia e Lorenzo Veneto per 1025 copie del Platone tradotto da Ficino, da stamparsi presso la loro officina di san Jacopo di Ripoli, un convento domenicano fuori Firenze; la prima edizione della *Platonis opera omnia* vide la luce verso la fine di settembre o l'inizio di ottobre di quell'anno"<sup>67</sup>. Sempre secondo l'Hankins è impossibile scindere, almeno nelle intenzioni del Ficino, la sua impresa di traduttore da quella, contestuale, di commentatore dei dialoghi platonici. Lo studioso inglese, difatti, sostiene che l'edizione a stampa degli *Opera omnia* platonici realizza solo in parte l'ambizioso progetto ficiniano. "Egli aveva infatti vagheggiato una traduzione attentamente divisa in 'capita' con relativi titoli, sommari dei testi e accurati commenti di tutti i dialoghi. Ciò che invece venne dato alle stampe fu invece il semplice testo dei dialoghi accompagnato da 'argomenti', diversi dei quali incompleti; risultavano infatti esaurienti solo quelli di alcuni dialoghi, mentre l'ampio commento al *Filebo*, benché in gran parte terminato, venne omissivo"<sup>68</sup>.

Ficino intende presentare, come egli stesso annuncia nel corso del *Proemio*, cinque commenti continui ad alcune opere platoniche<sup>69</sup>. Quale

<sup>66</sup> Una fondamentale discussione di questi argomenti si trova in J. Hankins, *Ficino e la Platonis opera omnia*, in Id., *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano, La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, trad.it. di S. U. Baldassarri e D. Downey, Edizioni della Normale, Pisa 2012, pp. 420-444.

<sup>67</sup> Cfr. J. Hankins, *Ficino e la Platonis opera omnia*, cit., pp. 421-422.

<sup>68</sup> *Ivi*, p. 423.

<sup>69</sup> Sui *Commentaria in Platonem* cfr. J. Hankins, *I Commentaria in Platonem: esegesi e apologetica*, in Id., *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, trad.it. di S. U.

ordine dovranno ricevere? Possiamo definire la loro disposizione *ontologica*, dal momento che segue lo stesso ordine dell'universo. Da questo punto di vista, la 'struttura' dei *Commentaria in Platonem* tenderà a riprodurre la stessa struttura dell'universo; la loro esposizione, del resto, sarà *ordinata* per ammissione dello stesso Ficino. Sono cinque i dialoghi fatti oggetti di commento da parte del filosofo. Di questi, i primi due hanno carattere metafisico e divino. La loro materia, pertanto, sarà metafisica e teologica. Troviamo quindi, al sommità della disposizione, il *Parmenide* e il *Sofista*. Essi trattano, rispettivamente, dell'Uno e dell'essere: ciò che si trova, quindi, al vertice dell'universo. Da questo punto di vista, è almeno da tale iniziale presa di posizione riguardante la disposizione dei *Commentaria* che Ficino tende a sostenere la tesi della assoluta superiorità dell'Uno sull'essere – tema, come vedremo, di assoluto momento e significato entro l'economia del *Commento* al "Parmenide". Metafisici e divini entrambe, il *Parmenide* e il *Sofista*<sup>70</sup> si trovano fra di loro in una condizione di superiorità del primo rispetto al secondo, dal momento che è lo stesso Uno a trovarsi al principio dell'Universo. In ciò, Ficino si allinea chiaramente alla tradizionale esegesi neoplatonica, incline a riconoscere nel *Parmenide* il dialogo teologico per eccellenza<sup>71</sup>.

Stabilito dunque che *Parmenide* e *Sofista* debbano trovarsi, rispettivamente, al primo e al secondo posto entro l'ordine complessivo dei *Commentaria in Platonem*, Ficino aggiunge alla lista dei "Commentari"

Baldassarri e D. Downey, Edizioni della Normale, Pisa 2009, pp. 477-501. Sulla datazione dei vari *Commenti* si veda poi, sempre di Hankins, *The date of Ficino's Arguments and Commentaries*, in Id., *Plato in the Italian Renaissance*, II, Brill, Leiden – New York – Köln 1990, pp. 483-485.

<sup>70</sup> Per il commento ficiniano al *Sofista* si veda l'edizione offertane da Michael J. B. Allen (che ha studiato quasi tutti in *Commentaria* ficiniani, stabilendone in quattro casi l'edizione critica) in *Icastes. Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's «Sophist»*. *Five Studies and a Critical Edition with Translation*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Oxford, 1989.

<sup>71</sup> Sulla lettura neoplatonica del *Parmenide* cfr. anzitutto Francesco Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone – L'interpretazione neoplatonica*, Laterza, Roma-Bari 1998, pp. 106-110; poi Michele Abbate, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010.

quello relativo al *Timeo*<sup>72</sup> (significativamente portato a compimento presso la villa dei Valori a Maiano). Posto che i primi due abbiano carattere teologico e metafisico, ad essi fa *naturalmente* seguito quel dialogo a carattere fisico, cioè il *Timeo*. Gli ultimi due dialoghi, aggiunge Ficino, saranno il *Fedro*<sup>73</sup> e il *Filebo*<sup>74</sup>, a carattere (in parte) teologico, ma soprattutto etico e antropologico. Tale la disposizione che Ficino spiega e giustifica al lettore al principio dei propri commenti. Tuttavia, stringenti motivi di parentela connettono e legano il commento ficiniano al *Fedro* a quello al *Parmenide*. Michael Allen, editore del commento al *Fedro* per la collana de *I Tatti*<sup>75</sup>, riconosce come per il Ficino esistono almeno due motivi di interesse nei riguardi del testo platonico. Anzitutto, lo studioso riconosce come *Parmenide* e *Fedro* siano accostabili, almeno nella prospettiva iniziatica assunta dal Ficino, per il tema dell'ascesa dell'anima a Dio: "Plato, in other words, had transformed the Homeric charioteer into a symbol of Jupiter himself as the word soul, the progenitor of motion and of life, leading the cosmic cavalcade of all the souls and gods back to their metaphysical source. The Iliadic symbol of war and triumph, even of spiritual triumph, had thus become a Platonic type prefiguring, for Ficino, the ascension of man and angels under Jupiter-Christ as the first, last, and sovereign charioteer at the head of the hosts of the saved returning to

<sup>72</sup> Sul commento al *Timeo*: Michael J. B. Allen, *Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's «Timaeus» and its Myth of the Demiurge*, in Id., *Supplementum Festivum...* pp. 399-439; J. Hankins, *The Study of the «Timaeus» in Early Renaissance Italy*, in *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, edited by A. Grafton and N. Siraisi, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts) – London (UK) 1999, pp. 71-119.

<sup>73</sup> Cfr. M. Ficino, *Commentaries on Plato. Vol. I: «Phaedrus» and «Ion»*, edited and translated by M. J. B. Allen, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) – London (UK) 2008. Sempre di Allen si veda poi *The Platonism of Marsilio Ficino. A Study of His «Phaedrus» Commentary, Its Sources and Genesis*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1984.

<sup>74</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *The «Philebus» Commentary. A Critical Edition and Translation* by Michael J. B. Allen, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1975.

<sup>75</sup> Questa collana, dal nome della villa fiorentina che Bernard Berenson donò nel 1936 all'Università Harvard, la quale vi installò l'*Harvard Center for Italian Renaissance Studies*, si segnala per la meritoria opera di edizione, in veste critica, di alcuni fra i più significativi testi della produzione filosofica umanistica e rinascimentale.

God”<sup>76</sup>. Da questo punto di vista, il *Fedro* appare secondo solo al *Parmenide*. Nella sua *Introduzione*, Allen individua come prioritario l’aspetto iniziatico e misterico: “the *Phaedrus* was about the most august mysteries of inspiration, theogony, incarnation, soteriology, eschatology, and purification, as Iamblichus had long ago insisted by defining its genre as theological, not as logical, physical, or ethical. Indeed, for the fifteenth-century Florentine, as for the ancient Neoplatonist who were his guides and mentors, the *Phaedrus* seemed to be one of Plato’s sublime myth for truly liberated man, man as a peer of the angelic orders, of the gods themselves”<sup>77</sup>. Come vedremo, si tratta dello stesso punto di vista assunto dal Ficino mentre si accinge a commentare il *Parmenide* platonico, testo solo all’apparenza logico e dialettico, in realtà denso di significati reconditi per quei pochi ‘iniziati’ che possono avervi accesso.

Ora se la ‘fonte’ (col significato che questo termine può avere per Ficino; fonte in quanto *auctoritas*) giamblichea autorizza Ficino a offrire, del *Fedro* platonico, una lettura di questo tipo, quella rappresentata da Diogene Laerzio gli consente di collocarlo, quarto membro della terza tetralogia dei dialoghi platonici, almeno nella loro sistemazione dovuta a Trasillo di Mendocino, accanto, prima di tutto, al *Parmenide*, e poi accanto al *Filebo* e al *Simposio*. La tetralogia sarebbe così composta dal *Parmenide*, il cui tema risulta essere l’Uno, dal *Filebo*<sup>78</sup>, che insiste sul problema della divinità, poi dal *Simposio*, con le note argomentazioni relative all’amore, e infine dal *Fedro*, il quale ha come oggetto la bellezza. Da questo punto di vista, occorre notare che il Ficino interprete ed esegeta dei testi platonici tende, in questo come in altri casi simili, a suffragare la bontà delle proprie posizioni col ricorso alla ‘fonte’ antica<sup>79</sup>.

<sup>76</sup> Michael J. B. Allen, *Introduction*, in Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato. Vol. I*; cit. p. xi.

<sup>77</sup> *Ivi*, pp. xi- xii. Sull’importanza di Giamblico per lo sviluppo delle posizioni neoplatoniche cfr. Bent Dalsgaard Larsen, *Jamblique de Chalcis: Exégète et Philosophe*, Aarhus 1972.

<sup>78</sup> Tale commento, peraltro, non venne mai completato dal Ficino.

<sup>79</sup> “Malgrado la loro originalità, merita sottolineare che Ficino stesso non avrebbe considerato le proprie idee su Socrate, Platone e le caratteristiche generali del *corpus*

Non solo il *Fedro*, tuttavia, si pone per il Ficino in una relazione di immediata prossimità al *Parmenide*. Abbiamo visto come il filosofo, immettendosi nella lunga scia degli interpreti neoplatonici, dei dialoghi platonici riporti la suddivisione classica dovuta a Trasillo di Mende. Abbiamo anche visto come l'ordine dei commenti stabilito dal Ficino preveda che a quello al *Parmenide* faccia seguito quello al *Sofista*. Intanto, essi si stagliano sul medesimo sfondo: che è quello eleatico-parmenideo, con le relative argomentazioni riguardanti i temi dell'essere e del non essere, e poi, procedendo per questa via, quello dell'Uno al di là dell'essere, quanto il filosofo definisce l'*unum ipsum*. Comune, pertanto, sarà la materia teologico-metafisica che nei due dialoghi trova spazio. Ora, se l'Uno sovraessenziale costituiva il tema di fondo del *Parmenide*, nel *Sofista* avviene che Ficino “principally turned for an understanding of the second step in the metaphysical descent from the one, the emergence or emanation of being”<sup>80</sup>. Michael J. B. Allen, benemerito degli studi ficiniani, ha dato una edizione veramente esemplare del commento ficiniano al *Sofista*. Nel secondo dei cinque studi che precedono l'edizione vera e propria (torneremo in seguito sul primo studio, dedicato a esaminare il commento al *Sofista* nella sua relazione alla controversia fra il Ficino e Pico della Mirandola), l'Allen esamina le cinque classi di essere così come

platonico come frutto di una ‘interpretazione’ secondo il significato oggi prevalente di questo termine, ma piuttosto come l'effetto immediato del suo studio e della sua illuminazione. Prima dell'età moderna, gli esegeti di testi letterari o filosofici non annoveravano fra i propri compiti la ricostruzione critica del passato; ancor meno, poi, possedevano una profonda coscienza di quello che potrebbe essere definito un corretto metodo storico. Pur essendo una delle innovazioni introdotte dall'umanesimo quattrocentesco, l'approccio critico ai testi quale *fontes* piuttosto che *auctoritates* non si sviluppò del tutto come cosciente metodo di studio fino al XVI e al XVII secolo. Dal canto suo, Ficino lavorava ricorrendo a una combinazione di tecniche esegetiche ereditate dal mondo classico e dal Medioevo, coll'obbiettivo, a suo dire, non di appurare fatti storici ma di far sì che l'influenza morale e religiosa di Platone operasse beneficamente sui suoi contemporanei” (J. Hankins, *I Commentaria in Platonem: esegesi e apologetica*, in Id., *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, Edizioni della Normale, Pisa 2009, pp. 477 – 501, p. 477).

<sup>80</sup> Michael J. B. Allen, *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist. Five Studies and a Critical Edition with Translation*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – Oxford 1989, p. 50.



appaiono a partire dal dialogo platonico. Secondo lo studioso, il commento ficiniano al *Sofista* fa seguito a quello al *Parmenide* dal momento che, in un ordine discendente, si tratta del gradino successivo alla sovraessenzialità dell'*unum ipsum*.

A proposito del vincolo che lega il *Parmenide* al *Sofista*, Allen rileva l'autorità esercitata dallo Pseudo-Dionigi nell'affermazione della semplicità dell'Uno, che si ritrova nel primo come nel secondo dialogo fatti oggetti di commento da parte del Ficino. Nella seconda sezione del commento al *Parmenide*, all'altezza del capitolo LIII, il filosofo afferma che l'argomento sostenuto nel *Sofista* rivela tutta la sua affinità alla prima ipotesi del *Parmenide*. Ora, chi dimostra tutto ciò, ad avviso del Ficino è proprio lo Pseudo-Dionigi, assiduo lettore del *Parmenide* (*sedulus Parmenidis observator*), secondo le stesse parole del filosofo. "Bothe the Florentines were eager to appropriate the Areopagite's views on the *Parmenides* and to present them as their own, but we authoritative reader of the *Sophist* – as the thinker who had fully comprehended its central ontological doctrines and appreciated its close connection with the *Parmenides*. From his syncretistic perspective the Areopagite's celebrated "negative" theology would have been indebted therefore to both Platonic masterpieces"<sup>81</sup>.

A Niccolò Valori è dedicato l'*Argomento* del commento al "Parmenide", il dialogo "de Uno rerum omnium principium"<sup>82</sup>. Ficino comincia col dire che i principi della intera sapienza ("totius sapientiae"<sup>83</sup>) sono stati disseminati da Platone nella totalità dei suoi dialoghi; tuttavia, egli riconosce come emergenti nelle varie opere il tema della filosofia morale nella *Repubblica*, e quello relativo alla filosofia della natura nel *Timeo*. Infine, il *Parmenide* conosce al suo interno la discussione più alta, quella

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>82</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, Volume II, *Parmenides*, edited and translated by Maude Vanhaelen, The I Tatti Renaissance Library, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London, England 2012, p. 2; trad. it. *Commento al "Parmenide"*..., cit., p. 9.

<sup>83</sup> *Ibidem*.

relativa agli argomenti di carattere teologico<sup>84</sup>, in tal modo riproponendo la tradizionale suddivisione della filosofia in etica, fisica e dialettica<sup>85</sup>. Il *Parmenide*, quest'opera "sublime" per affermazione dello stesso Ficino, sembra esser tratta "ex divinae mentis intimoque philosophiae sacrario"<sup>86</sup>. Sacro, per il filosofo, è il luogo dove le verità di questo dialogo erano custodite: esso viene letteralmente 'appreso' dalla mente divina e dal santuario della filosofia. Ciò lascia supporre che per il Ficino le verità di carattere filosofico siano verità teologiche, dal momento che i segreti della filosofia sono custoditi dalla mente divina. Si dà allora un accordo fra la *sapientia*, rappresentata dalla filosofia, e la *pietas*, rappresentata dalla religione cristiana<sup>87</sup>. Come si vede, la terminologia appare sin dall'esordio esoterica e iniziatica; l'ispirazione dell'autore (come anche dell'interprete) è divina. Si rivela perciò la necessità preliminare di una vera e propria ascesi per intendere e penetrare il testo<sup>88</sup>, il quale, come ricorda il filosofo,

<sup>84</sup> Su tale tripartizione cfr. J. Follon, *Le Platon de Diogène Laërce*, in *Images de Platon et lectures de ses oeuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, a cura di A. Neschke-Henteschke, Peters, Louvain-Paris 1997, pp. 3-33.

<sup>85</sup> A tal proposito la curatrice della traduzione italiana del testo ficiniano, Francesca Lazzarin, rileva che la dialettica "per Ficino corrisponde alla teologia" (Marsilio Ficino, *Commento...*, cit., p. 9, nota 19): affermazione senz'altro delicata, dal momento che se così veramente fosse, come vedremo, non si spiegherebbe la netta presa di distanza dalla interpretazione pichiana del dialogo platonico.

<sup>86</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato...*, cit., p. 2.

<sup>87</sup> "Nel corso degli ultimi secoli si è infatti compiuto il divorzio fra la *pietas* e la *sapientia*; e per questo la filosofia è divenuta strumento dell'incredulità, mentre la custodia delle *res divinae* è caduta nelle mani di sacerdoti rozzi, ignoranti ed indegni che le hanno rese ridicole agli occhi dei fedeli, mutandole in equivoche pratiche superstiziose o in cerimonie esteriori, prive di ogni significato spirituale. Per eliminare questa sciagura, che il Ficino considera esiziale per le più alte forme della vita spirituale, l'unica via è riformare, insieme, la *sapientia* e la *religio*, ossia recuperare quei principi comuni sui quali, sin dalle origini del genere umano, riposa l'eternità della rivelazione e la certezza della dottrina. Il che significa risalire a quel nucleo più antico e profondo di una *veritas* alla quale tutti gli uomini debbono partecipare, purchè riscoprano il tesoro originario di un sapere che assicurava loro poteri eccezionali" (C. Vasoli, *La maturità del pensiero teologico umanistico in Italia – Marsilio Ficino*, in *Storia della teologia*, III, Età della Rinascita, direzione di Giulio d'Onofrio, Piemme, Casale Monferrato 1995, pp. 201-261, pp. 230-239).

<sup>88</sup> "Non c'è ascesa senza ascesi, continuo esercizio, costante rinuncia, faticoso cammino, disciplinata via, fedele amore, insonne preghiera di abbandono a ciò che, a

tratta di una verità rivelata e dunque non è frutto dell'ingegno umano; impossibile, quindi, pensare di comprenderlo con i soli lumi della mente. Il registro è quello tipico misterico: la lettura di tale libro è sacra (*sacra lectio*), l'animo va preparato adeguatamente e la mente va liberata, prima che solamente si tenti di impadronirsi dei misteri di un testo che per definizione è ispirato. Ficino esorta alla sobrietà dell'animo (*sobrietas animi*), dunque al richiamarsi in sé della mente a fronte di ogni possibile distrazione o allettamento, ed alla libertà della mente (*libertas mentis*): ciò per il fatto che, ove la mente o l'animo apparissero patenti rispetto ad alcunché, neppure sarebbero capaci di ricevere (dal momento che di ciò si sta parlando) la luce che proviene dalla mente divina – là dove è stata tratta dallo stesso Platone, poiché le verità esposte nel *Parmenide*, secondo il Ficino, non sono frutto di acquisizione, bensì dello spontaneo rivelarsi di una verità che eccede ogni umano e determinato sapere.

A quali conoscenze mette capo il dialogo platonico? In esso, il divino Platone (*divinus Plato*) tratta “de ipso uno”, “quemadmodum ipsum unum rerum omnium principium est, super omnia omniaque ab illo; quo pacto ipsum extra omnia sit et in omnibus omniaque ex illo, per illud atque ad illud”<sup>89</sup>. L'Uno, principio, mezzo e fine della realtà, si trova in tutto e al di sopra di tutto; tuttavia, secondo il filosofo, l'ascesa ad esso è graduale, dal momento che la difficoltà della salita, potremmo dire, è tanto esterna all'oggetto (l'Uno), quanto immanente ad esso. Esterna all'oggetto lo è dal momento che Ficino ha palesato sin dall'inizio le difficoltà, per la mente umana, di approssimarsi al proprio vertice; immanente, tuttavia, dal momento che lo stesso appare trovarsi su tre distinti piani, a seconda dei vari ‘livelli di realtà’.

Anzitutto, esistono le realtà sensibili (*sensibilia*), le quali appaiono soggette al divenire e ai sensi; successivamente, si danno le realtà intelleggibili (*intelligibilia*), sempre uguali a loro stesse. Infine, si giunge

tutto superiore, attende” (Francesco Tomatis, *Filosofia della montagna*, Prefazione di Armando Torno, Postfazione di Reinhold Messner, Bompiani, Milano 2005, p. 54).

<sup>89</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato...*, cit., p. 2.

all'Uno in sé, il quale, proprio per il fatto che è l'Uno stesso, eccede tanto i *sensibilia*, tanto gli *intelligibilia*. Da questo punto di vista, si dà tanto l'Uno in sé, come si dà l'Uno *nelle* realtà sensibili, le quali si percepiscono con i sensi, e l'Uno *nelle* realtà intellegibili, che invece si intendono con la mente. Come si comprenderà, perciò, l'Uno al di sopra di tutto? Secondo il Ficino, questi tre gradi corrispondono alla partizione interna allo stesso dialogo platonico. Egli difatti prosegue col dire che Zenone di Elea, discepolo del pitagorico Parmenide (*Parmenidis Pythagorici discipulus*)<sup>90</sup>, sostiene che sarebbe contraddittorio affermare che nelle cose sensibili non si trova assolutamente l'Uno. Da lì, prosegue Ficino, si passa a considerare se l'Uno si dia anche nelle realtà intelligibili. In tal senso, l'indagine si sposta sulle idee, “in quibus rerum unitates consistunt”<sup>91</sup>. Solo a questo si può ascendere al vero e proprio *ipsum unum*, la cui sussistenza viene esaminata da Parmenide alla luce di nove ipotesi. Esse si generano, rileva ancora il Ficino, dalla triplice suddivisione dell'Uno (al di là dell'essere; nell'essere; dopo l'essere), e poi dalla bipartizione del non essere in assoluto e relativo. Come dice il Ficino, *Pythagoreorum more*, l'Uno sta ad indicare qualsivoglia sostanza che sia affatto svincolata dalla materia, come Dio, l'intelletto, l'anima; l'altro (*aliud*), invece, designa la materia e ciò che in essa si ritrova.

Ora, la natura eminentemente teologica del dialogo è sottolineata con forza dal filosofo nel proemio al vero e proprio *Commentarium* al “Parmenide” platonico. La tesi è esposta sin dalla titolazione: “materia quidem Parmenidis plurimum theologica, forma vero dialectica”<sup>92</sup>. Ciò che si afferma, secondo il Ficino, è la natura teologica del dialogo, la quale tuttavia, proprio per il suo contenuto eminentemente di verità, viene trasposta in una veste solo apparentemente dialettica. Ne emerge un vero e

<sup>90</sup> Sul tema della matrice pitagorica che per il Ficino accomunerebbe tanto la filosofia eleatica quanto quella platonica cfr. Michael J. B. Allen, *Marsilio Ficino on Plato's Pythagorean Eye*, in «Modern Language Notes», XCVII (1982), pp. 171-182.

<sup>91</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato...*, cit., p. 4.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 32. Nota l'importanza di questo titolo Raymond Klibansky, *Plato's «Parmenides» in the Middle Ages and the Renaissance. A Chapter in the History of Platonic Studies*, in «Medieval and Renaissance Studies», I (1943), pp. 281-330.

proprio ‘gioco’ alla dissimulazione ed al nascondimento, operato da Pitagora, Socrate e Platone proprio al fine di tenere serbate, proprio sotto l’apparenza dialettica, le verità più alte a quei pochi iniziati in grado di giungervi<sup>93</sup>. Il proemio, nella economia complessiva dei *Commentaria in Platonem*, ha il ruolo di fissare il posto prioritario che spetta al “Parmenide” entro la costellazione dei dialoghi platonici. Dal momento che il suo argomento è chiaramente teologico, suggerisce il Ficino, ed il suo oggetto al vertice della realtà tutta, questo dialogo avrà preminenza su tutti gli altri testi platonici: in tal senso, come si diceva, esso funge tanto da principio della realtà, quanto da meta ultima da conseguire mediante la ricerca filosofica. L’ascesa consiste soprattutto nell’ascesi, e cioè nell’esercizio: “sub ludo quodam dialectico et quasi logico, exercituro videlicet ingenium ad divina dogmata, passim theologica multa significat”<sup>94</sup>.

Da questo punto di vista, la veste dialettica del dialogo ricopre un ruolo semplicemente strumentale. Tuttavia, pur nella formalità del suo compito, tale aspetto assolve al ruolo, che per il Ficino è fondamentale in vista del conseguimento della verità dell’Uno, di “esercitare l’ingegno ai principi divini”, ovvero di permettergli di guadagnare la meta proprio mediante l’esecuzione del gioco dialettico attraverso la frequentazione assidua della palestra logica. Tipico tanto dei Pitagorici quanto di Platone, ricorda il filosofo a tal proposito, congiungere opportunamente due materie, come abbiamo visto accadere nel “Parmenide” fra teologia e dialettica: come nel *Fedro* si congiungevano la poesia e la retorica con la teologia, come nel *Sofista* l’arte definitoria si congiungeva alla teologia. Ora, che nel *Parmenide* si dia l’accordo di due materie, di dialettica e teologia, è reso necessario proprio dalla natura del suo oggetto. L’*unum ipsum*, cioè, non si consegue secondo il Ficino mediante il semplice esercizio della razionalità

<sup>93</sup> Sul tema del gioco serio che per il Ficino ha luogo nel “Parmenide” platonico, cfr. F. Lazzarin, *L’ideale del ‘severe ludere’ nel pensiero di Marsilio Ficino*, in «Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin», VII (2005), pp. 61-79.

<sup>94</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato...*, cit., p. 32.

dialettica, che pure rimane indispensabile nel procedimento ascensivo descritto, bensì si comprende solo una volta che l'ascesi abbia resi sufficientemente edotti rispetto agli integumenti che velano il principio primo. Come dice il Ficino, è ai divini contenuti di verità (*divina dogmata*) che l'indagine è rivolta: in tal senso, essa è frutto di rivelazione, cui tuttavia ci si può render 'degni' esclusivamente mediante l'ascesi dialettica. In tal senso vanno intesi la libertà della mente e la sobrietà dell'animo di cui parlava in precedenza il filosofo. Essi suggeriscono che l'animo mondo e la mente pronta sono conseguibili esclusivamente mediante una disciplina intellettuale e morale che sola rende possibile la comprensione dell'Uno in sé<sup>95</sup>.

Priorità assoluta ed eminenza del *Parmenide* su tutti gli altri dialoghi platonici, sovraessenzialità dell'*ipsum unum*, necessità dell'ascesi per la comprensione del principio primo; contestualmente, auspicio, da parte del filosofo, che i *divina dogmata*, una volta svelati mediante la frequentazione della palestra filosofica, possano irrobustire moralmente i propri concittadini proprio mentre si osserva con amarezza che la situazione politica volge al peggio e che il grandioso progetto di diffusione della 'luce platonica' conosce una battuta d'arresto allorché i Medici, fra i primi promotori e sostenitori del progetto, vengano allontanati da Firenze e al loro posto si installi un governo a ispirazione savonaroliana: sono questi i punti più importanti da sottolineare mentre ci si congeda da questo primo, introduttivo capitolo e, togliendosi i calzari (*Es* 3,5) come vorrebbe il filosofo, proprio mediante l'esercizio della sobrietà dell'animo e della libertà della mente, ci si accinge ad accostarsi al 'sacro testo' volendone individuare, a partire dal capitolo successivo, la struttura speculativa di fondo e i più significativi fra i temi emergenti.

<sup>95</sup> Cfr. F. Lazzarin, *L' 'Argumentum in «Parmenidem» di Marsilio Ficino*, in «Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin», VI, (2004), pp. 7-34.

#### 4. Storia e metastoria. L'*In Parmenidem* e il Ficino storico della filosofia

Negli scritti maggiori del Ficino, Platone è da subito qualificato come *divino*: ad inquadrare, cioè, in una cornice tutta sapienziale i testi del filosofo greco. L'espressione è indicativa perché rivela, al proprio interno, le due direttrici che, ad avviso di Marsilio, animano dall'interno la dottrina platonica: a dire, cioè, l'aspetto sapienziale-rivelativo della sua parola, mirabilmente congiunta – ed è il secondo punto – alla struttura filosofica-metafisica del suo pensiero. Una voce verbale, utilizzata all'altezza del capo XLVII dell'*In Parmenidem*, ci lascia tuttora supporre che la 'pienezza' della verità non sia stata effettivamente colta da Platone, ma solo 'presagita'. Ficino dice che, a proposito del Bene, Platone lo presagisce (*vaticinatur*) "tamquam ineffabile penitus et incognitum"<sup>96</sup>. C'è dunque una misura della verità di cui lo stesso Platone, in qualche modo, sembra porsi come l'annunciatore – ed è una verità, quindi, che lo trascende (coerentemente con l'aspetto sapienziale della sua filosofia: del resto, lo stesso Parmenide 'apprende' la verità – in entrambe i casi, dunque, si tratta di una verità trascendente).

In tal senso, quindi, appare possibile distinguere, entro le pagine dell'*In Parmenidem* ficiniano, una storia da una metastoria. La prima è quella che vede coinvolti Platone (ma solo in parte: la sua dottrina difatti è già metastorica) ed i suoi più o meno immediati continuatori ed interpreti; la seconda, invece, trascende la temporalità e coincide perfettamente con la verità – ed è il caso, questo, dello pseudo Dionigi. Ficino ha ben chiara la distinzione, entro la corrente platonica, di una *schola vetus* da una *schola nova*. La prima, composta dai *probatissimi Platonici*, comprende Plutarco, Ammonio, Plotino, Amelio, Porfirio, Giamblico, Teodoro ed i loro successori<sup>97</sup>. Invece, "nova [...] a Syriano et Proclo, magnis profecto viris

<sup>96</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato...*, I, cit., p. 224.

<sup>97</sup> La *Teologia platonica* di Proclo costituisce la fonte per la ricostruzione della *schola vetus* e dei suoi componenti. Cfr. A. De Pace, *Ficino e Plutarco: storia di un equivoco*, in «Rivista di storia della filosofia», LI (1996), n. 1, pp. 113-135: "a) La storia della

[...] ducit originem, in qua post illos Hermias et Damascius Olimpiodorusque praecipui numerantur”<sup>98</sup>. Tale differenziazione ritorna sovente nel testo. Da un lato troviamo Giamblico, Siriano e Proclo, dall’altro Plotino, Amelio e Porfirio: cui il Ficino, come agli ‘autori più antichi’, espressamente si richiama, dopo aver stabilita così l’esistenza di due correnti entro la dottrina neoplatonica, ed aver indicato in Siriano lo spartiacque tra la *schola nova* e quella antica (non di rado il Ficino, riferendosi a questa, ne parla come dei Platonici ‘anteriori a Siriano’<sup>99</sup>).

Come è noto, Ficino, nel dedicarsi al commento del *Parmenide* platonico, ha come testo di riferimento l’*In Parmenidem* procliano, conosciuto nella versione latina di Guglielmo da Moerbeke<sup>100</sup>. Tuttavia, se da una parte il filosofo accoglie lo schema procliano che vede, tra i dialoghi platonici, al primo posto appunto il *Parmenide* (opera di teologia), al secondo il *Timeo* ed al terzo la *Repubblica*, dall’altra mostra di accoglierne le tesi solo fino ad un certo punto: “Qualem utique dispositionem ordinemque libri Proclus eiusque sectatores existimaverint, narravimus in principio; qualem vero ipse putem et quatenus sequar illos, paulatim in sequentibus declarabo”<sup>101</sup>. Stante perciò la tesi del carattere dogmatico e teologico del dialogo, Ficino non sposa fino in fondo la soluzione procliana, tendente a vedere un contenuto teologico dietro ogni singola parola. Nell’esercizio d’interpretazione del testo, la sua sarà perciò una ‘posizione intermedia’

egesi teologica del dialogo platonico era per Ficino distinta in due fasi, la prima delle quali era stata caratterizzata da tentativi insoddisfacenti; b), solo Plotino, Amelio, Porfirio, Giamblico e Teodoro dovevano ritenersi i «legittimi e veri interpreti» della epopteia platonica, ed essi tutti avevano spiegato quella epopteia «nel medesimo modo»; c), quanto Proclo scriveva nei libri della sua *Teologia* ricalcava essenzialmente i moduli espositivi che erano stati propri di quei cinque interpreti” (*Ivi*, pp. 126-127).

<sup>98</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato...*, I, cit., p. 172.

<sup>99</sup> Sulla figura di Siriano si vedano S. Klitenic Wear, *The Teaching of Syrianus on Plato's «Timaeus» and «Parmenides»*, Brill, Leiden-Boston 2011, e *Syrianus et la métaphysique de l'Antiquité tardive*. Actes du colloque international (Université de Genève, 29 septembre-1 octobre 2006), par A. Longo, avec la collaboration de L. Corti, N. D'Andrès, D. Del Forno, E. Maffi, A. Schmidhauser, Bibliopolis, Napoli 2009.

<sup>100</sup> Cfr. «*Parmenides*» usque ad finem primae hypothesis, nec non *PROCLI «Commentarium in Parmenidem»* (pars ultima adhuc inedita, interprete Guillelmo de Moerbeka), ediderunt praefatione et adnotationibus instruxerunt R. Klibansky et C. Labowsky, Londinii, in aedibus Instituti Warburgiani, 1953 («Plato latinus», III).

<sup>101</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato...*, I, cit., p. 34.



(fra quella di chi legge il *Parmenide* in una chiave esclusivamente logica e quella di chi, come Proclo, tende a vedere dappertutto della teologia). “Io – scrive il Ficino – che ho scelto una via di mezzo, credo che, nel *Parmenide*, ci sia sottintesa almeno tanta teologia quanta ne permette l’uso e l’artificio dialettico [...] e che perciò i pensieri teologici non siano dappertutto assolutamente continui, ma talora si interrompano”<sup>102</sup>.

Ora, questa lettura eccessivamente teologizzante, si riflette anche sulla esegesi particolare del testo platonico. Ficino rimprovera a Proclo la complessità della sua operazione, per la quale non solamente ogni conclusione del dialogo corrisponde ad una divinità separata, ma addirittura verrebbe a darsi una vera e propria ‘trinità di sostanze’ all’interno del primo (“Ma io, che ho fatto riferimento agli autori più antichi, sostengo che siffatte differenze vadano situate all’interno dell’Essere primo, ma non al primo grado, dove l’essere è assoluto, bensì ad un livello seguente, dove, grazie alla vita e all’intelligenza, l’Essere procede ad esplicarsi”<sup>103</sup>). Di qui lo smarcamento del Ficino rispetto alla sua fonte dichiarata.

Si è visto come Plotino si trovi a capo di quella *schola* antica cui il filosofo volentieri fa riferimento. Contestualmente alla conclusione dell’ *In Parmenidem*, il filosofo ultimava, sebbene intrapreso negli anni Ottanta, il suo commento alle *Enneadi*. In quel caso, Plotino era subito caratterizzato come un Platone redivivo: “Principio vos omnes admoneo, qui divinum auditori Plotinum huc acceditis, ut Platonem ipsum sub Plotini persona loquentem vos auditurus existimetis. Sive enim Plato quondam in Plotino revixit: quod facile nobis Pythagorici dabunt: sive Daemonidem Platonem quidem prius afflavit, deinde vero Plotinum, quod Platonici nulli negabunt, omnino aspirator idem os Platonicum afflat atque Platonicum”<sup>104</sup>. L’importanza rivestita ai suoi occhi da quel lavoro è testimoniata, ad esempio, dal fatto che nell’*In Parmenidem* non si curi affatto di discutere

<sup>102</sup> M. Ficino, *Commento al “Parmenide” di Platone*, cit., p. 90.

<sup>103</sup> M. Ficino, *Commento al “Parmenide” di Platone*, cit., p. 153.

<sup>104</sup> *Opera Omnia*, II, p. 1548.

un punto centrale per le sorti della dottrina platonica, ma rimandi, accanto alla *Teologia platonica*, proprio al commento a Plotino: “Rationes equidem confirmantes ideas in *Theologia* et in Plotino sum latius prosecutus”<sup>105</sup>.

A tratti, Plotino sembra addirittura superiore allo stesso Platone. È il caso, ad esempio, relativo alla discussione del Primo. Ficino afferma: “Dicimus itaque cum Plotino simul atque Parmenide primum quidem esse unum super omnia, secundum verum unum omnia, ut perfectissimi genitoris progenies sit omnium perfectissima”<sup>106</sup>. E prosegue: “Quomodo autem genitor genitumque sit unum in *Christiana Theologia* tractamus. Plato, quem nunc interpretamur, duo putavisse videtur”<sup>107</sup>. Plotino, cioè, sembra aver compresa la natura del Genitore (con questo termine egli indica il Principio della realtà<sup>108</sup>) ancora meglio rispetto allo stesso Platone (dal momento che, come per Plotino l’Uno al di là di tutto e l’Uno-tutto sono la stessa cosa, così per la religione cristiana Padre e Figlio sono il medesimo), che invece pensa a due distinte realtà<sup>109</sup>. È dunque una preferenza d’ordine anzitutto teologico, come si vede, quella accordata a Plotino. In tal senso si spiegano le ragioni della sua prossimità allo ps. Dionigi – e allo stesso tempo, si chiarisce quel nesso tra storia e metastoria di cui si diceva all’inizio. Ficino associa spesso Plotino allo ps. Dionigi, come in questo caso, dove si sta parlando della superiorità dell’Essenza sulla Vita e sull’Intelletto: “Se prestiamo fede a Dionigi Areopagita e a Plotino – come ho dichiarato in entrambe i commentarii – non potremo ammettere una disposizione siffatta [...]”<sup>110</sup>.

<sup>105</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato...*, I, cit., p. 44.

<sup>106</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato...*, II, cit., p. 34.

<sup>107</sup> *Ibidem*

<sup>108</sup> Vedi, ad es, *Enn.*, V, 4, 2.33-44.

<sup>109</sup> Interessante che nella *Religione cristiana* si dica che “il divino Plotino, principe degli interpreti platonici, Numenio, Giamblico e Amelio” si sono sforzati “non di confutare, ma piuttosto di emulare la teologia cristiana” (Marsilio Ficino, *La religione cristiana*, a cura di R. Zanzarri, Città Nuova, Roma 2005, pp. 74-75).

<sup>110</sup> M. Ficino, *Commento al “Parmenide” di Platone*, cit., p. 164. A dispetto della preferenza ficiniana per i platonici ‘antichi’, e per un curioso paradosso, una parte della critica ha avanzato l’ipotesi che sotto le spoglie del convertito dell’Areopago possa in realtà celarsi il più tardo fra i Platonici: quel Damascio che sul piano filosofico porta

Dionigi conferma (*confirmat*) la natura sostanzialmente teologica del dialogo platonico. Abbiamo detto come, nello stesso torno di anni, il Ficino commenta le *Enneadi* plotiniane, gli scritti dello ps. Dionigi, mentre ha già avviato il lavoro sul *Parmenide*. Di quest'opera, pertanto, Dionigi offre l'interpretazione più autentica e più veritiera: “Denique librum hunc esse theologicum non solum caeteri Platonici praecipue probatissimi conventur, sed etiam Dyonisius Areopagita confirmare videtur. Quotiens in ipsius unius incidit mentionem, totiens enim enti praeponit, distinguit unum ens ab ispo simpliciter uno ipsumque unum ait ipsius esse principium entisque unius procreatorem”<sup>111</sup>. Se fra i Platonici, i più stimati fra di essi (*probatissimi*), vi è concordanza a proposito della dimensione teologica del dialogo, Dionigi ‘autentica’ (*confirmare*) tale interpretazione. È certamente vero, sostiene il Ficino, vi è una tradizione platonica la quale è concorde nel ritenere teologico uno scritto come il *Parmenide*: tuttavia, chi la inverte è proprio Dionigi – e da questo punto di vista non si può non notare come, agli occhi del Ficino, egli si elevi al di sopra della stessa tradizione. Afferma Marta Cristiani: “Dionigi, seguace della *pia philosophia* di Platone, non è solo al di sopra degli altri platonici, è al di sopra dello stesso maestro, perché depositario di una nuova luce di verità, che trascende i più perfetti fra gli intelletti creati [...]”<sup>112</sup>.

Ecco il passaggio dalla storia alla metastoria. Da un lato, abbiamo una vicenda la quale consiste in un susseguirsi di dottrine le quali sviluppano, proseguendola, una idea che conosce progressi e ricadute; dall'altro, potremmo dire, un originario ‘intuire’ la verità che immediatamente ci mette in contatto con il divino. Si tratta, per utilizzare una celebre metafora

alle estreme conseguenze la dottrina neoplatonica (cfr. Damascius, *Traité des premiers principes*, texte établi par L. G. Westernink, traduit et annoté par J. Combès, 3 voll., Les Belles Lettres, Paris 1986-1991), mentre sul piano storico si trova ad essere l'ultimo scolarca dell'Accademia. Cfr. in tal senso C. M. Mazzucchi, *Damascio, autore del Corpus dionysiacum e il dialogo 'Peri politikés epistemes'*, in «Aevum. Rassegna di scienze storiche, linguistiche e filologiche», 80 (2006), pp. 299-334.

<sup>111</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato...*, I, cit., p. 162.

<sup>112</sup> M. Cristiani, *Dionigi dionisiaco. Marsilio Ficino e il Corpus Dionysianum*, in *Il Neoplatonismo nel Rinascimento*, a cura di P. Prini, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1993, pp. 185-203, p. 189.

plotiniana, di ‘toccare’ il dio, l’Uno al di là di tutte le cose. Si tratta di un fatto metastorico, cioè, dal momento che l’intuizione non si svolge mediante un procedimento conoscitivo ordinario, bensì ‘si dà’ – nel duplice senso del termine. In un primo senso, essa ‘si dà’ dal momento che, intellettualmente, essa rappresenta alcunché di immediato; in un secondo senso essa si dà nel senso che si offre, si rivela. L’*organo*, quindi, di tale intuizione, è rappresentato perciò dalla rivelazione stessa. Ecco allora per il Ficino l’unica figura assolutamente ‘metastorica’ nella vicenda neoplatonica è proprio lo ps. Dionigi, il quale si erge al di sopra non solo degli altri platonici ma addirittura dello stesso Platone proprio perché in possesso della rivelazione.

## CAPITOLO SECONDO

### *VERSO L'UNO. LE IDEE, LA CONOSCENZA, LA DIALETTICA.*

---

#### *1. La teoria delle idee. esistenza, unità e pluralità*

Con il quarto capitolo del commentario si avvia la lunga discussione sulla teoria delle idee. Ficino ha già trattato tale argomento nella *Teologia platonica*<sup>113</sup> e nel commento a Plotino<sup>114</sup>. Nel caso del commento al “Parmenide”, la disamina sull’esistenza e la natura delle idee muove dal rilievo socratico per il quale “specialis quaelibet singularium multitudo in unaquadam proprietate naturaque convenit specialibus”<sup>115</sup>, come molti uomini fanno parte di una sola umanità. Ora, tale ‘principio unificatore’ comune ai molti non deriva affatto da essi: l’*unum* (vedremo subito di *quale* uno si tratta) non si dà come somma delle parti, e neppure esso si dà a partire da uno fra i molti. Questo principio, prosegue Ficino, non rimane in sé, ma “in multitudine iacet”<sup>116</sup>; esso partecipa della molteplicità, per cui non sarà l’uno inteso come l’*ἄπλοος*, come il semplice, come l’assolutamente trascendente. Esso è imperfetto proprio dal momento che appare commisto al mutevole e al perituro. Vi è

<sup>113</sup> Cfr. *Teologia Platonica*, XI, libro IV.

<sup>114</sup> Cfr. *Opera omnia*, pp. 1575 – 1577.

<sup>115</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 44; trad. it. cit., p. 25.

<sup>116</sup> *Ivi*, p. 46; trad. it. cit., p. 25.

dunque una *natura una*<sup>117</sup> (questo l'uno di cui sopra) che si trova nella molteplicità, e che, in quanto imperfetta, sembra dipendere da quell'unica natura perfetta la quale trascende ogni molteplicità.

Ciò avviene per il principio per cui la semplicità precede ontologicamente la molteplicità. Il 'secondo' uno dipende in tal senso dal 'primo' uno. "Causa vero immobilis simul universalisque necessario est intellectus et intellectualis idea"<sup>118</sup>. L'idea è tale in quanto è causa immobile e universale. Immobile, lo è dal momento che essa non è commista al molteplice nella sua mutevolezza e transitorietà; universale, poiché riguarda tutti gli individui della medesima specie. Ora, la causa contiene in sé tutti gli effetti: da questo punto di vista, l'Uno è intelletto che contiene tutte le idee. L'idea, pertanto, ha valenza ontologica e gnoseologica: nel primo caso, è tale in quanto principio della realtà generata, nel secondo caso in quanto essa si presenta come origine del retto giudizio (se l'idea non fosse immobile non avrebbe un contenuto stabile di verità; inoltre, per esser vera dovrà necessariamente essere universale).

Ficino ammette che l'idea è sì una: tuttavia si danno molteplici idee, e dunque esse non appaiono come l'uno assoluto. "Idae rursus multae sunt, quot saltem rerum species naturalium, et unaquaque unitas appellantur, unitas inquam non simpliciter, immo quaedam"<sup>119</sup>. Quante realtà naturali, tante idee. Ora, di quali realtà naturali qui si tratta? Soprattutto, con che tipo di unità si ha a che fare? Ficino difatti sostiene che qui si sta parlando di un *unum quoddam* (nel caso dell'uomo, ad es., l'umanità), il quale sta a capo di una pluralità ben definita (per restare all'esempio di sopra, l'idea di umanità presiede a tutti gli uomini), e niente affatto del molteplice in senso lato. Ogni idea 'speciale', potremmo dire, presiede una sezione particolare del molteplice, dal momento che essa stessa ha a che fare col molteplice, ed in tal senso non

<sup>117</sup> *Ibidem.*

<sup>118</sup> *Ibidem.*

<sup>119</sup> *Ibidem.*

può essere l'unità assoluta. Assistiamo in questo caso ad una 'doppia' presenza dell'idea. Anzitutto, essa esiste *sub ipso uno*, l'Uno sovraessenziale; successivamente (la distinzione è puramente mentale), l'idea si dà entro l'Intelletto primo e la Forma prima. (Con il concetto di Intelletto primo, Ficino indica la molteplicità intelligibile costituita dalle idee.) Il filosofo completa la sua disamina chiarendo che la caratteristica dell'Intelletto primo è l'*omniformitas*, mentre quella dell'Uno in sé è l'*uniformitas*. A tal proposito, Ficino ammette l'esistenza di tre categorie di idee: i) le *comunissimae*; ii) le *mediae*; iii) le *specialissimae*. Alla prima classe appartengono i cinque generi sommi del *Sofista* (Essenza; Identità; Alterità; Quietè; Moto); alla seconda le idee del Bello, del Giusto, del Grande, del Piccolo, del Simile e del Dissimile; alla terza, infine, quelle particolarissime come ad es. quella di uomo.

Ora, nel quarto capitolo del commento ficiniano è possibile osservare la gerarchia in cui si struttura il mondo dell'Uno e delle idee. Abbiamo visto, difatti, che esistono 'due' Uno, assolutamente trascendente il primo, commisto alla materia ed alla molteplicità il secondo; come esistono tre classi di idee, dove maggiore è il grado di generalità, maggiore sarà la loro eminenza. Ficino si trova ad affrontare il problema dell'armonia delle idee nel capitolo quinto del commentario. Come si concilia l'esistenza di idee fra di loro differenti ed il loro raccordarsi? La necessità del differenziarsi fra le idee è giustificata dal fatto che, se esse non si distinguessero, si darebbe una sola idea; inoltre, fatto ben più grave, verrebbe a cadere la stessa eccedenza dell'Uno rispetto ai molti. Dall'altro lato, neppure è pensabile una assoluta separazione fra di esse, pena il fatto che il *mondo primo* verrebbe ad essere identico al *mondo secondo*, questo sì caratterizzato dalla distinzione, e, prosegue ancora il Ficino, "primus unitatis divinae fetus unionem forte nullam in se habebit, nulla in sequentibus erit unio, nullus ordo"<sup>120</sup>. Dunque, l'ipotesi della assoluta separazione fra le idee rischia di apparire ben più grave di quella

<sup>120</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 50; trad. it. cit., p. 29.

prospettante la loro indistinzione, dal momento che il mondo intelligibile sarebbe maggiormente caratterizzato dalla diversità rispetto a quello sensibile.

Seguendo l'argomentazione ficiniana, potremmo caratterizzare le idee come 'centri di forza': "Unaquaeque igitur idea naturam quandam atque vim habet propriam ab aliis revera distinctam et accipit interim nonnihil a caeteris traditque vicissim"<sup>121</sup>. Ogni idea ha natura e forza proprie, ed in tal senso è distinta dalle altre; nessuna, però, appare talmente implicata in sé da escludere ogni forma di trasmissione. In quanto centro autonomo, l'idea possiede tanto una forza di emanazione quanto di ricezione. Alla domanda su come le idee si rapportino fra di loro, Ficino risponde che esse sono unite per la *presenza* e la *comunanza*, eppure, al tempo stesso, esse sono chiaramente distinte. L'unità, allora, non corre il rischio della confusione, come la distinzione scansa quello della separazione: "coniunctae (le idee) [...] absque confusione, distinctae rursus absque disiunctione"<sup>122</sup>. Natura dell'uno presente nei molti; diversità fra le tre classi di idee; distinzione fra le idee e tuttavia loro rapportarsi: sono questi i punti esaminati sino a questo momento dal filosofo. Ora, tutta la discussione presente e a venire rappresenta un vero e proprio volano verso l'apprensione dell'anima. La dialettica è esercizio, l'interrogazione sulle idee è ascesa. Il Ficino esorta così il proprio lettore: "Hinc iam profectus ad animam cognosces et rationes seminales in vegetali natura et artificiosas rationes in arte atque in ipsa scientia rationes esse simillimas idearum, servantis videlicet una cum individua quadam communione distinctionem quoque mirificam"<sup>123</sup>.

I capitoli che vanno dal settimo al quattordicesimo sono dedicati ad illustrare quelle realtà di cui non si dà idea. Esse comprendono la

<sup>121</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., pp. 50-52; trad. it. cit., p. 29.

<sup>122</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 52; trad. it. cit., p. 30.

<sup>123</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., pp. 52-54; trad. it. cit., p. 31. Sul tema dell'ascesa in Ficino si veda Michael J. B. Allen, *Dove le ombre non hanno ombre: Marsilio Ficino e l'ascesa al Sinai*, in «Rinascimento», n.s., 2009 (49), pp. 15-26.



materia, le realtà singole, le parti, le realtà artificiali, le scienze pratiche e poietiche, infine realtà deleterie come il male e la sporcizia. La posizione del problema si trova nel capitolo sesto del commentario, che fa da introduzione alla lunga analisi successiva. La domanda è: *esistono idee di tutte le realtà?* Seguendo le argomentazioni contenute nel dialogo platonico, Ficino prende a svolgere il proprio tema col presentare la distinzione fra *animae rationales* e *animae irrationales*. Intanto, le anime razionali non si distinguono fra di loro in virtù della semplice materia. Esse si differenziano invece “per formales specialesque [...] proprietates”<sup>124</sup>. Da questo punto di vista si danno tante anime quante specie, per cui, numericamente parlando, esistono tante specie quante anime razionali. Ora, mentre il numero delle anime razionali rimane fisso e non è soggetto a variazioni, quello delle anime irrazionali conosce invece oscillazioni e cambiamenti, dal momento che queste ultime dipendono da cause mutevoli. Le anime irrazionali, spiega Ficino, sono mortali dal punto di vista individuale, ma eterne da quello della specie (è quest’ultima a garantirne l’eternità, in assenza di una idea adeguata). Nel primo caso, esse ricevono vita da una causa intrinsecamente soggetta alla corruzione (l’individuo), nel secondo caso da una causa immobile (l’idea), ed è per questo che l’eternità è assicurata loro.

L’analisi che conduce Ficino ad esaminare caso per caso tutte quelle realtà di cui non si dà idea comincia con la discussione relativa alla materia. Di essa, sostiene il filosofo, non esiste certamente nessuna idea: se l’idea è tale in quanto forma, ecco che della materia non si dà alcuna forma<sup>125</sup>. Ficino distingue inoltre la materia informe propriamente detta

<sup>124</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 56; trad. it. cit., p. 32.

<sup>125</sup> Cfr. F. Lazzarin, *Considerazioni sul concetto di materia nella filosofia di marsilio Ficino*, in *Ethos e Natura. Ricerche sul significato dell’etica per la modernità*, a cura di Franco Biasutti, Bibliopolis, Napoli 2009, pp. 225-239: “La materia [...] non è il divenire né la causa del divenire, ma il suo supporto; non è neppure il luogo inteso in senso aristotelico, perché il fatto che Platone identifichi, nel *Timeo*, la *χώρα* e la materia, non significa anche che identifichi la *χώρα* e il *τόπος*, come farà Aristotele. La *χώρα* è termine più generico di *τόπος*: la prima indica un’estensione spaziale indeterminata, mentre il secondo ogni parte di spazio che abbia già una grandezza; la prima è *πλανώμενε ατρία*, la “causa errante”, che condivide con le idee il fatto di essere immutabile e di non appartenere alla sfera sensibile (quindi, di essere il non-luogo),

da quella celeste. La prima, pur non avendo un esemplare, ha una causa “apud superos divinam”<sup>126</sup>, mentre quella celeste ha un modello suo proprio. Dopo la materia, Ficino esamina la realtà singola. “Non sunt autem ideae quaedam propriae singularium corporum, qua ratione singularia sunt”<sup>127</sup>. Il particolare, afferma Ficino, è tale in quanto soggetto a mutazione, mentre, se l’effetto è identico alla causa, da una causa immobile (l’idea), non potrà che derivarne un effetto immobile, ed è evidente che i singoli corpi non sono tali, soggetti come sono al mutamento e alla corruzione.

Ora, abbiamo visto come Ficino abbia introdotto nel suo discorso la distinzione fra la nozione di esemplare e quella causa. “Nam exemplar quidem illud intellegibile causa est, non tamen omnis causa est exemplar”<sup>128</sup>. La classificazione risulta funzionale a chiarire il senso in cui anche le realtà specifiche e individue hanno una loro ragion d’essere, la quale certamente non è un esemplare, sebbene garantisca il *per che* delle realtà da lei originate. Le realtà singole, difatti, nonostante non siano realizzate in conformità ad un modello esemplare risultano sempre conformi ad una causa: meglio, specifica Ficino, ad una serie di cause, e queste sono proprie e particolari. Da tale punto di vista, il concetto di causa appare dotato di maggiore generalità rispetto a quello di esemplare, estensibile com’è ad una serie maggiore di realtà. ‘Causa’, difatti, è termine più ampio dal momento che pare sottendere una importante serie di livelli inferiori (Ficino ha chiarito che è preferibile parlare, piuttosto che di *causa*, di *causae*, il che lascia intendere una scalarità delle loro produzioni), i quali possono raggiungere tutti i ‘livelli’ di realtà senza per

mentre il secondo è «il primo limite immobile di ciò che è contenente» (Ivi, pp. 238-239). Sempre sulla considerazione ficiniana della materia si veda Errico Vitale, *Sul concetto di materia nella «Theologia Platonica» di Marsilio Ficino*, in «Rinascimento», 39, (1999), pp. 337 – 369; inoltre l’intervento di T. Dragon, *Ficino et la conception néoplatonicienne de la matière*, in *Marsilio Ficino ou les mystères platoniciens. Actes du XLII Colloque International d’Études Humanistes (Centre d’Études Supérieures de la Renaissance, Tours, 7 – 10 juillet 1999)*, organisé par S. Toussaint, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 139 – 161.

<sup>126</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 58; trad. it. cit., p. 32.

<sup>127</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 58; trad. it. cit., p. 33.

<sup>128</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 58; trad. it. cit., p. 34.

questo essere equiparati all'esemplarità perfetta delle idee. Dopo aver chiarito la maniera in cui la nozione di causa si distingue da quella di idea, l'analisi delle realtà mancanti di un corrispettivo ideale prosegue e raggiunge il concetto di 'parte'. Mentre nel mondo ideale, come abbiamo detto, il semplice precede il molteplice, l'indivisibile il diviso, il tutto le parti, e il primo contiene già in sé il secondo, nel mondo vivente, afferma esplicitamente il filosofo, le cose sono meno unite, e le ragioni sono ragioni delle singole parti isolatamente considerate, senza che una ne racchiuda, implicandola, una seconda.

Similmente non si danno idee delle realtà artificiali. "Artificiosa vero neque per mediam naturam ab intellectu procedunt neque vivunt. Nusquam igitur naturalem habent ideam"<sup>129</sup>. Questo avviene perché le forme ideali si trovano naturalmente (*naturaliter insunt*) nell'intelletto umano proprio *per mediam naturam*, mentre procedono *ab intellectu*. Esse ci vengono presentate per il tramite della natura, mentre sono generate dall'Intelletto primo, il quale rappresenta la loro sede originaria. Poiché le realtà artificiali non provengono dall'intelletto primo, esse non appaiono dotate di paradigmi ideali. (l'Intelletto primo, lo ricordiamo, è la sede di tutte le forme). Per suffragare tale affermazione (quella della perfetta stabilità delle idee), Ficino desume dal commento procliano al *Parmenide* (*In Parm.* 827. 27<sup>130</sup>) l'affermazione senocratea per cui "*ideae sunt causae exemplares eorum quae secundum naturam semper consistunt*"<sup>131</sup>. Anzitutto, egli spiega che l'*exemplar* è ciò che si trova al di sopra in quanto causa finale (il Bene in sé) ed è superiore alla stessa causa efficiente (l'intelletto produttore, che è efficace solamente guardando alla causa finale). Successivamente, egli chiarisce che le idee sono idee delle realtà che sussistono secondo natura in quanto non si danno idee di ciò che è contro natura ovvero di ciò che è prodotto

<sup>129</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 62; trad. it. cit., p. 36.

<sup>130</sup> Cfr. Procli, *In Platonis «Parmenidem» Commentaria*. Edidit C. Steel, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 2007 – 2009, I – III.

<sup>131</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 62; trad. it. cit., p. 36.

dall'arte; infine, che le idee sono idee di ciò che sempre sussiste dal momento che esse non riguardano le realtà in divenire.

Dopo aver esaminato se si diano idee della materia, delle realtà singole, delle parti, degli accidenti (si tratta del capitolo decimo del commento), delle realtà artificiali, delle scienze (capitolo dodicesimo: Ficino sostiene che, fra le scienze, si danno idee solamente delle teoretiche), i capitoli tredicesimo e quattordicesimo sono dedicati alla più sconcertante fra tutte le cose (il male, capace com'è di pungere perfino l'idea della perfetta bontà divina: *si Deus est, unde malum?*<sup>132</sup>), e poi alla meno nobile, la sporcizia. Anzitutto, Ficino afferma che del male non si dà l'idea: "Mala exemplar ideale nullum habent proprium penes deum, alioquin aut illud foret malum aut bonum"<sup>133</sup>. Il problema tipico della teodicea è posto dal Ficino nei termini di consequenzialità fra la causa e l'effetto. Se è vero che l'idea è causa efficiente, ed inoltre ogni idea è Dio stesso (*idea est ipse deus*), ecco che Dio sarebbe malvagio, se contenesse anche l'idea del male. Infine, a proposito della sporcizia, il filosofo afferma che presso Dio non si trovano se non le idee di quelle realtà che Egli stesso produce, e dunque presso di Lui non trovano spazio l'idea di realtà infime quale la sporcizia.

Ora, il problema che Ficino si trova a dover affrontare è il seguente: in che rapporto si trovano con la causa prima le realtà prive di un paradigma ideale? Il capitolo quindicesimo afferma difatti: "*Etiam quae per ideas ipsas non exprimentur ad providentiam pertinent causamque divinam*"<sup>134</sup>. Stabilito che vi è un rapporto (andremo subito a chiarire di che tipo) fra le realtà senza paradigma e ciò che rappresenta la fonte ed il termine di ogni paradigma, si tratta di esaminare la natura e la portata di questa connessione. L'analisi muove da una duplice constatazione. Intanto, andrà notato che le realtà infime deprivate delle idee neppure

<sup>132</sup> Sul problema della teodicea nella filosofia ficiniana: Andrea Rabassini, *Ficino, Plotino e il 'sommo male'*, in Stéphane Toussaint (éd.), *Marsile Ficino ou le mystères platoniciens*, Actes de colloque, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 139-161.

<sup>133</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 64; trad. it. cit., p. 37.

<sup>134</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 66; trad. it. cit., p. 38.

potrebbero darsi (dunque dovrà pur darsi un rapporto, di qualsiasi natura, fra loro e le idee); successivamente, che esse non si produrrebbero al di fuori di qualsiasi causa divina. Ficino sostiene che ogni realtà creata, quantunque infima, dipende dalla causa prima, che riconduce tutto all'unità, alla bontà ed all'essenza: "Omnia igitur eiuscemodi et a providentia proculdubio comprehenduntur et saltem a prima causa, ipso videlicet bono, dependent, ad quod sane pertinet unitatem, bonitatem, essentiam omnibus impartiri; ad intellectum vero per ideas omnia formis insuper exornare"<sup>135</sup>. Se ogni realtà di tal fatta dipende in qualche misura dal bene in sé, è all'Intelletto primo che spetta di 'informarle', dal momento che il suo sguardo contempla tutte le cose, così come il Bene le abbraccia tutte, e nulla sfugge alla sua azione.

Fino a questo momento, Ficino ha affrontato il tema del rapporto fra le realtà prive di paradigma e la causa prima, cui pure, in qualche modo, esse andranno ricondotte, pena il suo non essere più causa autenticamente prima (Ficino ritiene che la causa prima sia tale anche in quanto causa finale). Tuttavia, è rimasto ancora impregiudicato il problema di come le realtà ideali, assolute se di per sé considerate, possano creare una rete fra di loro, e poi come esse entrino in contatto col mondo del mutevole e del transitorio. Ora, il tema della partecipazione fra le idee, come quello della partecipazione alle idee da parte delle realtà empiriche, è al cuore dei capitoli dal diciassettesimo al diciannovesimo. Dopo aver chiarito di quali realtà non si danno idee, Ficino passa a trattare uno degli argomenti più delicati entro l'economia complessiva della teoria delle idee. Si tratta di affermare, giustificandola, la possibilità che le idee siano in rapporto fra di loro, e, in subordine, che le realtà di questo mondo si trovino in rapporto con le idee, senza che per questo motivo esse si ritrovino soggette al divenire. Quali rapporti sussistono fra il mondo sensibile e quello intelligibile? Ficino incomincia col distinguere tre forme di partecipazione: parlando per similitudini, vi è una partecipazione che è i)

<sup>135</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 68; trad. it. cit., p. 39.

quella del sigillo; una partecipazione che si dà ii) come il riflesso; infine, iii) una partecipazione che è quella delle immagini dipinte. Ora, se si pensa alle ragioni ideali come contenute nell'intelletto creatore si concepirà, prosegue Ficino, una immagine dipinta; se si pensa a queste stesse ragioni come contenute nell'anima del mondo si penserà ad una immagine; infine, se si pensa a loro come contenute nella materia dell'universo ci si riferirà alla materia plasmata. Ora, il tema della partecipazione chiama in causa (vedremo subito in che senso) quello delle varie gradazioni di realtà. Ficino ritiene che, correttamente parlando, nel nostro mondo non si può mai affermare di una cosa che è 'questa' o 'quella': "Quae apud nos haec denominantur aut illa non sunt vere perfecteque talia; mixta enim sunt aut oppositis aut conditionibus alienis"<sup>136</sup>. In tal senso, una cosa non sarà mai pienamente bella, ad esempio, dal momento che avrà sempre in sé alcunché di sgradevole. Ecco perché le sostanze vere, cioè non difettose di realtà, sono le idee (come il Platone di Raffaello sta ad indicare) "mentre il nostro mondo è un'immagine sbiadita del mondo vero, cioè del mondo delle idee"<sup>137</sup>.

Ora, alla domanda sul *come* della partecipazione Ficino risponde affermando che essa non si dà per via materiale. Intanto, esistono diversi tipi di partecipazione. "Aliter quidem corpus hoc participat illud, aliter autem corpus animam, aliter rursus anima mentem, aliter mens nostra vel universa deum"<sup>138</sup>. Quello corporeo, prosegue, è il modo meno indicato di concepirla. "Sic ergo non corporali quidem modo, sed alia ratione idea est tota in quolibet et non tota. Item, cum in seipsa consistat, potest per praesentiam tota simul inter se disiunctis adesse, quod sane neque corpori certum deinceps locum requirenti neque virtuti corporali, quae certo cuidam subiecto est addita, competere potest"<sup>139</sup>. Non in forma corporea, bensì secondo un altro modo di essere l'idea si dà e non si dà *integralmente* in ogni cosa (Ficino afferma difatti che essa può esser

<sup>136</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 72; trad. it. cit., p. 42.

<sup>137</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 74; trad. it. cit., p. 42.

<sup>138</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 74; trad. it. cit., p. 43.

<sup>139</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 76; trad. it. cit., p. 44.

partecipata, in *un solo* tempo, da molteplici realtà: essa può essere *presente* in più punti; inoltre, se l'idea si desse integralmente, essa si limiterebbe ad un solo punto, mentre il filosofo ha appena detto che la sua è una presenza 'diffusa').

Tuttavia, che l'idea abbia una presenza di siffatto tipo non significa affatto che essa sia scomponibile. Idee come quella della grandezza, dell'uguaglianza, della piccolezza, pur riferendosi alla quantità, non sono divisibili a guisa delle quantità materiali. Sono diversi, difatti, le specificazioni della grandezza in sé. Essa ha sicuramente a che fare con la grandezza quantitativamente intesa (la grandezza in quanto dimensione), ma indica anche l'eccellenza nel senso della virtù: ecco che allora da una idea generalissima procedono particolari fra di loro eterogenei, i quali hanno tuttavia in comune la medesima ragion d'essere; inoltre, questo accade anche per l'idea opposta della piccolezza e per l'idea dell'eguaglianza. Da ciò Ficino inferisce che le idee "facile possumus coniectare [...] neque dimensionibus neque locis neque temporibus addictas, sed ab his omnibus absolutas [...]"<sup>140</sup>. Esse, prosegue ancora Ficino (siamo all'altezza del capitolo XX), si differenziano dalle realtà materiali sia per essenza (*natura*) che per stato (*conditio*). Le idee sono indivisibili, immobili, eterne, ovunque presenti. Come si vede, si tratta di caratteristiche che, se da un lato sostengono la perfetta inalterabilità e sussistenza delle realtà ideali (l'indivisibilità, l'immobilità e l'eternità), dall'altro tendono tuttavia ad affermarne il carattere decisamente onnipervasivo.

## **2. Verso L'Uno**

Ora, se fino al capitolo ventunesimo del commento si è trattato di illustrare la natura e la realtà delle idee, e, in relazione a ciò, la rete di

<sup>140</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., pp. 82 – 84; trad. it. cit., p. 47.

rapporti intra ed extra – ideali, con il capitolo XXII si avvia quel percorso ascensivo che, partendo dalle realtà che si trovano nell’anima giunge in ultimo a considerare le specie divine. “ Oportet a speciebus quae fiunt ab anima ad species ascendere, quae naturaliter insunt animae, ab his insuper ad divinas”<sup>141</sup>. Ficino definisce *notio* quella conoscenza intermedia che è più di una conoscenza comune, senza essere tuttavia al livello di un intelligibile primo. Essa sta ad indicare “un concetto che definisca la cosa compresa, nel quale l’intelligenza termini la sua indagine”<sup>142</sup>. Si tratta, pur nella sua ‘deficienza’, di un concetto definitivo il quale può sicuramente configurarsi come l’esito di una indagine conoscitiva: tuttavia, si tratta di un concetto creato da noi. Nelle intenzioni del Ficino, ciò costituisce solamente il primo gradino dell’indagine. A ben vedere, difatti, oltre ai concetti prodotti normalmente tramite l’esperienza, esistono quelle che il filosofo definisce ‘nozioni naturali’. Se le prime sono ‘artificiali’ in quanto prodotte da noi, queste sono ‘naturali’ dal momento che ci vengono infuse per volontà divina. Esse rappresentano quelle forme intermedie *inter intelligentiam atque intellegibile*, poiché è di loro che beneficia la nostra intelligenza nel tentativo di cogliere gli intelligibili primi.

Vi sono i sensibili e gli intelligibili. L’intelletto si volge *naturalmente* agli intelligibili, poiché essi rappresentano le cause universali di tutte le realtà. Ficino distingue fra gli intelligibili primi e quelli che siamo in grado di capire. Ora, gli intellegibili primi ‘sopravanzano’ letteralmente l’intelligenza: “Primae igitur eiusmodi rationes sunt in mente divina, sed in nobis quoque, ante adventicios quos dixi conceptus, rationes sunt naturaliter insitae, per quas et conceptiones eiusmodi parimus, et hinc ascendimus ad ideas”<sup>143</sup>. Le idee innate precedono dunque i concetti

<sup>141</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 88; trad. it. cit., p. 50.

<sup>142</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 88; trad. it. cit., p. 50.

<sup>143</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 90; trad. it. cit., p. 51. Sul tema degli intelligibili cfr. L. Spruit, ‘*Species intellegibilis*’. *From Perception to Knowdledge*, II: *Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible ‘Species’ in Modern Philosophy*, Brill, Leiden – New York – Köln 1995.



avventizi, che sono quelli che ci formiamo tramite l'esperienza: è grazie alle prime che produciamo le seconde, come è grazie ad esse che si perviene alle idee in sé. Esse si trovano, dice Ficino, nella parte più intima dell'anima: è lì che ristanno gli *intelligibilia proxima*, i quali si differenziano dagli *intelligibilia remota*. Il filosofo distingue fra gli intelligibili primi, che sono le forme innate, inalterabili, immutabili, e quelli prossimi a noi, formulati dalla nostra anima mediante l'esperienza. Da questo punto di vista, gli intelligibili prossimi sono desunti dalla realtà sensibile, mentre quelli remoti, non hanno carattere derivato, *a primis infusa*, infusi come sono in noi dalla bontà divina. Nel tentativo di comprendere le cause universali, la nostra intelligenza non può che guardare ad essi: “Nostra igitur notio semper intellegit unum aliquid secundum speciem unam, ubique essentiam in se vera immutabilemque possidens, proprietatemque et appellationem suam singulis sub eadem specie comprehensis impartiens”<sup>144</sup>. Di per sé, dice il Ficino, l'atto del comprendere costituisce un ricondurre all'unità ciò che l'esperienza ci presenta come mutevole e frammentario: quindi, non si comprende affatto se non si comprende l'unità di alcunché. Ciò, prosegue, è insito nella natura della nostra conoscenza, la quale non è se non conoscenza di unità, ovvero di quelle unità somme che sono le idee in sé.

Esse non si rinvergono nell'esperienza, altrimenti ne condividerebbero il carattere incerto e transitorio, come non si producono autonomamente nella nostra intelligenza; infine, esse non corrispondono a quelle idee innate che pure sono presenti nella nostra mente. L'intelligibile, dice Ficino, è una forma che si trova nell'Intelletto primo, il quale è creatore di tutte le cose: “Cuius speciei proles quaedam est et ratio seminalis circa quamlibet speciem universali naturae illinc infusa et quaedam singulis sub eadem specie communiter tributa proprietates et notio nobis infusa divinitus”<sup>145</sup>.

<sup>144</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 92; trad. it. cit., p. 53.

<sup>145</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 92; trad. it. cit., p. 53.

Ora, se l'intelligibile è anteriore all'intelligenza (come, del resto, il sensibile è superiore al senso), ecco che le idee non si configureranno come atti, bensì come oggetti del pensiero. L'atto del comprendere è proprio dell'intelligenza, dice Ficino: esso avviene proprio nel configurarsi della intelligenza all'intelligibile. Essi non sono formalmente intelligenze, bensì "nature essenziali, formali, e vere"<sup>146</sup>; pertanto, dato il loro carattere 'fondazionale', si trovano "nell'unico Fondatore di tutta la realtà"<sup>147</sup>. Ficino insiste sul carattere 'movente' e dinamico che è proprio all'intelligenza, mentre tende a rimarcare l'aspetto statico ed essenziale delle idee, in tal modo sottolineando le implicite differenze fra le due cose. L'intelligenza si configura in quanto azione e movimento, l'idea come essenza: "Intelligentia quidem formaliter actio quaedam est et quasi motus; species autem essentia est et virtus et terminus. Non igitur idem intelligentia speciesque prima per intelligentiam ubique percepta"<sup>148</sup>. Che l'intelligibile sia superiore alla stessa intelligenza, inoltre, è confermato dal fatto che l'intelligenza si configura sempre come appetizione, tensione, mentre l'intelligibile resta in sé in maniera perfetta, compiuta. L'intelligenza, dice ancora Ficino, è desiderio, e l'intelligibile ne costituisce l'oggetto.

Consideriamo, dice ora Ficino, se nel passaggio dall'Uno ai molti vi siano differenze fra la virtù e la proprietà ideale. Ora, afferma il filosofo, data una serie, la proprietà rimane identica, mentre la virtù si differenzia. La ripartizione è in tal senso graduale. Schematizzando:

Il fatto che l'intelligibile costituisca l'atto dell'intelligenza non deve indurre tuttavia a pensare che le idee siano realtà meramente concettuali, bensì, come Ficino afferma nel titolo del capitolo XXVI, forme che si danno in natura, "vim exemplarem efficientemque habentes"<sup>149</sup>. Da questo punto di vista, le idee sono dotate di potenza esemplare ed

<sup>146</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 92; trad. it. cit., p. 54.

<sup>147</sup> *Ibidem*.

<sup>148</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 96; trad. it. cit., p. 54.

<sup>149</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 100; trad. it. cit., p. 56.

efficiente; esse sono specie sostanziali e forze naturali. Tali esemplari non hanno solo forza esemplare ma, come si diceva, possiedono anche forza efficiente: l'idea intellettuale, afferma Ficino, ha anche forza produttrice. Inoltre (e ciò è molto importante) mentre la potenza esemplare raggiunge solo la specie delle cose, quella efficiente-produttiva giunge fino alle singole realtà. Se così non fosse, difatti, si dovrebbe ammettere che esistano idee anche delle singole cose (ciò che Ficino ha decisamente negato nel capitolo ottavo del commento). Ora, sebbene le forme naturali siano in un rapporto di somiglianza alle idee, non si potrà dire che queste somiglino alle prime. Vi è distinzione fra esemplare (idea) e immagine rassomigliante (forma naturale). Ciò che è 'esemplato' non può fare a sua volta da modello all'esemplare. La somiglianza reciproca presuppone che le due realtà esistano sullo stesso piano ontologico. Da questo punto di vista, l'idea non può affatto dirsi simile a ciò cui dà origine. "Hac itaque ratione inferiora haec ideis quidem similia sunt, quoniam inde dependent. Ideae vero ad haec quoniam in nulla qualitate conveniunt, non similia sunt, sed exemplaria tantum atque principia"<sup>150</sup>.

Ficino sostiene che secondo Platone l'idea deve possedere due proprietà. Anzitutto, l'eminenza, poi la 'provvidenza comunicabile'. "Oportet sane revera duas ideam apud Platonem proprietates habere, primam quidem substantiam eminentem, videlicet neque commixtionem communnionemve naturae neque inclinationem ullam ad naturales formas habentem, secundam vero virtutem actionemque per universum communicabilem suaque passim munera propria etiam praesentia diffundentem"<sup>151</sup>. La prima, data la caratteristica di eminenza che le è propria, in alcun modo può unirsi alla natura né congiungersi alle forme materiali; la seconda, a carattere diffusivo, spande i suoi benefici per ogni dove, ed in tal senso essa è provvidenza. Tale caratteristica, difatti, appartiene in senso eminente al Primo dell'universo, dal momento che

<sup>150</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., pp. 104-106; trad. it. cit., p. 59.

<sup>151</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 106; trad. it. cit., p. 60.

l'*operatio* non intacca affatto e non sminuisce la purezza delle realtà ideali. Le idee sono certamente eccellenti, prosegue Ficino; tuttavia, esse hanno la caratteristica di partecipare la loro virtù: nelle idee non si dà partecipazione senza eminenza, come non si dà eminenza senza partecipazione.

L'analisi relativa al tema della eminenza delle idee consente anche di far luce sul problema della loro effettiva conoscibilità. La domanda è: come può, kantianamente parlando, un essere sensibile e finito conoscere realtà talmente eminenti? Esse, dice Ficino, non possono esser colte tramite una intuizione diretta, bensì, spiega il filosofo, “attraverso un certo atto riflesso” (*actu quodam reflexo*)<sup>152</sup>, nel senso che, a partire dalle realtà mondane, interpretandole come immagini, è lecito supporre l'esistenza di una realtà originale rispetto ad esse. Ciò, chiarisce ancora meglio il filosofo, non può avvenire tramite l'attività razionale ordinaria, bensì “in maniera straordinaria, attraverso un'intelligenza perfettamente purificata, tenuta opportunamente in esercizio e illuminata dall'alto”<sup>153</sup>. Come si vede, torna il tema ascetico dell'esercizio dialettico. Nel distinguere la conoscenza razionale da quella intellettuale, Ficino spiega che questa procede in maniera inversa rispetto alla prima. Mentre quella razionale risale dagli effetti alle cause, quella intellettuale guarda immediatamente alle cause, e ciò non può accadere senza che di questa conoscenza si venga fatti partecipi. “Le specie intellettuali, insite nei nostri intelletti e in quelli superiori, possono essere di certo comprese grazie al nostro impegno; ma le specie intelligibili e le idee insite nell'Intelletto primo non possono essere afferrate per mezzo di una nostra qualsiasi sagacia e retto ragionamento[.]”<sup>154</sup>.

<sup>152</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 112; trad. it. cit., p. 62.

<sup>153</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 112; trad. it. cit., p. 63.

<sup>154</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 112; trad. it. cit., p. 63.

### ***3. Elementi per una teoria della conoscenza***

I capitoli che vanno dal XXXII al XXXVI compongono una trattazione unitaria relativa ai temi della conoscenza, dei conoscibili e al tema della dialettica. Pur senza descrivere una vera e propria teoria gnoseologica, essi permettono di delineare con sufficiente organicità il quadro concettuale entro cui dovrà dispiegarsi, secondo il Ficino, l'esercizio dialettico<sup>155</sup>. Strategicamente, essi costituiscono una discussione preliminare a quanto costituisce il cuore filosofico del commento al *Parmenide*: dimostrare l'assoluta semplicità dell'Uno e, con ciò, attestare la superiorità dell'Uno rispetto all'Essere.

Fino a questo momento, il filosofo ha sostenuto che le idee Intelligibili non si trovano in noi, bensì nel Primo intelletto, per cui è impossibile che se ne dia conoscenza perfetta. Custodite come sono dal Padre di tutte le cose, esse ristanno in maniera tale che per l'intelletto umano sia assolutamente impossibili approssimarvisi senza il beneficio ed il supporto di una virtù superinfusa. Le idee intelligibili si distinguono da quelle avventizie, che, formulate per il tramite dell'esperienza ordinaria, costituiscono una vera e propria 'rampa d'accesso' privilegiata per il conseguimento delle verità ultime, rappresentate proprio dagli Intelligibili. Il filosofo afferma che questi ultimi sono conoscibili 'in qualche modo'. Ora, se in qualche modo è possibile avervi accesso (come suggerisce il filosofo) occorrerà riconoscer, anzitutto, che le verità divine non ci risultano completamente nascoste e quindi ignote, e poi, specularmente, che gli dei sono al corrente delle vicende mondane. Il rapporto fra i due punti è reciproco. Da un lato, grazie all'intervento del Dio *ottimo e massimo*, gli Intelligibili primi ci schiudono la loro verità (sebbene, come abbiamo visto, si tratti di un procedimento massimamente complicato); dall'altro, questo stesso Dio spande il Suo

<sup>155</sup> Sul tema dell'epistemologia e della gnoseologia ficiniane cfr. Mojsisch, B., *Epistemologie im Humanismus. Marsilio Ficino, Pietro Pomponazzi und Nikolaus von Kues*, "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 42/1-2 (1994), pp. 152-171.

sguardo sulle realtà soggette al divenire: gli individui umani nella loro particolarità, nella loro singolarità. Il problema affrontato dal capitolo trentaduesimo riguarda proprio il modo della conoscenza divina. Connesso al tema della conoscenza vi è anche quello della Provvidenza divina. Anzitutto, bisogna riconoscere che esiste una profonda differenza fra il modo di conoscere che è proprio dell'uomo e quello che invece appartiene alla divinità. “Tu vero inter haec primo memento deum habere quoddam scientiae genus nullo modo cum nostra scientia in aliqua ratione conveniens, dominationem quoque nullo pacto cum dominatione nostra convenientem”<sup>156</sup>. Né l'idea divina di conoscenza, né quella di potestà, possono raccordarsi alle nostre; né tantomeno, proseguendo su questa via, appare possibile venire a capo del *come* la divinità, di per sé tanto eccelsa, possa conoscere la realtà soggetta al divenire. Ficino esclude decisamente l'idea che Dio non può avere nessuna conoscenza delle realtà materiali. Ora, dove si ammettesse che il conoscente e la cosa da conoscere debbano concordare fra di loro, tale idea potrebbe mostrare ancora una certa sostenibilità. “Cum vero divina scientia sit causa prima rerum, non ideo res cogniturus est deus, quia congruat cum natura rerum, sed ideo cognoscit quoniam ipse est causa rerum. Qui cognoscendo seipsum principium omnium omnia statim et cognoscit et facit”<sup>157</sup>. Dio, argomenta il filosofo, non conosce in quanto si conforma alla natura delle cose, ma poiché Egli stesso è causa e principio delle cose. La concordanza, qui, non è fra conoscente e conosciuto, ma fra generatore e generato; l'identità è quella del *verum* e del *factum*<sup>158</sup>. La coincidenza, allora, è una connessione che si instaura fra l'intendere e il produrre: in tal senso, neppure c'è bisogno di ricorrere ad una identità mediata quale quella di soggetto conoscente e realtà conosciuta. Poiché in questo caso l'identità è immediata, essa, propriamente parlando, non sarà neppure ‘identità’, bensì sarà sin da subito la stessa cosa.

<sup>156</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 124; trad. it. cit., p. 69.

<sup>157</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 124; trad. it. cit., p. 70.

<sup>158</sup> A tal proposito si veda Rodolfo Mondolfo, *Il 'verum – factum' prima di Vico*, Guida, Napoli 1969.

Dalla trattazione relativa al problema della conoscenza divina, Ficino passa successivamente a considerare il tema seguente. La conoscenza, afferma, non si stabilisce solo mediante la conformazione del conoscente alla cosa da conoscere, bensì, correttamente, “anche secondo la stessa natura, forma ed eccellenza della virtù cognitiva”<sup>159</sup>. Essa appare dotata di diverse facoltà; pertanto, ognuna di esse andrà a rapportarsi e ad esaminare la realtà che le sta di fronte nella maniera che le è propria. Questa ‘teoria della conoscenza’ è di stampo prevalentemente aristotelico, come ha riconosciuto il Kristeller: “Volendo capire la gnoseologia ficiniana vera e propria dobbiamo partire dagli oggetti sensibili e dalla conoscenza empirica. L’esame delle cose corporee da parte della coscienza umana e la cooperazione delle varie facoltà dell’anima è sostanzialmente concepita secondo la psicologia aristotelica”<sup>160</sup>. Il Ficino distingue fra il *sensus exterior*, l’*imaginatio*, la *ratio* e l’*intellectus*. Al senso è demandata la semplice percezione della cosa e dei suoi accidenti<sup>161</sup>; l’*imaginatio* è capace di far ritorno alla cosa quando essa è assente e, aggiunge inoltre Ficino, “quodammodo substantiam suspicatur”<sup>162</sup>, mentre raccoglie e assomma ciò che i cinque sensi distintamente le presentano. Dal canto suo, la *ratio* usufruisce delle acquisizioni di *sensus* e *imaginatio* e, mediante deduzione, risale alla specie universale e alla sostanza incorporea; l’*intellectus*, infine, “grazie

<sup>159</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 124; trad. it. cit., p. 70.

<sup>160</sup> P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze 1988, p. 249.

<sup>161</sup> Sul questo tema cfr. E. Canone, *Il ‘senso’ nei trattati d’amore: Ficino e la fortuna del modello platonico nel Cinquecento*, in *Sensus-sensatio*, Atti del VIII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, Roma 6-8 gennaio 1995, a cura di M. L. Bianchi, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1996, pp. 177-198.

<sup>162</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 126; trad. it. cit., p. 71. Sul tema dell’immaginazione in Ficino cfr. R. Klein, *L’imagination comme vêtement de l’âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», LXI, 1956, pp. 18-39; inoltre E. Garin, ‘Phantasia’ e ‘Imaginatio’ fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi, in *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma 1989, pp. 305-317; Benassi, S., *Virtualità dell’immaginazione: metamorfosi della natura, metamorfosi della scrittura*, in *L’uomo e la natura nel Rinascimento*, a cura di L. Rotondi Secchi Tarugi, Nuovi Orizzonti, Milano 1996, pp. 267-288.

a una certa intuizione”<sup>163</sup>, comprende in un solo atto, simultaneamente, i risultati di tutte queste operazioni, “quemadmodum visus obiectum globum semel percipit ut rotundum, tactus autem saepius attingendo”<sup>164</sup>.

Ficino riconosce diverse capacità, diversi gradi di potenza, potremmo dire, alle distinte facoltà conoscitive. Esse cooperano unitariamente; tuttavia, man mano che si rimonta verso l’intelletto, si ascende ad un grado sempre maggiore di perfezione. La ‘scala’ conoscitiva procede nel modo che segue. Se i risultati dell’attività percettiva del senso rimangono distinti, è l’immaginazione ad intervenire per raccordarli. Questi dati vengono messi in relazione con la specie incorporea, ed in ciò consiste l’attività specifica della *ratio*. L’intelletto, *divino per così dire*, “unice immobiliterque saepe comprehendit quae ratio multifariam atque mobiliter (et multa praeterea quae ratio non attingit)”<sup>165</sup>. Similmente, benché con un diverso grado di comprensione, maggiore, l’Intelletto primo conosce tutte le cose secondo la sua propria natura che, prosegue Ficino, è, uniforme, indivisibile, immutabile. Se vi è uno scarto fra mondo sensibile e mondo intelligibile, fra realtà mutevoli e realtà immobili, questo, dice Ficino, si dà entro quello che è l’ambito conoscitivo ed intellettuale, ed è lì che occorre soffermarsi, come il filosofo sta facendo, per cogliere le differenze fra i due mondi, rendendosi degni delle sfere intelligibili proprio mediante l’esercizio dialettico. Stabilito che l’immutabilità è la condizione della verità, ed inoltre che l’unica conoscenza immutabile è quella relativa alla più alta fra le facoltà, ne deriva che chi conosce in maniera perfetta è proprio l’Intelletto primo, il quale ha per sua propria natura conoscenze di tipo uniformi, indivisibili, immutabili. Inoltre, se è vero che ad Esso spetta la forma eccellente della conoscenza, neppure si potrà sostenere che la divinità non sia a conoscenza delle realtà materiali, come pure alcuni

<sup>163</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 126; trad. it. cit., p. 71.

<sup>164</sup> *Ibidem*. Sul tema della *ratio* cfr. C. Vasoli, *La ‘ratio’ nella filosofia di Marsilio Ficino*, in *‘Ratio’*, “Atti del VII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo”, Villa Mirafiori, Roma 9-11 gennaio 1992, a cura di M. Fattori, M. L. Bianchi, Olschki, Firenze 1994, pp. 219-237.

<sup>165</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 128; trad. it. cit., p. 71.



filosofi hanno supposto (Ficino si riferisce agli Stoici e ai Peripatetici). “Multa igitur forma unica contuetur, immaterialiter materialia, composita simpliciter, immutabiliter mutabilia, necessitate certa semel tenet quae nobis quotidie sorte contingunt”<sup>166</sup>.

L’Intelletto primo, dotato di una *forma amplissima*, possiede una virtù che è produttiva ed al tempo stesso, come si è visto, conoscitiva. Conoscenza e produzione, atto intellettuale e atto creativo, si danno simultaneamente: “Come gli appartiene la produzione perfetta, così gli spetta anche la conoscenza perfetta; in realtà, ambedue sono perfette [...]”<sup>167</sup>. Ora, proprio perché *perfetta*, tale conoscenza si rivolge tanto ai generi ed alle specie universali, quanto alle realtà particolari; in tal senso conosce anche i singoli e vi provvede, dice Ficino. Egli conosce le realtà ultime talmente bene che, nonostante la sua natura lo destini alle verità più alte, la conoscenza che ha di essi è ad ogni modo superiore della nostra, che pure partecipiamo pienamente della realtà sensibile e transitoria. La sua potenza si dispiega per ‘gradi’: prima viene la virtù, poi l’azione, poi la conoscenza e la provvidenza. Ficino riporta l’opinione di Proclo per cui, se l’Intelletto primo è effettivamente produttore, esso conosce tutte le realtà in maniera non confusa, bensì in modo puntuale e distinto<sup>168</sup>.

<sup>166</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 128; trad. it. cit., pp. 71 – 72.

<sup>167</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 130; trad. it. cit., p. 72.

<sup>168</sup> “ [...] Quando Dio concepisce in sé le idee, egli pensa le cose possibili, non solo come diverse, ma anche come immagini della sua propria essenza distinte per il loro grado. [...] Di conseguenza le idee stesse formano in Dio una serie continua, e sono distinte fra loro secondo il loro rango. Allorché il Ficino spiega la gradazione delle idee in Dio con quella dei colori nella luce, fa capo appunto il momento della graduazione. [...] Nella stessa maniera pure la distinzione fra le qualità fondamentali dei corpi è accompagnata da una differenza di rango che serve talvolta da base per conclusioni specifiche. [...] Infine perfino le opposizioni estreme, che sembrano a tutta prima inconciliabili per il pensiero, vengono sottomesse al principio della graduazione e quindi private del loro vero rigore. Infatti il netto contrasto può avvenire soltanto fra i concetti del pensiero, ma quando il concetto pensato è considerato privo di essenza propria e viene riferito al mondo degli oggetti reali, riceve necessariamente anche i caratteri particolari di tali oggetti. Il contrasto astratto si trasforma così in una polarità concreta i cui limiti estremi e poli sono collegati fra loro da una serie di membri intermediari” (P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico...*, cit., pp. 83 – 84). Sull’influenza che Proclo ha esercitato sul Ficino si veda, sempre del Kristeller, *Proclus as a Reader of Plato and Plotinus and His Influence in the Middle Ages and the Renaissance*, in *Proclus, Lecteur et interprète des Anciens*, Colloques Internationaux du C. N. A. S., Paris 1987, pp. 191 – 211.

Nel fare ciò, nel guardare al nostro mondo, Dio non lo fa da lontano: piuttosto, quale Padre e Creatore di tutte le realtà, è a se stesso che guarda, e, in questo atto di autointuizione, Dio vede le cose come sommamente belle. Da questo punto di vista, prosegue Ficino, la Sua bontà è assolutamente partecipabile e comunicabile: se così non fosse, Egli neppure conoscerebbe le realtà particolari e neppure sarebbe provvidente. Presso di Lui, dice il filosofo, “actio et intelligentia ita sunt idem ut quemadmodum actio praepotens supremae causae ad ultima quaeque procedit tamquam domina, ita et cognitio certa infimis quibusque provideat”<sup>169</sup>.

Dopo aver esaminato le ragioni e le modalità della conoscenza divina, Ficino dedica la seconda parte del capitolo XXXIII a descrivere i sei modi entro cui la realtà si articola e si struttura. Al primo posto vi sono le specie prime o intelligibili, le quali non sono conoscibili mediante un semplice atto della nostra intelligenza, bensì tramite un atto, come dice il filosofo, ‘più segreto’. Al secondo posto si trovano le idee intelligibili, le quali sono tuttavia coglibili intellettualmente. Al terzo, “le idee intellettuali presenti nei successivi intelletti, disgiunte dal rapporto con i corpi”<sup>170</sup>. Al quarto, le forme al livello dell’anima. Al quinto, le ragioni seminali delle forme corporee. Al sesto, infine, le forme presenti nella materia. Gli ordini dopo il primo costituiscono una vera e propria ‘processione’, dal momento che risultano generati dalle specie intelligibili.

L’importante capitolo XXXIV è invece destinato a dimostrare la necessità dell’esistenza, presso la Divinità come, nella dovuta misura, presso di noi, delle idee. Se queste non esistessero, sostiene Ficino, perirebbe la dialettica e con essa la filosofia. Se la conoscenza non avesse verso dove volgersi, ecco che verrebbe meno la sua stessa possibilità. Ora, argomenta il filosofo, mentre il senso si rivolge alle realtà esterne, l’intelletto si dirige verso quelle interne: avremo quindi che l’oggetto del

<sup>169</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 134; trad. it. cit., p. 75.

<sup>170</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 136; trad. it. cit., p. 76.

sensu è esterno, e che è interno quello dell'intelletto. Il filosofo ha ricordato il principio gnoseologico per il quale tra soggetto conoscente ed oggetto conosciuto, (come egli dice: fra la potenza cognitiva e il suo oggetto intellegibile) deve esservi una qualche forma di analogia che permetta il raccordarsi dei due.

Le *formulae* insite in noi non ci derivano dalle forme sensibili, dal momento che esse sono pur sempre soggette al mutamento, bensì dalle idee, le quali “esistono sempre nello stesso atto dell'Intelligenza”<sup>171</sup>. “Et quemadmodum sensibilibus formarum numerus ad unam saepe redigitur seminariam rationem in natura vigentem, sic et intellectualium in nobis multitudo formarum ad unitatem stabilitatemque reducitur intellegibilium idearum. Quamobrem nisi sint ideae, nec in nobis erunt eiusmodi formulae quae quidem prima sunt et proxima et cognata nostrae mentis obiecta”<sup>172</sup>. Dall'esistenza delle idee si deduce quindi quella delle *formulae* insite in noi, sebbene non sia possibile giungere alle forme ideali se non per il tramite delle forme inferiori. Ficino sostiene che i concetti della nostra mente sono mere rappresentazioni, niente affatto congiunte alle specie ideali cui pure fanno da canale. Essi, dice ancora il filosofo, non solamente sono differenti dalle specie divine, ma sono anche inferiori alle realtà esterne, dal momento che sono estranei alla sostanza ed alla natura delle cose; inoltre, se ci limitassimo ad essi, non potremmo concepire nulla di diverso dalla realtà sensibile e finita.

Con ciò, dice Ficino, si tratta di salvaguardare la stessa possibilità della dialettica. “Demonstrationum fundamenta e medio iam tollentur, nisi in intellectu tam nostro quam divino species ideales existerint”<sup>173</sup>. Le dimostrazioni, cui la dialettica tenta normalmente di pervenire, trovano origine negli stessi principi delle realtà dimostrabili, i quali godono di una eccellenza non solo relativa, cioè rispetto a noi, ma ontologica, *superiori e migliori* come sono in senso assoluto. Se così non fosse, la

<sup>171</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 140; trad. it. cit., p. 78.

<sup>172</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 142; trad. it. cit., p. 79.

<sup>173</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 142; trad. it. cit., p. 79.

stessa definizione verrebbe a mancare, dal momento che essa non riguarda alcunché di particolare, “ma una certa realtà naturale e la specie comune [...] a molte realtà particolari”<sup>174</sup>. Del tutto parimenti, allora, neppure la divisione (che è principio della definizione) sarebbe possibile. La divisione, infatti, avviene con lo sguardo rivolto alle specie ideali riprodotte in noi. Negate le specie ideali, quindi, andranno negate pure la divisione, la definizione e, con esse, la dimostrazione, quindi la dialettica: in una parola, la stessa filosofia svanirebbe, dal momento che una filosofia perfetta “imperfectis causis non contenta ad perfectas ubique contendit, id est simplicissimas stabilissimasque ac penitus absolutas”<sup>175</sup>.

Tali cause perfette, semplicissime e stabilissime si annulleranno, e con esse le essenze ideali. Ficino specifica che le specie ideali insite in noi riguardano principalmente la dialettica, mentre quelle divine la filosofia (che per il filosofo fa tutt’uno con la teologia). Le idee intelligibili, difatti, fanno naturalmente seguito ai momenti della dialettica. Dopo la definizione, la divisione e la dimostrazione la nostra mente “idea iam primas per simplicem intelligentiam intueri, ad quam sane resolutoria facultas potius quam definitiva vel divisiva vel demonstratio confert”<sup>176</sup>. La divisione, la dimostrazione e la definizione rimangono tuttavia relegate all’ambito dialettico-razionale. Ora, proprio perché esse si applicano alle realtà soggette al mutevole, e le idee intelligibili sono assolute, appariranno del tutto inefficaci nel procedimento che dalle realtà sensibili e finite muove a quelle ultime e perfette. Ecco che allora l’analitica, proprio per la sua capacità di ‘risalire’ dal complesso al semplice, gioverà maggiormente nel processo che, dalla considerazione delle realtà sensibili e finite si volge all’apprensione delle specie intelligibili.

<sup>174</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 144; trad. it. cit., p. 80.

<sup>175</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 146; trad. it. cit., p. 81.

<sup>176</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 146; trad. it. cit., p. 81.

Le ricerche dialettiche, prosegue Ficino, sono indirizzate a dissipare i dubbi relativi alle verità divine. Esse muovono dalla constatazione che le forme materiali sono assolutamente imperfette. Del resto, qualsiasi forma che abbia a che fare con l'elemento materiale, che è mutevole per natura, non è mai una forma perfetta. Gradualmente, poi, si prosegue sino a quelle forme che sono assolutamente perfette, “id est ad ideales intellegibilesque species quae sint ab omnibus materialium formarum conditionibus penitus absolutae”<sup>177</sup>. Nelle idee, spiega il filosofo, si trova l'assoluta perfezione formale (come nella materia, del resto, si trova l'assoluta mancanza di forma). Quando tentiamo di pensare la materia, difatti, siamo costretti ad abbandonare ogni forma; tuttavia, allorché ci si disponga alla contemplazione delle idee si deve similmente abbandonare, dice il Ficino, “tutta la gran quantità di forme materiali e le restanti forme”<sup>178</sup>: quanto di più lontano dalla consueta modalità conoscitiva. “Illas igitur attingit tandem stabilis intelligentiae simplex intuitus ab omnibus materialium cogitationibus penitus segregatus. Sed ad ipsas interim dialectica facultas ingenium exercet et preparat per animales intellectualesque conceptus et species artificioso quodam, ut ita dixerim, errore discurrens”<sup>179</sup>. Da un lato, la ‘intuizione pura’, finalmente svincolata da qualsiasi pensiero materiale, giunge a cogliere le realtà ideali nel loro vero essere; dall'altro, tuttavia, la dialettica è esercizio necessario e ‘addestramento’ ad esse.

Ficino riporta la dottrina platonica per cui la forma migliore di argomentazione è quella che, a partire da una ipotesi, procede gradualmente verificando, di volta in volta, ne derivi in caso di affermazione o di negazione. Tale modo di argomentare, prosegue, ha come maestro lo stesso ordine universale: dunque è tanto più valida in quanto non ha alcun maestro particolare. Quando si ricercano le cause e i principi propri a ciascuna cosa, bisogna ricordare che, tolto il principio,

<sup>177</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., pp. 148-150; trad. it. cit., p. 83.

<sup>178</sup> *Ibidem*.

<sup>179</sup> *Ibidem*.

viene tolto anche l'effetto. Supponiamo ora che della mente ovvero dell'anima venga negata l'esistenza. In che senso andrà inteso questo *non essere*? Da un lato, secondo i Platonici, si trova il non essere in senso assoluto; dall'altro, quello relativo, per cui una cosa è una certa cosa da un punto di vista ed un'altra da un altro punto di vista. Il non essere può configurarsi in quanto materia, in quanto realtà sensibile, in quanto anima mutevole; ma anche lo stesso Uno-Bene si presenta come non essere, proprio perché superiore all'essere. Da questo punto di vista, Ficino fa ricorso al passo del *Sofista* platonico in cui si sostiene che non essere non sta ad indicare il semplice Uno in sé, come non sta ad indicare neppure la materia: bensì, ricorda il filosofo, ogni forma di privazione.

Ora, nell'economia complessiva del commento ficiniano al *Parmenide*, "the longest and last of Ficino's Plato's commentaries"<sup>180</sup>, è significativo tale rimando al *Sofista*, non solo per i motivi di tangenza che uniscono i due importanti testi platonici. L'autore afferma che il Primo di cui si parla nel *Sofista* non è affatto l'Essere-Uno, bensì l'Uno inteso come l'assolutamente semplice, l' *ἀπλόος* al di qua di ogni determinazione e specificazione. "Ipsum vero primum unum, de quo nondum ibi fit mentio, non est ens unum, sed simpliciter unum. Alioquin si foret ens unum non esset unum simpliciter, sed iam aliquod unum cum ente convertitur"<sup>181</sup>. Se l'Uno potesse effettivamente transitare nell'Essere, dice Ficino, non sarebbe più l'Uno semplicemente inteso, ma l'Uno *in quanto* convertibile nell'Essere: da questo punto di vista, l'Uno è assoluto in quanto sciolto da ogni possibile relazione. La strategia argomentativa del commento incomincia a delinearsi chiaramente. Si intravede chi è il referente polemico del dialogo ficiniano: è il Pico del *De Ente et Uno*, che invece sostiene sin dal titolo l'assoluta equivalenza dell'Ente e dell'Uno, in chiara polemica con le tesi del Ficino.

<sup>180</sup> Michael J. B. Allen, *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, in «The Journal of Medieval e Renaissance Studies», 12, (1982), pp. 19 – 44, p. 22.

<sup>181</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, 2, cit., p. 156; trad. it. cit., p. 86.

## **CAPITOLO TERZO**

### ***DEL PRINCIPIO. L'UNO IN QUANTO TUTTO ED IN QUANTO BENE***

---

I capitoli dell'*In Parmenidem* che dal XLI vanno al XLIX hanno il compito, entro l'economia complessiva del testo ficiniano, di mostrare l'assoluta superiorità dell'Uno-Bene sull'essere. Stante la centralità di Platone, sono due le *figure* filosoficamente più rilevanti che dimostrano la 'verità' di questa tesi: Parmenide e lo ps. Dionigi. Da un lato, l'Eleate *senex* e *magistrum* si è impegnato, nel corso della sua lunga esistenza, a mostrare che il *tutto è Uno*; dall'altro, il convertito dell'Aeropago (che al Ficino appare non solo culmine della tradizione platonica, ma anche superiore ad essa) insegna la natura dogmatica e teologica del *Parmenide* platonico. L'Uno che è Principio si configura come Uno-Bene: in tal senso, Esso perfeziona tutte le cose (la *multitudo*) proprio portandole ad unità. Propria ai *prisci theologi*, quella dell'Uno è verità eminente che si ritrova in Platone e che lo ps. Dionigi conferma. Intravista dal 'venerando e terribile' Eleate, è proprio con l'esame della figura di Parmenide che cominciamo ad affrontare questa sezione del *Commento* ficiniano.

#### **1. Parmenide, il personaggio**

Regista attento e artista raffinatissimo, Platone si cura di osservare dappertutto la dignità dei personaggi introdotti nei suoi dialoghi. Per questo

motivo sarebbe inopportuno che un pitagorico *senex* “nudam logicam pertractare”<sup>182</sup>, quasi che, ritornando *adulescens*, di nuovo si dedicasse agli esercizi tipici di quella età. La logica in quanto mero strumento di esercitazione, palestra dialettica, è propria dell’età giovane ed ancora acerba. “Numquid ergo Parmenidi seniori magistro et entis intellegibilis idearumque prae caeteris assertori exercitationem tribuet puerilem?”<sup>183</sup>. Da subito, difatti, Parmenide viene qualificato come *magistro*: dotato, quindi, di una dottrina propria che è in grado di partecipare ai suoi discepoli; tale dottrina, inoltre, è irrobustita dalla lunga età e dalla assidua meditazione sui problemi dell’Uno.

<sup>182</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato...*, cit., p. 156. La figura storica di Parmenide e della sua opera, il *περι φύσεως*, conosce una fortuna certamente ben diversa da quella del dialogo che porta il suo nome. “Con la patristica cristiana Parmenide passò dal biasimo all’oblio: ai Padri interessava assai più il tema pitagorico-platonico della metempsicosi, o il Logos «divino» di Eraclito, che non le divagazioni eleatiche sull’ente e sul non ente. Clemente di Alessandria, grande studioso del pensiero greco, sembra l’unico ad interessarsi del maestro di Elea: negli *Stromati* torna ad attribuirgli la qualifica di «grande» concessagli da Platone (Migne, *P. G.* IX, p. 92; p. 162) [...]. Eusebio [...] loda in Parmenide e in Melisso la ricerca dell’elemento eterno sotto il fluire delle apparenze (*P. G.*, XXI, pp. 1188-89). Si tratta di voci isolate; e ancora più deciso è il silenzio degli scolastici e degli umanisti: limitati i primi alla conoscenza di Aristotele e del *Timeo* platonico; attratti i secondi prima dalla *comparatio* tra i due massimi pensatori greci, poi dalla riscoperta delle scuole ellenistiche” (A. Capizzi, *Introduzione a Parmenide – Storia della critica*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 95-117, pp. 96-97). Sulle fondamentali presenze del filosofo d’Elea nella filosofia successiva cfr. poi l’importante ricerca di M. Abbate, *Parmenide e i neoplatonici. Dall’Essere all’Uno e al di là dell’Uno*, Edizioni dell’Orso, Alessandria 2010. Spiega Abbate: “Senza dubbio l’interpretazione neoplatonica di Parmenide appare come una profonda modificazione della effettiva dottrina parmenidea (che l’autore definisce ‘monismo ontologico assoluto’, p. X): si tratta [...] di una radicale reinterpretazione di Parmenide. Essa, sulla base della rielaborazione di tale dottrina da parte di Platone, si delinea anche come tentativo di superare i vincoli teoretici, logici e concettuali imposti dall’ontologia dell’Eleate” (*Ivi*, p. 80). Dal canto suo, invece, come ha spiegato Allen in un suo importante contributo, “Ficino was familiar with the fragmentary *Poema* of Parmenides. He refers to it frequently in the course of his commentary and assumed following an allusion at 137B, that Plato had incorporated much of its philosophical material into the *Parmenides*. The *Poema* has received a somewhat unenthusiastic response from modern commentators who seem agreed that its hexameters lack the authentic fire. But for Ficino, who had a demonstrably good ear for Latin if not for Greek verse, the fact that the great Parmenides had composed a poem at all was profoundly significant; for its philosophical content far outweighed its quality as verse [...]. Parmenides himself he thought of as a Pythagorean like all the authentic sages succeeding Pythagoras up to and including Plato himself. The *Poema* must have confirmed him in the belief that most, perhaps all, the *prisci theologi* were poets, either primarily so, or to the degree that they sought out poetic expression as the only appropriate medium for conveying the secrets they wished to reveal to the initiated” (Michael J. B. Allen, *The second Ficino-Pico controversy: parmenidean poetry, eristic and the one*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, Testi e Documenti*, II, cit. pp. 417-455, p. 445).

<sup>183</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato...*, cit., p. 156.



In effetti, Ficino ripetutamente caratterizza Parmenide in quanto *senex*: l'attribuzione di questa caratteristica contribuisce in maniera significativa a rendere ragione del carattere dogmatico e assertorio dell'opera a lui intitolata. Ficino riporta l'impressione platonica che, con le parole di Omero, definiva Parmenide *verendus acerque*, “venerando e terribile” – dove il primo termine si riferisce alla nobile età ed il secondo, in relazione a ciò, alla profondità ed al rigore della sua dottrina. Impossibile, dunque, che il *senex* Parmenide si sia dedicato ad un semplice esercizio disputatorio; più probabile invece, anzi, per il Ficino certamente, che il suo pensiero sia l'espressione di una *verità* affatto assertoria e quindi dogmatica. “Nemo igitur suspicari debet Parmenidem ipsum seniore ac longe diviniorem introductum a Platone fuisse quasi contentiosis redargutionibus incumbentem logicumve levem iuveniliterque ludentem”<sup>184</sup>. Contrapposta alla serietà ed alla *gravitas* dell'età senile e delle sue speculazioni sta, secondo Ficino, la *levitas* che è propria all'esercizio dialettico.

Il Platone ficiniano, come abbiamo visto, manifesta un grande rispetto verso i personaggi che compaiono nei suoi dialoghi. Ficino sostiene che il filosofo greco attribuisce, drammaticamente, ad ognuno di essi ciò di cui si era occupato: così, a Socrate assegna le questioni etiche, i misteri erotici a Diotima, gli argomenti di fisica e di matematica a Timeo<sup>185</sup>. A Melisso, invece, Platone affida i problemi attorno all'essere. In quanto *Parmenidis sectator*, Melisso si caratterizza come più giovane in età rispetto al maestro: impegnato, dunque, su questioni di natura meno elevata – come è per Ficino il problema dell'essere rispetto a quello dell'Uno. È lo stesso Platone – dice Ficino riferendosi ad un passo del *Teeteto* – che antepone *longe* Parmenide a Melisso ed a Zenone. Stante la preminenza dell'Uno sull'Essere, ciò è dovuto al fatto che Parmenide ha trattato dell'Uno come Melisso ha trattato dell'Essere: “sicut Plato Parmenidem hic de uno disputantem anteponit ubique

<sup>184</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato...*, cit., p. 162.

<sup>185</sup> Sulla figura di Socrate cfr. S. Cro, *Il personaggio di Socrate e l'allegoria della sapienza nell'opera di Marsilio Ficino*, in «Italian culture», 4 (1982) pp. 25-41; inoltre Allen, M. J. B., *Marsilio Ficino, Socrates, and the Daimonic Voice of Conscience*, in “Vivens Homo”, 5/2 (1994), pp. 301-324.

Melisso disputanti in *Sophiste* de ente, ita verisimiliter ipsum unum anteponit enti, si modo decorum sit ut utrobique in materiis personisque servaturus, quod ubique servare solet”<sup>186</sup>

## 2. *Una lunga introduzione*

Un *longum proemium* definisce Ficino i capitoli sinora occorsi, una “lunga introduzione di carattere teologico ai discorsi successivi”<sup>187</sup>. Il filosofo annuncia al lettore che ci si sta per avventurare in una impresa *grande e difficile*, definita, con le parole di Platone, un *pelagus profundum*<sup>188</sup>: non perché complicato il semplice esercizio dialettico, ma poiché tale il soggetto massimamente teologico che si sta per affrontare. “Quicquid hactenus disputatum est longum est ad sequentia theologicumque proemium, ut merito et quod sequitur futurum sit profecto divinum, non logica quaedam simplex absque ullo philosophico sensu”<sup>189</sup>.

Ora, che ci si stia approssimando al luogo di una eminentissima verità, è testimoniato non solamente dal fatto che essa venga pronunciata, come abbiamo visto, per bocca del *venerando e terribile* Parmenide, ma anche dal carattere sommamente elevato dei discorsi condotti sino a questo punto, il cui ruolo principale, spiega ancora il Ficino, consiste nell’*introdurre* il lettore in maniera degna e adeguata alle sacre verità del dialogo. Se la disputa che attende è dialettica, essa maschera in realtà una ben più importante discussione teologica, la quale a poco a poco disvelerà – come dice il filosofo – i “genera propriaque universi entis”<sup>190</sup>. “Insomma, chi non capirebbe che, mentre promette una disputa dialettica, ne fornisce pure una teologica, dal momento che anche nelle opere di Platone dialettica e teologia sono la stessa cosa e i generi e le caratteristiche dell’Ente universale sono portati alla luce a poco a

<sup>186</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 170.

<sup>187</sup> M. Ficino, *Commento al “Parmenide” di Platone*, cit., p. 89.

<sup>188</sup> Cfr. a tale proposito F. Lazzarin, *Immagini marine e filosofia procliana nel commento al «Parmenide» di Marsilio Ficino*, in «Filologia Antica e Moderna», XXVIII (2005), pp. 69-92.

<sup>189</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 160; trad. it. *Commento...*, cit., p. 89.

<sup>190</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 158; trad. it. *Commento...*, cit., p. 88.

poco?”<sup>191</sup>. In questo passo dell’*In Parmenidem*, Ficino mostra di avere una concezione ‘strumentale’ della dialettica: la dialettica è mezzo al fine; precisamente, essa rappresenta “la *chiave* (corsivo mio) della verità e della sapienza”<sup>192</sup>. L’argomento teologico inoltre, cui la dialettica prepara, è capace di suscitare una duplice considerazione. Ai molti, esso si mostra come complicato e null’altro, ridicolo per di più; ma, a coloro che sono saggi, appare *degnò di venerazione*.

Riferendosi a Proclo, per il quale nel *Parmenide* si trovano nelle *singole parole* altrettanti *singoli misteri*, il Ficino dichiara di avere adottata, nella sua interpretazione del dialogo platonico, una *via media*. Egli non crede che ogni parola nasconda una rivelazione; piuttosto, si mostra incline a ritenere che l’artificio dialettico sia preliminare alla comprensione delle più alte verità teologiche<sup>193</sup>. In tal senso, la *forma* dialettica assunta dal dialogo appare necessaria alla sua esatta intelligenza, dal momento che solo una mente incline ed anzi abile all’esercizio dialettico sarà capace di rinvenire, sotto l’integumento ludico, le verità divine. Ora, si danno almeno due motivi che inducono a prendere sul serio il dialogo platonico:

- i. Se Platone, col suo *Parmenide*, avesse voluto istruire nelle sole questioni logiche, certamente avrebbe affrontato un argomento diverso dall’Uno e dall’Essere, che appaiono subito di grande difficoltà;

<sup>191</sup> M. Ficino, *Commento...*, cit., p. 88. Su tali argomenti cfr. F. Lazzarin, *L’ideale del «severe ludere» nel pensiero di Marsilio Ficino*, in «Accademia», 7 (2005), pp. 61-78.

<sup>192</sup> M. Ficino, *Commento...*, cit., p. 89.

<sup>193</sup> “This commitment to maintaining that «individual mysteries lie hidden in every single word, and that the number of propositions as a rule equals the number of divinities» was the error, if an understandable one, to which Syrianus, and his great pupil, Proclus, and his followers in turn, had all succumbed. It is the error of reading the dialogue too scrupulously and over-litterally, of taking its every word to be a theological cipher. [...] Ficino takes pains, in brief, to separate himself from the ancient *Platonici* who succeeded Syrianus [...] It was here, precisely, that the later Neoplatonist had erred. For Proclus and his successors had felt compelled to read into every negation in the *Parmenides* concerning the One an affirmation concerning the next hypostasis, Mind. They had, in effect, confused the method of the *Parmenides* with the method of the *Republic*, though they had perhaps some justification for so doing in that the *Republic* was concerned with the way of ascent to God viewed from an ethical standpoint, and the *Parmenides* with the way of descent from God viewed from an ontological. They had thus been led to an excessively particular interpretation of the *Parmenides*, one that had deviated too far from what the Areopagite had correctly seen as its radical apophaticism, its triumph as negative theology” (Michael J. B. Allen, *The second Ficino-Pico controversy...*, cit., pp. 443-453).

- ii. Là dove egli avesse voluto esporre evidentemente i misteri divini non avrebbe di certo adottato la forma dialettica, la quale è per se stessa divina<sup>194</sup>.

Per questi motivi, per bocca del vegliardo Parmenide, Platone, conclude Ficino, ha definito la discussione futura un *gioco serio e faticoso*, “quoniam sub dialectica vel logica specie divinam quandam materiam ex suis libris acceptam subesse volebat”<sup>195</sup>.

Ora, se i *rimanenti Platonici* (rispetto a Proclo), si sono *trovati d'accordo* (siamo verso la fine del capo XXXVII dell'*In Parmenidem*, dove Ficino riferisce della comunanza di vedute all'interno della scuola platonica), chi *conferma (confirmat)* la natura eminentemente dogmatica e teologica del dialogo è Dionigi Areopagita. Vi è un dettato platonico (una *fonte*) su cui si fonda una tradizione, vi è una scuola che corre entro questa tradizione: tuttavia, chi *invera* tutto ciò è Dionigi<sup>196</sup>. In quanto dotato dell'autorità necessaria a

<sup>194</sup> “Dans l'*In Parmenidem*, Ficin paraît utiliser indifféremment les termes «logica» et «dialectica», qui sont les deux membres de l'*ars disserendi* qu'il avait en d'autres circonstances clairement distingués. Pourtant, il y a bien dans le *Commentaire* de Ficin une allusion à cette distinction entre «logique» et «dialectique»: le *Parménide* ne présente pas un pur exercice logique qui porterait sur les *verba*, il contient un enseignement portant sur le *res*. En interprétant ainsi la distinction entre logique et dialectique, le Florentin fait porter la dialectique sur les réalités elles-mêmes: c'est «l'ordre même de l'univers» qui fait office de «précepteur», précise-t-il. Il confirme donc son approche générale du dialogue en affirmant que le discours de Platon a une portée métaphysique. [...] La dialectique ne perd pas sa dimension d'exercice et d'entraînement, d'ailleurs reconnue par les néo-platoniciens; elle ne saurait à elle seule dire l'ineffable, à savoir l'Un absolu, même si elle apparaît comme le moyen privilégié pour traiter de questions théologiques et la méthode permettant de remonter au premier principe pour ensuite déduire les degrés de la réalité tout entière” (A. Etienne, *Marsile Ficin, lecteur et interprète du Parménide*, in *Images de Platon et lectures des ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, édité par A. Neschke-Hentschke, avec la collaboration de A. Etienne, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, Louvain-Paris 1997, pp. 153-185, pp. 167-168). Nello stesso intervento, e ciò appare molto interessante, Etienne sostiene che, agli occhi di Ficino, “le *Parménide* de Platon a la valeur d'une *preparatio evangelica*” (*Ivi*, p. 184).

<sup>195</sup> P. 162; p. 90.

<sup>196</sup> Si tratta in una idea che il Ficino interprete di Dionigi manterrà invariata (non è un caso che il filosofo si dedichi, nello stesso arco di anni, prima a Dionigi e poi al *Parmenide*). I commenti ficiniani alle opere di Dionigi sono ora editi in *Dionysii Areopagitae De mystica theologia – De divinis nominibus interprete Marsilio Ficino*, ed. P. Podolak, D'Auria, Napoli 2011. Sullo ps. Dionigi, in relazione ai temi della nostra ricerca cfr., per una veduta d'insieme, S. Lilla, *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Morcelliana, Brescia 2005. Poi: P. Podolak, *Unitas apex animae. Il commento ficiniano allo ps. Dionigi Areopagita fra aristotelismo, platonismo e mistica medievale*, in «Accademia», 11 (2009), pp. 27-60; sempre dello stesso autore: *Le commentaire de Marsile Ficin au ps. Denys l'Aréopagite entre Renaissance et philosophie médiévale*, in S. Toussaint, C. Trottmann, *Le Pseudo-Denys à la Renaissance. Colloque du 27 mai au 29 mai 2010*, Champion, Paris 2013, pp. 143-159. Sul rapporto tra lo

confermare, Dionigi appare in qualche modo superiore a questa stessa tradizione<sup>197</sup>. E, sempre parlando di Dionigi, Ficino traccia un vero e proprio paradigma interpretativo del *Parmenide*: “Tutte le volte che fa menzione dell’Uno in sé, lo antepone all’Essere; distingue l’Uno-Essere dall’Uno in sé, in senso assoluto, e afferma che l’Uno in sé è principio di se stesso e produttore dell’Uno-Essere (*ipsum unum ait ipsius esse principium entisque unius procreatorem*). Si serve perfino del maggior numero possibile di argomenti, di negazioni e di parole del *Parmenide* in una materia assolutamente divina, attestando, nel contempo, che l’oggetto del *Parmenide* è il divino. Parimenti, antepone sempre anche il Bene, come l’Uno, all’Essenza, per le stesse ragioni dei Platonicisti”<sup>198</sup>. Stabilito il carattere *dogmatico* dell’opera (*l’oggetto del Parmenide è il divino*), il filosofo afferma che l’*ipsum Unum* è Principio di se stesso come dell’Uno-Essere, e che in tal senso va distinto il primo dal secondo (si tratta di temi che affronteremo nel prossimo paragrafo).

Stante la tesi generale della assoluta preminenza e superiorità dell’Uno sull’Essere, i capi XXXVII-XXXVIII dell’*In Parmenidem* ficiniano sono tutti

ps.Dionigi e Ficino cfr. inoltre M. Cristiani, *Dionigi dionisiaco. Marsilio Ficino e il Corpus Dionysianum*, in *Il Neoplatonismo nel Rinascimento*, a cura di P. Prini, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1993, pp. 185-203: “Dionigi, seguace della *pia philosophia* di Platone, non è solo al di sopra degli altri platonici, è al di sopra dello stesso maestro, perché depositario di una nuova luce di verità, che trascende i più perfetti fra gli intelletti creati [...]” (p. 189). Infine si veda C. Vasoli, *L’“Uno-Bene” nel commento del Ficino alla ‘Mystica Theologia’ dello Pseudo-Dionigi*, in «La parola del testo», 5 (2001) p. 305-318.

<sup>197</sup> Cfr. S. Toussaint, *L’influence de Ficin à Paris et le Pseudo-Denys des Humanistes: Traversari, Cusain, Lefèvre d’Etaples. Suivi d’un passage inédit de Marsile Ficin*, in «Bruniana & Campanelliana», 9 (1998/2), pp. 381-414. “De la signification que Ficin attribuait exactement en 1491-1497 à une part spécifique du corpus dionysien, nous pouvons saisir beaucoup plus qu’un couronnement chrétien de Platon. Une lecture pas trop simplifiante se contennant au vestibule des *argumenta*, sans entrer dans le recoins de l’édifice dionysien, négligerait qu’en lisant Marsile de plus près la question du Platonisme de l’Aréopagite s’inverse parfois. Voilà la conséquence principale d’une disproportion évidente entre des affirmations propédeutiques d’ortodoxie et des références constants à la *Prisca theologia* enfouies dans le commentaires; là où un autre Ficin travaillait à l’abri des censeurs. [...] L’art de l’exposition ficinienne répond un ruissellement de révélation éternelles au cœur des ténèbres dionysiennes. Depuis l’époque ancienne du Cusain, quand un Balbi s’interrogeait sur les rapports entre Proclus et Denys au vingtième chapitre du *De non aliud*, Marsile avait été l’inventeur d’une projection globale du neoplatonisme et des Mystères antiques sur le christianisme, mais tantôt dans la *Théologie platonicienne*, tantôt à propos du *Parmenide*, l’Aréopagite était toujours cet auteur stratégique et souple qui devait, croyait-il, lui gagner l’adhésion entière des théologiens de Rome” (*Ivi*, pp. 410-412).

<sup>198</sup> P. 91; p. 162.

intesi a mostrare il carattere dogmatico e assertorio dell'opera<sup>199</sup>. Essi proseguono nella introduzione ai capitoli del vero e proprio confronto con le tesi del *De Ente et Uno* (al testo pichiano dedicheremo un capitolo specifico); in tal senso, questa trattazione guarda al futuro (*futura disputatio dicitur ardua*<sup>200</sup>), mentre stabilisce quegli assunti filosofici (derivati, abbiamo visto, dallo ps. Dionigi) che il Ficino pone alla base della propria interpretazione del dialogo platonico. Poi che è delle ipotesi del *Parmenide* che si sta andando a trattare, e, in relazione a ciò, dell'Uno-Bene – *quod ente et intellectu superius*<sup>201</sup> – il filosofo riferisce delle varie distinzioni che occorrono lungo il testo platonico. Ficino considera il modo in cui l'*ipsum Unum* “sit ente superius et entis universi principium”<sup>202</sup>.

L'Uno è presentato dal filosofo:

- i. Come anteriore all'essere;
- ii. In relazione a ciò, come origine dell'Ente universale (*Ens universum*).

Ora, posto che l'Uno sia Principio, che rapporto si dà con la serie dei principianti? Il filosofo aveva affermato che “non si potrà mai comprendere l'importanza dell'Uno rispetto alle realtà che da esso derivano, se non sappiamo con certezza che, posto l'Uno, vengono poste, di conseguenza, anche tali realtà, mentre, una volta che sia annullato, tali realtà, a loro volta, vengono cancellate”<sup>203</sup>. L'Uno è principio di se stesso (nel senso che è affatto impossibile risalire ad alcunché di superiore all'Uno); al tempo stesso, è principio dell'*Ens universum* (le realtà ‘che da Esso derivano’): posto l'Uno,

<sup>199</sup> “L'essere non è più sommo principio e genere come sembrava dapprima ma c'è al di sopra di esso l'*unum* e il *bonum*. D'altra parte va riconosciuto che il Ficino non affronta la teoria dell'essere nella sua intima sostanza, ma aggiunge i concetti dell'uno e del bene quasi in modo esteriore e secondario, e questa incongruenza ha le sue ragioni storiche di cui egli si rende perfettamente conto. Infatti nella teoria dell'essere il Ficino si richiama più volte ai Peripatetici, cioè ai pensatori medievali, invece per la separazione dell'uno e del bene dall'essere allega i Neoplatonici la cui teoria è realmente caratterizzata da questo particolare. Il Ficino ha attribuito a questo punto una grande importanza per il suo platonismo, pur non essendo più vivi in lui i veri motivi della teoria. Avendo il Pico nuovamente affermato con Aristotele la coincidenza dell'uno e dell'essere nel suo libro *de ente et uno*, il Ficino vi si oppone esplicitamente nel suo commento al *Parmenide* e cerca di giustificare la distinzione dei due attributi in senso neoplatonico” (P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 37-38).

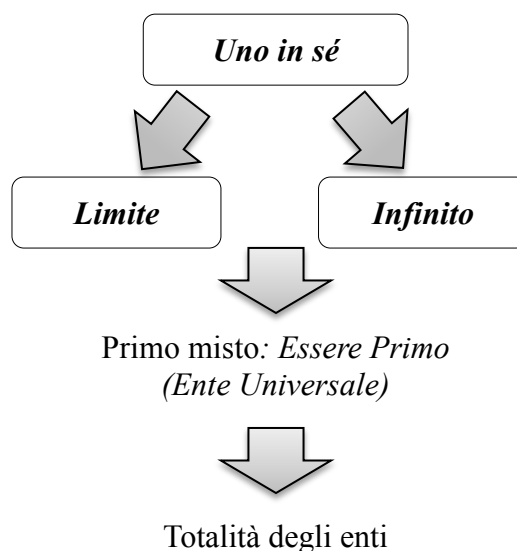
<sup>200</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 156.

<sup>201</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 164.

<sup>202</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, p. 164.

<sup>203</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 164; trad. it. *Commento...*, cit., p. 92.

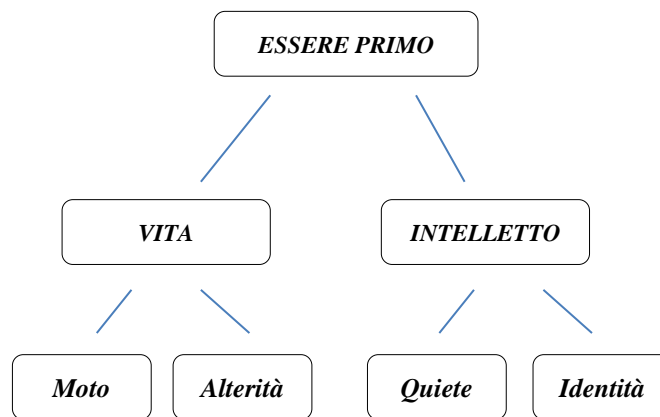
quindi, l'intera realtà è posta, come, tolto l'Uno, l'intera realtà è tolta. L'*In Parmenidem* disegna, implicitamente, una precisa gerarchia che evidenzia i rapporti e le dipendenze fra il Primo ed i principiati, fra il semplice e il molteplice. Ficino distingue tra un Uno in sé (*ipsum Unum*) ed Essere primo (*Ens primum*). Dal primo si produce una realtà duplice, il Limite e l'Illimitato. Ora, da tale realtà si genera anzitutto il primo Misto (*primum Mixtum*) e l'Ente primo (*Ens primum*). Esso racchiude in sé l'Ente universale (*Ens universum*), “ut quemadmodum quodlibet ens ex suo quodam termino infinitoque conflatur, sic ens primum ex termino infinitoque primo sit praecipue mixtum”<sup>204</sup>. Da questa duplice realtà – il Limite e l'Infinito – vengono composti in seguito tutti gli enti. Schematizzando:



Da ciò, dice Ficino, si manifesta l'assoluta superiorità dell'Uno sull'Essere. Gli enti, difatti, sono composti da Limite e Infinito; la prima realtà composta dai due viene definita *essentia*, ma chi produce l'unione dei due, cioè chi ha causalità su di loro, è l'Uno in sé. “Ex his manifeste concluditur ipsum unum et ente et elementis principiisque entis esse superius. Aperte enim illic et infinitum appellat entium et terminum entium et ex his probat entia cuncta componi primumque ex his compositum vocat essentiam, auctorem vero unionis ipsorum inter se oppositorum convenienter ipsum appellaturus est

<sup>204</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 166; trad. it. *Commento...*, cit., p. 93.

unum”<sup>205</sup>. Sempre proseguendo nella illustrazione della gerarchia degli esseri – preceduti dall’Uno sovraessenziale – il filosofo si concentra sul piano dell’Essere primo. Riferendosi ad un passo del *Sofista*, egli afferma: “In *Sophiste* rursus probatur in primo ente omnia esse quae ad perfectionem entis necessario requiuntur. Igitur habere vitam et intellectum formalesque entium omnium rationes, penes vitam quidem habere motum atque alterum, sed penes intellectum habere statum atque idem”<sup>206</sup>. Volendo schematizzare quanto detto:



Il filosofo specifica che l’Essere in sé è “il Tutto molteplice e Uno”<sup>207</sup>; inoltre, che il “Tutto in sé e l’Essere in sé sono esattamente la stessa cosa”<sup>208</sup>; ancora, che “pertiene alla natura dell’Essere il fatto di essere Tutto ed Uno”<sup>209</sup>. L’essere in sé si distingue assolutamente dal primo: “Hinc apparet ipsum ens ab ipso uno tamquam posterius discrepare, praesertim quia omne primumque ens, inquit (*scil.* Platone) cum non ente permixtum”<sup>210</sup>.

Risulta di qui la distinzione tra:

- i. L’Essere in sé (corrispondente al Tutto Molteplice ed Uno);
- ii. L’Uno in sé.

<sup>205</sup> P. 166; p.93. Su ciò si veda F. Lazzarin, *Finito e infinito nella concezione di Marsilio Ficino*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» CII (2010), n. 4, pp. 591-601.

<sup>206</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 168; trad. it. *Commento...*, cit., p. 94.

<sup>207</sup> M. Ficino, *Commento...*, cit., p. 95

<sup>208</sup> *Ibidem*.

<sup>209</sup> *Ibidem*.

<sup>210</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 168; trad. it. *Commento...*, cit., p. 95.



Vi sono due differenti tipi di unità. Vi è l'unità del molteplice (i), per cui il tutto risulta Uno (questo è l'essere in sé) e quella dell'Uno in sé (ii) che in nessun modo appare commisto ad alcunché. L'Essere in sé, commisto, è inferiore all'Uno in sé, che invece è assoluto. Ora, ogni realtà partecipa dell'essere; tuttavia, non ogni singola realtà è l'essere in sé: piuttosto l'essere viene distribuito “ad ogni molteplicità di enti dall'Uno-Essere primo”<sup>211</sup>. In quanto Uno (si è detto che tale Essere corrisponde al Tutto molteplice ed Uno), l'Essere in sé partecipa a sua volta dell'Uno: “Ipsum igitur ens quod est omnibus essentiae causa ab omnibusque participatum particeps est unius. Propterea non sicut primo ens est sic est et unum primo, sed ipsum quidem ens existit neque secundum participationem est esse sortitum, participatione vero est unum. Propterea patitu quidem unum, est autem primo ens”<sup>212</sup>. L'Essere in sé, spiega Ficino, ha tanto i caratteri della assolutezza quanto quelli della dipendenza. Da un lato, è essere a pieno titolo, dall'altro appare dipendente dall'Uno in quanto ne partecipa. Quella dell'essere in sé, dunque, ci appare come una natura ibrida e commista.

Pura, invece, è la natura dell'Uno, superiore com'è non solo a tutti i generi dell'essere, ma anche dalla stessa Essenza. Come vedremo, Ficino identifica l'Uno che è Primo col bene. Dal momento che ci si sta approssimando sempre maggiormente ai luoghi delle più alte verità, al conseguimento del Principio, Ficino esamina infine i modi con cui appare possibile giungere al Primo. Egli opera una distinzione tra una *via analogica* ed una *via negativa*. Si può procedere o con il metodo ascensivo, mediante analogie – ed è quello adottato, ad esempio nella *Repubblica* – ovvero per negazioni, come accade, invece, nel caso corrente del *Parmenide*. “Entrambe, parimenti, sia le analogie sia le negazioni, dimostrano che Dio è separato (*segregatus*) da tutti gli enti e dagli intelligibili, e inoltre che Dio è il Principio dell'universo”<sup>213</sup>. Da un lato, difatti, abbiamo che Dio non è direttamente conseguibile, bensì di lui si ha una

<sup>211</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 168; trad. it. *Commento...*, cit., p. 95.

<sup>212</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 170; trad. it. *Commento...*, cit., p. 96.

<sup>213</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 174; trad. it. *Commento...*, cit., p. 99. “Per Marsilio, teologia positive e teologia negativa corrispondono, rispettivamente, al discorso *de processione Dei* e *de segregatione Dei*” (M. Cristiani, *Dionigi dionisiaco...*, cit., p. 93).

intelligenza ‘mediata’ (a ciò servono tanto le analogie quanto le negazioni), ed in tal senso appare separato dagli enti come dalle idee; dall’altro, che Dio è il Principio in quanto le negazioni ovvero le analogie spingono al suo limite ultimo l’intelligenza, oltre cui non è dato procedere.

Ora, secondo Ficino, si danno tre tipi di negazioni:

- i. Quelle che si trovano al livello più elevato delle affermazioni. Esse si danno quando sosteniamo che il Primo *non* è l’Essere, in quanto “tamquam videlicet melius ente entisque principium”<sup>214</sup>.
- ii. Quelle che si trovano al livello delle affermazioni. Esse si danno quando diciamo che il *non essere* è unito all’Essere, “quemadmodum in *Sophiste* dicitur ipsum non entis enti saltem aequale videri”<sup>215</sup>.
- iii. Quelle che si trovano al di sotto delle affermazioni. Esse si danno quando nominiamo *non essere* la privazione, la quale già di per sé costituisce una mancanza ed un difetto, “tamquam integro ente longe deteriora”<sup>216</sup>.

Se le negazioni stanno ad esibire una differenza, dal canto loro le analogie presentano le somiglianze che si danno tra il Principio ed i molti. Queste però non vanno dal Primo ai secondi, ma sono conformità che i causati hanno verso l’Uno. “Comparationes autem vere significant similitudinem quandam et habitudinem non primi quidem ad sequentia, sed sequentium prorsus ad primum, quod sane cuncta multo eminentius superat quam caeterae causae, quantumlibet excelsae, effectus quaeque suos”<sup>217</sup>. La somiglianza, dice il Ficino, non è del Principio rispetto ai principati, ma dei secondi rispetto al Primo. Il Primo supera e trascende i propri effetti in misura ben maggiore di qualunque altra causa. In tal senso, allora, il metodo analogico è a carattere ascensivo, nel senso che sono le realtà secondarie a guardare alla causa prima; quello negativo, invece, è a carattere discensivo: “Le negazioni significano il procedere di tutta la realtà da quel Principio, poiché la molteplicità procede dall’Uno, che è privo di ogni molteplicità; le analogie, dall’altro lato, sembrano

<sup>214</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 176; trad. it. *Commento...*, cit., p. 99.

<sup>215</sup> *Ibidem*.

<sup>216</sup> *Ibidem*.

<sup>217</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 176; trad. it. *Commento...*, cit., pp. 99-100.

mostrare il volgersi di tutta la realtà al Primo, dal momento che ogni cosa si dirige verso di esso grazie al desiderio del bene<sup>218</sup>.

### 3. Del Principio ed Uno

L'*Ens universum*, come abbiamo visto, nel suo distinguersi dall'Uno in sé, può darsi o come i) l'Uno in senso assoluto, o ii) i molti in senso assoluto, ovvero iii) unità e molteplicità al tempo stesso (*unum atque multa*). Ora, posto che esso non si configura né come i) né come ii), proviamo a riflettere sulla terza condizione, quell'*unum atque multa* che il Ficino pone come terza possibilità, alternativa. In che senso l'uno può darsi assieme ai molti? *Quale* Uno rappresenta? Inoltre: in cosa, tale Uno, si distingue dall'*Unum ipsum*? Esso dovrà necessariamente approssimarvisi (in tal senso recherà in se stesso i tratti del Primo Uno, pur non riproducendone completamente il carattere); altrettanto necessariamente, tuttavia, dovrà distanziarsene, dal momento che, 'ontologicamente', ci si trova ad un livello che risulta affatto inferiore a quello del primo. La domanda riguarda quanto Ficino definisce *Ens Universum*: in che senso, dunque, esso si configura in quanto Uno e Molti?

Ficino definisce il Principio come quella *unitas bonitasque super intellectum, vitam, essentiam*, come recita il titolo del capo XLIX del commentario. Esso si configura anzitutto in quanto *unitas*.

Ora, il rapporto di prossimità e distanza significato da quell'*atque* è al centro della riflessione ficiniana sul Primo. Esso indica la distinzione del primo dal secondo termine (essi rimangono come due concetti differenti); al tempo stesso li congiunge e li avvicina. Inoltre, fatto ben più importante (su ciò occorrerà ritornare), Ficino distingue implicitamente i due in quanto distinti dai due in quanto opposti, dove la separazione non implica affatto la contrapposizione. Ecco che allora l'Uno e i Molti si trovano in questo rapporto particolare. Il filosofo incomincia a svolgere la trattazione dei caratteri propri all'Uno che è Principio proprio col mostrarne la prossimità al molteplice. È pensabile una

<sup>218</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 178; trad. it. *Commento...*, cit., p. 100.

molteplicità che sia completamente priva dell'unità? Il problema di una molteplicità senza numero si affaccia, entro la riflessione ficiniana, proprio al principio della trattazione sul Primo. Inteso che fra i due deve esservi un rapporto (quell'*atque* di cui sopra), il filosofo si impegna a mostrare la necessità di questa congiunzione che mantiene i distinti in quanto tali (non opposti, tuttavia) e al tempo stesso li avvicina. Siamo, lo ricordiamo, al livello dell'Essere universale: "Et universum et quodlibet ens est unum simul atque multa"<sup>219</sup>. In che modo si danno, nell'Essere universale come in ogni essere, l'unità e la molteplicità? Stante la tesi della non opposizione dell'unità alla molteplicità, ne consegue che questa non sia affatto priva dell'unità; anzi, dice il Ficino, procede da essa. "Quaeritur – chiede il Ficino – deinceps utrum in ente unum atque multa sint omnino seorsum, an invicem sint commixta"<sup>220</sup>. Impossibile, argomenta il filosofo, sostenere la tesi della separazione *assoluta* fra i due elementi; piuttosto, andrà ribadita la congiunzione dei distinti a proposito dell'Uno e dei molti. Questi, inoltre, rappresentano i molti *dell'Uno*; in tal senso, la molteplicità sarà molteplicità *a partire* dall'Unità. Ora, poi che non è dell'*ipsum Unum* che si sta trattando ma dell'Uno commisto al molteplice, è necessario rendere ragione, intanto, del loro essere rispettivamente uno e molti, poi, del fatto che essi si congiungano a vicenda. L'Uno commisto al molteplice, difatti, non è causa (questo il senso del rendere ragione) proprio perché non assoluto – mentre la causa prima non può che esser tale secondo il Ficino. "Quapropter necesse est super haec extare causam principalem, auctore videlicet partim quidem huic uni ut sit unum et huic multitudini ut sit multitudo, partim etiam ut conciliata sit invicem"<sup>221</sup>. In tal senso, se non fosse molteplicità a partire dall'unità, essa neppure sarebbe. Una molteplicità che sia affatto priva dell'unità può essere o il nulla, ovvero una infinita molteplicità.

Il problema del rapporto fra molteplicità ed unità richiama quello della molteplicità senza numero. La riflessione del filosofo insiste su questo tema.

<sup>219</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 182; trad. it. *Commento...*, cit., p. 102.

<sup>220</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 182.

<sup>221</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 182; trad. it. *Commento...*, cit., p. 103.

Trattando dell'Uno commisto al molteplice, Ficino tiene a mantenerlo rigorosamente distinto dall'Uno assolutamente semplice. Ora, sostiene, la molteplicità *procede* dall'unità, certamente: ma del commisto si tratta e non dell'Uno in sé. “Se la molteplicità è priva dell'unità, la cosa è mostruosa anche solo a dirsi; qualora la molteplicità partecipi dell'unità e l'unità della molteplicità, non si tratta dell'Uno inteso *simpliciter* e come Principio primo, ma di qualcosa di delimitato e di congiunto all'altro”<sup>222</sup>. Se dalla molteplicità si togliesse il numero – questo comporta l'idea per cui essa rappresenta l'assoluta negazione dell'Uno – essa neppure sarebbe. Nell'Essere universale unità e molteplicità sono “perfettamente unite assieme”<sup>223</sup>. È solo a questa altezza che unità e molteplicità si danno simultaneamente. Come abbiamo visto, esse sono congiunte assieme in virtù di una causa prima che rende ragione dell'esser tale tanto della molteplicità quanto dell'unità. Disponendo, fra le righe dell'*In Parmenidem*, una gerarchia ontologica affatto delineata, il Ficino arriva a sostenere la sostanziale prossimità di molteplice ed Uno, mantenendo tuttavia fermamente separati l'uno che è permeato dal molteplice da quello assolutamente semplice. Se dunque una causa dell'Universo si trova, dice il filosofo, essa andrà riconosciuta nel primo Uno. Essa è *necessaria* per almeno due ragioni:

- i. La molteplicità non è causa efficiente dell'uno, come quest'uno partecipa della molteplicità non è principio di quella;
- ii. L'uno ed il molteplice, tra di loro opposti, non possono congiungersi da se stessi.

In tal senso, la causa prima risponde alle seguenti domande:

- i. Chi si trova a capo della molteplicità nonché dell'uno commisto al molteplice?
- ii. Chi congiunge il molteplice e l'Uno se essi fra di loro sono opposti?

<sup>222</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 184; trad. it. *Commento...*, cit., p. 103.

<sup>223</sup> *Ibidem*.

Il Principio, secondo il Ficino, *eccede* assolutamente gli opposti<sup>224</sup>. A più riprese, difatti, il filosofo ha sostenuto la necessità, a proposito dei distinti, intanto del loro esser tali, poi, di alcunché che renda ragione del loro congiungersi a vicenda. Proprio in quanto causa, esso supera ciò che unisce (se così non fosse, difatti, neppure potrebbe unire). Sopravanzante non solo rispetto a ciò su cui esercita la propria azione, il Principio eccede assolutamente ogni cosa, sinanche la possibilità che di essi si affermi lo stesso *essere uno*: “Rursus dicere essentiam vel dicere unum nondum est sermo, sed dicere essentiam unum iam est sermo”<sup>225</sup>. L’Uno non deriva dalla somma dei molti, bensì preesiste ad essi (sul piano ontologico) e ne giustifica il loro esser molti – questi, dirà il filosofo, non sono altro che “un certo Uno ripetuto più di

<sup>224</sup> Si potrebbe forse confrontare tutto ciò con la grande idea cusaliana di Dio in quanto *coincidentia oppositorum*: “Dio è la complicazione di tutto, anche dei contraddittori” (*De docta ignorantia*, I, XXIII; trad. it. in Nicolò Cusano, *La docta ignorantia*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici-Vescovini, UTET, Torino 1972, pp. 53-202, p. 94). Per uno sguardo d’insieme al pensiero cusaliano, sempre della Federici-Vescovini, si veda il profilo tracciato nella *Storia della teologia*, a cura di G. d’Onofrio, Piemme, Casale Monferrato 1995 (pp. 161-199: *La teologia di Nicolò Cusano*). Sui rapporti, poi, tra il Cardinale ed il dialogo platonico cfr. D. Monaco, *Nicolò Cusano e il Parmenide di Platone*, in «Annuario Filosofico», 28 (2012) pp. 479-494: “Cusano conosceva molti testi di Platone e si adoperò per la loro traduzione, ma rimase sostanzialmente estraneo alla rinascita umanistico-filologica degli studi platonici avviatasi nel Quattrocento. [...] Non a caso non conosceva bene il greco né sentì l’esigenza di attingere nella loro lingua originale i testi della tradizione classica. Egli aveva infatti intenti e propositi diversi ed era inquietato da questioni differenti da quelle degli umanisti. [...] A differenza di Proclo che vedeva una relazione necessaria tra il sovra-essere dell’Uno e la sua causalità, per il cardinale tra l’eccellenza di Dio e il suo essere creatore di tutto c’è una dialettica libera e volontaria scevra da ogni rigida necessità: la trascendenza del divino non è il fondamento o il presupposto della sua immanenza creativa. [...] La chiave dell’interpretazione cusaliana del *Parmenide* platonico è nella sua visione dell’Uno come libertà o volontà” (*Ivi*, p. 485; p. 489). Una analisi di queste tematiche si trova anche in W. Beierwaltes, *Pensare l’Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Introduzione di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 192-196. Sul rapporto tra Cusano e gli autori del rinascimento italiano cfr. K. Flash, *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, in C. Vasoli (a cura di), *Le filosofie del Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 175-192. Sempre valido poi E. Garin, *Niccolò Cusano e i Platonici Italiani del Quattrocento*, in *Niccolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Sansoni, Firenze 1962, pp. 75-100. Per un confronto diretto tra i due autori cfr. A. Tarabochia Canavero, *Nicola Cusano e Marsilio Ficino a caccia della sapienza*, in *Cusanus zwischen Deutschland und Italien (Akten der Kongresses Grabmann Institut München Universität, Como, Villa Vigoni, 28 März -2 April 2001)*, a cura di M. Thurner, Berlino 2003, pp. 481-510; inoltre l’interessante articolo di C. Catà, *Il Rinascimento sulla via di Damasco. Il ruolo della teologia di san Paolo in Marsilio Ficino e Nicola Cusano*, in «Bruniana & Campanelliana», XIV (2008), n. 2, pp. 523-534.

<sup>225</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 184; trad. it. *Commento...*, cit., p. 104.

frequente”<sup>226</sup>– ed in tal senso è causa. Ora, l’Uno in quanto causa (l’Uno-Bene) esercita una doppia azione:

- i. Rende ogni cosa *una*;
- ii. *Unifica* tutte le cose.

Si è visto, difatti, come l’uno ed il molteplice non siano capaci di raggiungersi in maniera autonoma. In ciò consiste l’azione dell’Uno (che Ficino, come vedremo, nomina altrimenti *Bene*), nell’unificare e nel congiungere. Quanto di ottimo vi è nella realtà proviene dall’Uno, quindi, ed è l’Unità. “È quindi necessario che ciò che nella realtà c’è di ottimo provenga dal principio primo: in verità, l’unità e l’unione di cose differenti non dipende da altro se non dall’Uno”<sup>227</sup>, come dall’Uno, abbiamo visto, dipende la commistione al molteplice del ‘secondo’ uno. La sua opera, pertanto, non si limita al solo unificare. Dal momento che la divisione causa la perdita dell’essere (*Quod quidem hoc ipso quod unum est esse dat cunctis, siquidem per divisionem amittitur esse*<sup>228</sup>) esso, dice ancora Ficino, “dona essere a tutta la realtà”<sup>229</sup>. Da questo punto di vista, quindi, “ciò che perde unità perde anche essere”<sup>230</sup>, dal momento che a causa della divisione l’essere si dissolve.

Ora, se effettivamente l’Uno come principio primo interviene ad unificare e congiungere i distinti, e questi sono rappresentati, al livello dell’*Ens universum*, dal molteplice e dal ‘secondo’ uno, ne risulterà, come abbiamo anticipato, che all’*ipsum Unum* non è affatto contrapposto il molteplice, bensì qualche cosa d’altro. Se contrapposizione si trova, tale lo schema teorico adottato dal Ficino, questa non può darsi fra l’Uno ed il molteplice: semplice il primo, ‘complesso’ e articolato il secondo, i due termini richiedono un contrapposto *altrettanto* semplice ovvero *altrettanto* complesso. La domanda è: cosa si trova, di antitetico all’Uno, altrettanto semplice e indiviso? “All’Uno in sé è stato contrapposto il non uno (*non unum*), che in greco si dice οὐδέν;

<sup>226</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 188; trad. it. *Commento...*, cit., p. 106.

<sup>227</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 184; trad. it. *Commento...*, cit., p. 103.

<sup>228</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 184; trad. it. *Commento...*, cit., p. 103.

<sup>229</sup> *Ibidem*.

<sup>230</sup> *Ibidem*.

invece, alla Molteplicità in sé o ai molti si oppone la non molteplicità o i non molti. Se dunque l'Uno e i Molti non sono la stessa cosa, neppure i non molti e il non uno saranno la stessa cosa, cioè μηδέν<sup>231</sup>. All'Uno non è opposto il Molteplice ma il non uno, come ai molti si oppongono i non molti. Ficino spiega che opposto ai due non è il loro contrario, bensì ciò che li nega in senso assoluto (negazione *assoluta* in quanto negazione del *semplice*, dal momento che, secondo Ficino, al semplice corrisponde l'assoluto). In tal senso, è il nulla assoluto ciò che si oppone all'Uno.

Dell'Uno che è principio, il filosofo offre questa definizione: *principio è ciò di cui tutte le cose partecipano*. “Item illud est omnium principium, cuius omnia participia quodammodo sunt ac propter participationem quandam appetitu quodam ad ipsum omnia convertuntur, habentia videlicet ad ipsum habitudinem quandam inde tributam, illuc sua omnia referentem, ut unde primo facta sunt, inde praecipue perficiantur atque servantur”<sup>232</sup>. Unico ed eccedente gli opposti, esso produce, conserva e perfeziona. In quanto *fanno parte* del Principio, tutte le cose si volgono ad Esso, per trarne perfezionamento e conservazione (intesa, la prima, come *unità*, la seconda come *stabilità*). *Unicità* del Principio: “Forse che l'Essere e l'Uno, benché differiscano tra loro nell'ordine dell'universo, sono disposti come due principi in quanto eguali? Affatto. Infatti, l'origine della realtà non può essere duplice, e quindi esige la presenza di un Uno superiore”<sup>233</sup>. Nella gerarchia contemplata dall'*In Parmenidem*, come abbiamo visto, anzitutto sta l'*ipsum Unum*, l'assolutamente semplice; poi, l'*Ens universum*, al cui livello si dà comunione fra l'uno ed il molteplice. Ora, chiarisce il filosofo, non è che ad una successione di piani faccia seguito una successione di Principi, fra di loro equipollenti o omologhi (su questo punto del testo ficiniano occorrerà tornare). Allo stesso modo, l'Uno non è affatto il vertice della realtà, ed in tal senso si dà differenza tra vertice e principio. L'Uno sovraessenziale non si trova nell'essenza come suo apice: se

<sup>231</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 184; trad. it. *Commento...*, cit., p. 104.

<sup>232</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 186; trad. it. *Commento...*, cit., p. 105.

<sup>233</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 184; trad. it. *Commento...*, cit., p. 104.



così fosse, sarebbe *vertice*, in quanto parte di ciò su cui primeggia; mentre l'Uno del tutto assoluto, l'*Unum ipsum*, non provvisto di una duplice natura “deve essere necessariamente impartecipato, indipendente e soltanto in se stesso, cioè non in altro, affinché non sia costretto a dipendere da altro”<sup>234</sup>. L'Uno si trova quindi al di sopra dell'Essere come suo Principio (in quanto se così non fosse sarebbe soltanto vertice *dell'Essenza*, quindi vincolato a quella)<sup>235</sup>.

Dal momento che il Principio è stato definito come *ciò di cui tutte le cose partecipano*, ed è stato inoltre precisato che “la stessa peculiarità del Principio primo [...] è comune a tutte le realtà, in qualunque modo”<sup>236</sup>, ecco che tutte le cose paiono partecipare dell'Uno. Il filosofo riporta nuovamente la sua attenzione, se mai se ne fosse allontanato, sul problema del rapporto fra l'unità e la molteplicità, e, connesso a questo, a quello dell'uno *dentro* il molteplice. Ora, nel dettato ficiniano, ‘tutte le cose’ sono rese col termine *multitudo*: in tal senso, allora, è la stessa molteplicità che appare partecipe dell'Uno. Al livello dell'Essere universale si trova, secondo Ficino, l'uno comune ai molti. Il Molteplice sta dentro l'Uno, come l'Uno sta dentro il Molteplice. La stessa molteplicità è prodotto dell'Uno. Dall'Uno in sé all'Uno comune ai molti, dal semplice al molteplice: “Unum ergo communiter inest omnibus, quo sublato perditur unumquodque. Quapropter volentes antiqui omnifariam nihilum prorsus exprimere dixere οὐδέν, id est ne unum quidem, quasi plus negetur dicendo non unum quam non ens – perinde ac si unus unius universa posterius quam essentia deserat idque sit in nihil peritus evanescere, videlicet unum prorsus ammittere. Hoc igitur unum omnibus communissimum ab ipso tandem existit simpliciter uno omnium communissimo”<sup>237</sup>. Il nulla corrisponde al venir meno dell'Uno; il *ne unum quidem* come negazione più radicale rispetto al *non ens*.

<sup>234</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 186; trad. it. *Commento...*, cit., p. 104.

<sup>235</sup> Essenza: Ficino rende in tal modo il termine *ousia* e lo preferisce al tommasiano *substantia* (nota ancora da sviluppare).

<sup>236</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 188; trad. it. *Commento...*, cit., p. 106.

<sup>237</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 190; trad. it. *Commento...*, cit., p. 106.

Ora non solamente la cosa *deriva* dal principio, ma *dipende* anche da Quello, nel senso dell'essere in relazione. La cosa è *ente* in quanto dipende dal Principio come dal suo produttore; in quanto esiste in rapporto ad esso come al suo fine è *bene*. In tal senso, Ficino distingue tra un bene naturale (*bonum naturale*) ed un bene avventizio (*bonum adventicium*). Il primo si trova già nella cosa, ed è dovuto al fatto che essa riproduce un carattere distinguente del Principio; il secondo, invece, emerge allorché essa si volga al Principio come al suo fine, ed è un bene desiderato. Abbiamo visto come il Principio, oltre a conservare (in quanto causa lo fa costantemente), produce e perfeziona. *Produce*, in quanto porta all'essere tutte le cose; perfeziona dal momento che porta tutte le cose all'unità. *Summa unitas*, il principio è ciò che, in ogni genere e serie di realtà, “ibi est maxime omnium uniforme et ante omnia simplicissimus”<sup>238</sup>. Esso, spiega il filosofo, è anteriore ad ogni cosa in quanto i) massimamente semplice; ii) massimamente uniforme. L'indivisibilità somma, e la altrettanto somma unità, rendono ragione della *assoluta* precedenza del principio. Nulla si può trovare nella scala degli essenti (se mai il Principio vi appartenesse, e non è così) che sia più semplice del Principio; nulla, quindi sarà da presupporvi. In tal senso, il principio è tanto *precedente* quanto *eccedente*: dal momento che necessariamente il pensiero ristà di fronte ad esso come al Primo; al tempo stesso, Esso assolutamente supera il pensiero (del Principio neppure può dirsi che è Uno, aveva avvertito il Ficino).

In quanto somma unità, il Principio è assolutamente *unico*. Domanda il filosofo: *Erunt ergo principia multa*<sup>239</sup>? Ficino ricusa l'idea di un principio in se stesso diviso dal momento che, se così fosse, Esso produrrebbe realtà a loro volta divise e discordanti – stante la tesi per cui i molti riproducono i caratteri del Principio. I molti recano in sé il carattere dell'unità perché somma unità è il Principio; in quanto somma unità, dice ancora Ficino, esso è “unum atque primum”<sup>240</sup>.

<sup>238</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 224; trad. it. *Commento...*, cit., p. 125.

<sup>239</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 226; trad. it. *Commento...*, cit., p. 126.

<sup>240</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 226.

Ora, il problema di una frattura interna al Principio comincia ad affiorare, per così dire, solo verso la fine della trattazione ficiniana sul Primo, pure abbastanza organica e compatta (raccolta com'è nei capi 41, 42, 47 finale, 48 e 49). Il filosofo riporta l'esempio del sole: "Un unico sole è il principio di tutta la luce del mondo: al di sotto di esso, anche se sembra che vi siano numerosi principi della luce, ciononostante emettono una luce tanto uniforme attraverso un'unica natura, virtù e proprietà solare"<sup>241</sup>. La luce è *uniforme* in quanto generata da una natura *unica*: ora, se è nei principii che il Principio si continua, la natura dell'Unico si propaga per il mezzo ed il tramite di Una sola luce. Questa luce visibile, tuttavia, è generata da un Principio invisibile (Ficino ha chiarito che, proprio perché semplice, il Principio è affatto incorporeo). Sempre restando all'esempio del sole, Ficino chiarisce che il principio primo della luce non si trova semplicemente *nel* sole (il Principio è l'assolutamente eccedente), in quanto *molte* luci si dipartono dalla sua sfera luminosa (*Erunt ergo principia multa?* Noi, aveva detto il Ficino, stiamo riflettendo sull'assolutamente Primo). Il filosofo prosegue nella sua esposizione: "Noi ricerchiamo il Principio unico e primo (*unum atque primum*): infatti, la luce che tra tutte le luci del mondo è unica al massimo grado, essendo da un lato semplice ed incorporea (*simplex incorporea*), dall'altro eminente (*eminens*), esige un Principio unico e semplice, incorporeo ed eccellente (*unum simplex et incorporeum et excellens*). Forse che è la stessa anima del sole a generare la luce? Proprio essa, sicuro, ma non per mezzo della sua molteplicità 'vitale', altrimenti produrrebbe luci differenti. Genera dunque la luce visibile attraverso la luce intellettuale, non tramite la molteplicità intellettuale, ma piuttosto grazie alla unità dell'intelletto; questa unità presiede a quell'anima intellettuale, come sigillo di quella unità in senso assoluto (*simpliciter unitas*), che è il Principio dell'Universo"<sup>242</sup>. Stando all'esempio del sole, il visibile è

<sup>241</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 226; trad. it. *Commento...*, cit., p. 126. Su queste tematiche si veda A. Rabassini, *L'analogia platonica tra il sole e il bene nell'interpretazione di Marsilio Ficino*, in «Rivista di storia della filosofia», 60 (2005), pp. 609-630; dello stesso autore: "Amicus lucis". Considerazioni sul tema della luce in Marsilio Ficino, in *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna...*, cit., pp. 255-294.

<sup>242</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., pp. 226-228; trad. it. *Commento...*, cit., p. 126.

generato attraverso l'intellettuale, “non tramite la molteplicità intellettuale, ma piuttosto grazie all'unità dell'Intelletto”.

Per il tramite dell'Unità, al Principio è unito l'Intelletto, e per questo motivo viene chiamato divino. Ma l'Intelletto primo, spiega Ficino, non è il Principio primo *simpliciter*. In che modo l'Intelletto primo potrebbe esercitare la sua funzione di Principio? L'Intelletto primo, chiarisce, è tale in quanto “certa quaquam conditione et definitio quodam ordine, scilicet intellectuali”<sup>243</sup>. Inoltre, in quanto esso intrattiene un certo rapporto con ogni intelletto, non è affatto possibile che esso sia primo (il Principio non si trova in alcun rapporto col finito). Ancora: è impossibile che l'Intelletto primo sia Principio dal momento che, se effettivamente i principati devono recar traccia del Primo, è evidente che non tutte le realtà siano realtà intelligenti. Se il Principio produce, conserva e perfeziona, come il filosofo ci ricorda all'altezza del capo XLIX, l'Intelletto si distanzia dal Primo in quanto contempla solamente. “Non igitur eadem intellectus atque principii ratio est habenda”<sup>244</sup>.

#### 4. L'idea del Bene

Ficino si domanda quale sia il sommo bene per la nostra anima: Esistono, egli dice, tre proprietà del sommo Bene, grazie alle quali è “omnino perfectum, sufficiens, expetendum”<sup>245</sup>. Isolatamente presa, la sola Intelligenza non costituisce per noi il sommo Bene, dal momento che essa non pare consentirci di vivere felicemente. Neppure per l'intelletto primo, a ben vedere, la sola intelligenza costituisce il Bene in sé: altrimenti tutte le realtà intelligenti sarebbero affatto autonome e intelligenti. “Per tale ragione, dunque, si può concludere che il Bene in sé è superiore all'Intelletto primo, giacché, per ogni realtà intelligente, la felicità non è determinata dalla sola intelligenza, ma dalla pura presenza del Bene in sé”<sup>246</sup>.

<sup>243</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 230; trad. it. *Commento...*, cit., p. 127.

<sup>244</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 230; trad. it. *Commento...*, cit., p. 128.

<sup>245</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 166; trad. it. *Commento...*, cit., p. 93.

<sup>246</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 166; trad. it. *Commento...*, cit., p. 94.

Platone, prosegue Ficino, nomina l'Uno "Bene in sé, in senso assoluto" (*ipsum simpliciter Bonum*)<sup>247</sup>. Esso si configura come il produttore di tutte le realtà – delle buone come delle belle. Il Bene "nec in essentia est, aut essentia vel intellegibile, sicut idea quaevis, sed essentiam et intellegibile antiquitate, dignitate, potentia superat, sicut sol generationem, et oculos et colores"<sup>248</sup>. In quanto Principio, l'Uno che è Bene si distingue dall'Essere, e lo supera, come dice il filosofo, per anteriorità, dignità e potenza. Ora, a seconda del fatto che l'Uno sia raggiunto per analogia ovvero per negazione, può ricevere due distinte denominazioni. Nella *Repubblica*, dove si procede per analogie, esso è chiamato Bene, mentre nel *Parmenide*, dove si avanza per negazioni, è nominato Uno. Inoltre, prosegue Ficino, il Principio viene inteso come Bene nella processione (*processum*) dal momento che lo sguardo appare rivolto a quelle realtà che procedono dal Principio e quindi, come dice il filosofo, alla sua fecondità (*fecunditas*). Colto invece in un movimento di conversione (*conversio*), il Principio è compreso come Uno, dal momento che si tratta di ricondurre il molteplice ad unità: "Neque tamen duobus his nominibus vel nominamus ipsum vel geminamus, sed nos ad sequentia convertentes, dum multitudinis omnis inde processum consideramus, appellamus unum, dum vero conversionem, appellamus et bonum, sed etiam in processu bonum intellegimus propter fecunditatem et in conversione unum, quoniam ita reducuntur ad idem"<sup>249</sup>. Compreso *analogicamente* (secondo quel procedimento che si riscontra nella *Repubblica* platonica), il Principio è Bene. Le realtà sono riguardate e comprese *a partire* dal loro Principio, ed è un meccanismo di processione, come dice il Ficino, quello che si attiva a partire dal Primo. A proposito del bene, il filosofo distingue tra una *appellatio causalis* ed una *appellatio formalis*. In quanto causa Prima, al Principio spetta la denominazione di Bene e di Uno (*a. causalis*); decisamente da scartare, invece quegli appellativi indicanti il Primo in quanto, ad esempio, 'Essere', o 'Vita', dal momento che nel primo caso l'atto di essere si realizza nell'ente per

<sup>247</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 172; trad. it. *Commento...*, cit., p. 98.

<sup>248</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 174; trad. it. *Commento...*, cit., p. 98.

<sup>249</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p.178; trad. it. *Commento...*, cit., pp. 100-101.

mezzo della sua essenza, nel secondo caso l'atto di vivere si dà nel vivente per mezzo della vita (*a. formalis*). A suffragio di tutto ciò, il filosofo nuovamente invoca Dionigi, il quale a sua volta ha inteso come causa prima il Principio: “Soltanto il Bene ed Uno in sé possiede tale dono: a buon diritto, quindi, è questa la denominazione principale del Principio Primo”<sup>250</sup>.

Ora, per intendere correttamente l'Uno-Bene è necessario, afferma il filosofo, dis-trarsi da tutte quelle realtà che ne differiscono massimamente, ritirandosi nella “serena calma della conoscenza semplicemente pensante”<sup>251</sup>. “Unicum optimumque universi principium percepturi, cogimur in primis quaecumque maxime ab ipso diversa sunt, id est malum multitudinemque, deponere, atque in nostrum quendam unicum optimumque habitum pro viribus revocari, ad simplicem videlicet tranquillumque intelligentiae sublimis intuitum”<sup>252</sup>. Tale procedimento ‘astrattivo’ palesa, tuttavia, un difetto. La trattazione relativa alla distinzione tra via *analogica* e via *negativa*, difatti, ci ha resi edotti rispetto alla impossibilità, per l'intelligenza pensante, di pervenire in maniera diretta ed immediata al Principio<sup>253</sup>. Ora, poi che il Bene sopravanza assolutamente gli intellegibili e li eccede, ecco che neppure l'intelligenza scevra da qualsivoglia distrazione potrà riguardare il Bene in sé: “Neque enim licet – afferma recisamente il Ficino – neque fas est intelligentiae aciem in illud umquam quod intellegibili superius est dirigere”<sup>254</sup>. Da un lato ciò è impossibile (*non licet*) nel senso che il Principio *eccede* l'Intelligenza – ed è una ‘negazione’

<sup>250</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 208; trad. it. *Commento...*, cit., p. 116. “Se la divinità nel Ficino è spesso chiamata il bene stesso o la bontà infinita, non si intende tanto un determinato atteggiamento morale, quanto una perfezione illimitata che comprende in sé tutti i beni particolari. [...] Il bene è qui il termine medio sufficiente a collegare i concetti di Dio e di libertà fra di loro. Il principio della perfezione permette così di determinare concretamente il concetto della divinità con una quantità di corollari, e rendersi conto così di un elemento importante per quanto non unico della teologia vera e propria nei suoi presupposti ontologici” (P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit, pp. 54-55).

<sup>251</sup> G. W. F. Hegel, *Scienza della logica*, Prefazione alla II edizione, a cura di A. Moni rivista da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari, 1984, p. 22.

<sup>252</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p.200; trad. it. *Commento...*, cit., p. 112.

<sup>253</sup> Cfr. C. Vasoli, *La “ratio” nella filosofia di Marsilio Ficino*, in Id. *Quasi sit Deus*, Conte, Lecce 1999, pp. 263-280.

<sup>254</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p.200; trad. it. *Commento...*, cit., p. 112.

filosofica; dall'altro, non è lecito (*non fas*) stante l'impossibilità di contemplare Dio direttamente – ed è uno 'scrupolo', invece, di ordine teologico<sup>255</sup>.

Come si dà, a questo punto, la contemplazione del Bene? Se la trattazione relativa alla natura eccedente del Primo aveva fissato lo sguardo sul fatto che – data una speciale conformità fra la Causa incausata ed i causati – non è il Principio a rassomigliare ai secondi, ma sono questi che ripresentano i tratti di Quello, così alla intelligenza dell'Uno che è Bene non si perviene con il solo concorso delle nostre facoltà, bensì, pure in questo caso, per una 'illuminazione' che non è dovuta a noi. Il Bene, pertanto, si *contempla* e non si intende, perché esso supera la stessa intelligenza. Ficino utilizza anche in questo caso la metafora luminosa: “Id igitur quasi sub coruscamine quodam augurati potius quam intuiti, mox ad intellectum intellegibiliaque, velut a sole ad firmamentum et stellas convivendo, regredimur, deinceps iterum ad rationales disursiones atque sermones”<sup>256</sup>.

Del Bene si dice che è Dio dal momento che si presenta come “uno al massimo grado, semplice ed ottimo”<sup>257</sup>. In Dio, l'Uno ed il Bene si danno come assoluti non distinti fra di loro, bensì come il medesimo assoluto. In tal senso, il Bene concorre ad unificare ogni realtà: “tamquam conservans omnia proptereaque appetibile, nimirum est essentiae omnis appetentis unificum, sicut malum dissipans vel dissipatio quaedam. Unde sua cuique bonitas unio quaedam est atque vicissim”<sup>258</sup>. Come è l'elemento unificatore di tutta la realtà, così il bene si presenta come il distruttore del male. Precisamente, che il Bene annienti ogni malvagità significa che egli ricompone ciò che appare dissolto, ovvero riconduce ad unità togliendo la divisione (il male sta ad indicare proprio

<sup>255</sup> “In the *De voluptate*, written in 1457, he defends, against the Aristotelian's criticism of Plato, the equivalence between Aristotle's and Plato's doctrines of pleasure. Later on, however, after reading the Greek philosophers in the original, Ficino establishes a distinction between the impious Aristotelians of his time and the pious, *i. e.* Neoplatonic, interpreters of Aristotle. In this way, he follows the Neoplatonic tradition, according to which Aristotle is inferior to Plato” (Maude Vanhaelen, *The Ficino-Pico controversy: new evidence in Ficino's Commentary on Plato's Permenides*, in «Rinascimento», II s., XLIX (2009), pp. 301-339, p. 307).

<sup>256</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., pp. 201-202; trad. it. *Commento...*, cit., p. 112.

<sup>257</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 202; trad. it. *Commento...*, cit., p. 113.

<sup>258</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 202; trad. it. *Commento...*, cit., p. 113.

la divisione): “donde la sua bontà è, per ciascuna realtà, una certa unità, e viceversa”<sup>259</sup>.

Dal Bene tutta la realtà si diparte, come tutto è unificato dalla presenza dell'Uno. Ora, dal momento che è il ‘tutto’ il campo d'azione dell'Uno come del Bene, e, poiché vi è *un solo* tutto, l'Uno ed il Bene non si distingueranno affatto tra di loro, ma saranno la stessa cosa. Il Bene si diffonde ‘per il tutto’, l'Uno lo riconduce a sé: movimento discensivo nel primo caso (il Bene è *processum*, aveva detto il Ficino), ascensivo nel secondo. “Propterea ipsum unum bonumque idem prorsus esse conicimus, praesertim quia natura boni est quasi diffundere se per omnia per processum vicissimque per insitum singulis appetitum ad se unum omnia revocare ideoque universum summopere reddit unitum”<sup>260</sup>.

Ora, in quanto, Uno distinto dall'essere, parimenti del Bene non si predicherà l'esser buono, bensì il Bene in sé (*ipsum bonum*); inoltre, in quanto il Bene non desidera l'essere, esso sarà affatto diverso e superiore rispetto all'essere. Di qui il l'ammonimento del filosofo: “Quapropter si quis ipsi bono coniugium entis addiderit, deterius applicans meliori, non solum reddet pro ipso bono quoddam bonum, sed etiam pro optimo iam non optimum”<sup>261</sup>. Da un lato, tutte le cose esistono in virtù del bene; dall'altro, ogni cosa Lo desidera: esso esiste solo in grazia di se stesso, e null'altro desidera, dice ancora il Ficino.

Oltre al Bene che è proprio all'essere si trova il Bene in sé, affatto superiore all'essere; questo Bene in sé, pertanto, è desiderato dall'Essere universale: “Itaque praeter bonum, quod vel ens vel in ente vel entis est, extat bonum eminentius ente. Sicut enim quodlibet ens suum quodque bonum appetit, tamquam aliud, et suo quoque bono appetit ipsum bonum, sic ens universum consequenter ipsum bonum exopat tamquam aliud atque superius”<sup>262</sup>.

Tutte le qualità degli enti, prosegue il Ficino (il filosofo nomina l'essenza, la vita, la conoscenza, il desiderio e l'azione) non esistono in loro stesse, ma in virtù di qualche cosa d'altro: esse, inoltre, non si perfezionano da sé ma dal

<sup>259</sup> *Ibidem*.

<sup>260</sup> *Ibidem*.

<sup>261</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p.204; trad. it. *Commento...*, cit., p. 113.

<sup>262</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p.204; trad. it. *Commento...*, cit., p. 114.



Bene, “che è al di là dell’Essenza”<sup>263</sup>. E, dal momento che il solo desiderio del Bene (*appetitum boni*) non ne costituisce già il godimento, di cosa è desiderio il desiderio del Bene? Ogni essenza tende ad altro, abbiamo detto, ma a cosa tende? “*Iam vero cum nulla essentia, qua ratione simpliciter essentia est, in seipsa quiescat, sed actionem edat et per actionem pergat ad aliquid ratione boni, quaero quidnam appetat*”. In quanto *essentiae condimentum*, il bene è ciò che ogni cosa desidera: da questo punto di vista, il Bene ed il desiderabile (*appetibile*) sono assolutamente convertibili fra di loro<sup>264</sup>.

Ora, la distinzione fra l’Essere ed il Bene implica anche quella sui loro contrari. Come opposto dell’Essere è il non essere, così opposto del Bene è il male: da ciò, tuttavia, non ne discende che il male ed il non essere siano il medesimo (per male, secondo il Ficino, si può intendere tanto la privazione dell’essere quanto la negazione del Bene). “*Immo vero oppositum boni est non bonum, sicut non ens entis oppositum, sed non bonum non idem penitus atque non ens. Nam non bonum cuique non modo est ipsa essendi privatio, sed etiam defectus boni aliquis, atque id insuper quod est contrarium, quod quidem quanto magis videtur ens, ut diximus, tanto magis occurrit ut malum*”<sup>265</sup>. Non si desidera l’ente come è, bensì l’ente nella condizione migliore: “ma il meglio è considerato tale per mezzo della Bontà in sé. E la Bontà che è nell’Essenza è una qualità dell’essenza e condizione dell’Essere; al di sopra di essa, dunque, c’è il Bene in sé, in senso assoluto”<sup>266</sup>.

Ficino tratta del Bene superiore all’Essere. Diversa la natura dell’Essere da quella del Bene. Cosa è, infatti, l’essere al ‘massimo grado’, se non il trovarsi da parte dell’Essere nella miglior condizione possibile? Dunque, chi perfeziona

<sup>263</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p.212; trad. it. *Commento...*, cit., p. 117.

<sup>264</sup> “By invoking the Neoplatonic definition of the Good as the universal object of desire, a definition that is based upon Plotinus reinterpretation of Aristotle’s definition of the individual good, Ficino intends to demonstrate that Aristotle’s final cause, far from being an innovation, is in fact a re-appropriation of a definition established by the ancient theologians. In other words, Ficino’s aim is to subsume Aristotle’s thought under the divine wisdom of the *prisci theologi*, which is the only theological discourse capable of describing the ineffable and unknown God” (Maude Vanhaelen, *The Ficino-Pico controversy...* cit., p. 331). Sul tema dell’appetito cfr. inoltre P. O. Kristeller, *La teoria dell’appetito naturale in Marsilio Ficino*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 18 (1937), pp. 234-256.

<sup>265</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p.214; trad. it. *Commento...*, cit., p. 120.

<sup>266</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p.216; trad. it. *Commento...*, cit., p. 121.

l'Essere portandolo al massimo grado non è Altro che il Bene in sé. Da questo punto di vista, l'Essere pare ammettere un perfezionamento (il trovarsi nella condizione migliore, il che suppone un più ed un meno). Che il Bene perfeziona, inoltre, mostra che perfezione e bontà sono gemelle: la prima ha carattere formale, la seconda ha carattere sostanziale. “Ciò che chiamavi Essere al massimo grado, non sarà semplicemente Essere, ma con un'aggiunta, per mezzo della quale non soltanto è, ma è al massimo grado (*maxime ens*), cioè nel modo più perfetto possibile, vale a dire nel modo migliore possibile, cioè grazie ad una certa perfezione e bontà infusa direttamente dal Bene in sé, inteso *simpliciter*”<sup>267</sup>.

Inoltre, a differenza del Bene, l'essere non pare costituire mai un fine: “*Ens autem qua ens non est necessario finis, sed qua bonum. Ergo dirigitur ut ad bonum. Non enim primum appetit secundum idque tertium, nisi ut inde proficiat, ex quo ut ad bonum procedere confirmatur*”.

<sup>267</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p.218; trad. it. *Commento...*, cit., p. 121.

## CAPITOLO QUARTO

### *Un tentativo di correzione del neoplatonismo ficiniano. Il De Ente et Uno di Pico della Mirandola*

---

Entro il quadro complessivo di una ricerca sull'*In Parmenidem* di Marsilio Ficino, il capitolo presente vuole studiare la 'rete' filosofica entro cui il commento ficiniano si colloca. Questa rete, per ammissione dello stesso filosofo, collega il commento alla più antica tradizione neoplatonica – tuttavia, ed è il dato di fatto che ora ci si propone di studiare, lo posiziona in una situazione filosofica immanente, e dunque lo espone al confronto ed alla critica. Col suo commento, Ficino prende inevitabilmente posizione rispetto all'altra grande tradizione di pensiero, quella aristotelica, la quale trova in Pico della Mirandola, come vedremo un 'esponente' (le virgolette sono d'obbligo, dal momento che si sta parlando di un filosofo che, per sua stessa ammissione, non ha mai aderito sino in fondo ad una scuola di pensiero) di prim'ordine. In tal senso appare possibile leggere l'*In Parmenidem* quale testo di reazione (e di superamento) all'aristotelismo<sup>268</sup>. Come è noto, difatti, la disputa tra la

<sup>268</sup> “Dobbiamo affrontare il fatto che il Rinascimento vide non soltanto l'ultima fioritura dell'aristotelismo, ma anche una ribellione assai violenta e diffusa contro questa scuola. Questo movimento anti-aristotelico non fu così potente come viene

scuola platonica e quella aristotelica si traduce, nella interpretazione del Ficino, in un confronto fra la *pietas* degli autori neoplatonici e l'*impietas* degli interpreti aristotelici<sup>269</sup>, ed è in questo quadro d'insieme che va letto il confronto tra il Ficino ed il Pico.

### **1. *Omittamus omnes interpretes. Per una lettura del De Ente et Uno***

La tesi ficiniana della assoluta superiorità dell'Uno sull'ente (*ergo*: di Platone su Aristotele) trova un interlocutore polemico in Pico della Mirandola. Il filosofo, impegnato nel tentativo di dimostrare la perfetta concordanza delle filosofie di Platone e di Aristotele, stante l'ideale che guida tutta la sua riflessione, vede bene come la posizione di Marsilio osti al proprio tentativo di raccordo. È in questo spirito che il conte della Mirandola incomincia a progettare ed a redigere un testo sulla concordia tra Platone e Aristotele, di cui il breve scritto sull'ente e sull'uno costituisce un distillato (come, analogamente, la *Monadologia* leibniziana sta al pensiero di quel filosofo). Pur nell'aspetto scarno, il *De Ente et Uno*<sup>270</sup> può ben a ragione venire considerato espressione del pensiero

spesso presentato, altrimenti l'aristotelismo sarebbe scomparso sotto il suo attacco molto prima di quello che è accaduto. Se vogliamo apprezzare l'importanza e i limiti di questo movimento anti-aristotelico, dobbiamo osservare anzitutto che non vi fu un movimento unitario, ma piuttosto una serie di ondate diverse del pensiero, determinate da motivi e problemi diversi e non collegate strettamente tra di loro" (P. O. Kristeller, *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, Antenore, Padova 1962, p. 32).

<sup>269</sup> Va registrato, tuttavia, come il Ficino arrivi a questa consapevolezza solo in un secondo momento: "Ficino had also argued several decades earlier that there was an agreement between Plato and Aristotle. [...] Later on, however, after reading the Greek philosophers in the original, Ficino establishes a distinction between the impious Aristotelians of his time and the pious, *i.e.* Neoplatonic, interpreters of Aristotle. In this way, he follows the Neoplatonic tradition, according to which Aristotle is inferior to Plato" (M. Vanhaelen, *The Pico-Ficino controversy: new evidence in Ficino's commentary on Plato's Parmenides*, in «Rinascimento», II s., XLIX (2009), pp. 301-339, p. 307) Sul retroterra scolastico del filosofo cfr. P. O. Kristeller, *The Scholastic Background of Marsilio Ficino*, in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1956, pp. 55-96.

<sup>270</sup> Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, a cura di Raphael Ebgi, con la collaborazione di Franco Bacchelli, Prefazione di Marco Bertozzi, Postfazione di Massimo Cacciari, Bompiani, Milano 2011. Del testo picchiano, già disponibile in lingua italiana grazie al lavoro di E. Garin (Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, Aragno, Torino 2004, pp. 385-441),

‘maturo’ del filosofo (pur con le cautele del caso, dato che si parla in ogni caso di un giovane di 28 anni: Pico, nato nel 1463<sup>271</sup>, compone il libro tra la fine del 1409 ed i primi mesi del 1491)<sup>272</sup>.

Pico presenta il suo scritto come un *commentariolus*, rimandando, per un adeguato sviluppo delle tematiche ivi trattate, al più ampio testo sulla *Concordia tra Platone e Aristotele*. Nell’immediato, esso risponde al desiderio dell’amico Angelo Poliziano: coinvolto, questo, in una disputa con Lorenzo sui temi dell’ente e dell’uno, chiedeva lumi al giovane Conte della Concordia. *Nomen omen*: poi che per Giovanni Pico quello della concordia (filosofica prima ancora che teologica) rappresentava l’impegno di tutta una vita. Connesso alla natura breve del trattato (una *Kurzdarstellung*, potremmo dire) sembra poi essere il fatto che Pico

esistono altresì due notevoli traduzioni, rispettivamente, in lingua francese (S. Toussaint, *L’esprit du Quattrocento. Le De Ente et Uno de Pic de la Mirandole*, Honoré Champion, Paris 1995) e tedesca (Giovanni Pico della Mirandola, *Über das Seinde und das Eine*, a cura di P. R. Blum, G. Damschen, D. Kaegi, M. Muslow, E. Rudolph e A. G. Vigo, Felix Meiner, Hamburg 2006). S. Toussaint ha discusso articolatamente l’edizione curata da Ebgi e Bacchelli (*Pico, Cittadini e la drammaturgia dell’Uno. A proposito di una nuova edizione del De Ente et Uno*) in «Bruniana & Campanelliana», XVII (2011), pp. 279-285. Sul testo del *De Ente et Uno*: E. Garin, *Il manoscritto Hamilton 438 del «De Ente et Uno»*, in Id., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Sansoni, Firenze 1979, pp. 278-279. Poi: W. Beierwaltes, *Denken des Einen*, Klostermann, Frankfurt 1985, pp. 216-222; G. Di Napoli, *L’essere e l’uno in Pico della Mirandola*, in «Rivista di filosofia Neoscolastica», 46 (1954), pp. 356-389; S. Magnavacca, *El De Ente et Uno: una ontologia agustiniana*, in «Patristica et Medievalia», 11 (1990), pp. 3-26; G. Martano, *Il Parmenide e il Sofista in un’interpretazione teologica di Pico della Mirandola*, in *Studi Pichiani. Atti e memorie del Convegno di Studi Pichiani per il V Centenario della nascita di G. Pico della Mirandola* (Modena-Mirandola, 25-26 maggio 1963), Aedas Muratoriana, Modena 1965, pp. 119-125; S. Toussaint, *Le De Ente et Uno de Pic de la Mirandole*, in *Fine follie ou la catastrophe humaniste. Études sur le transcendantaux à la Renaissance*, a cura di B. Pinchard, Champion, Paris 1995, pp. 101-113; H. De Lubac, *Il «De ente et uno»*, in Id., *L’alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, Jaka Book, Milano 1977, pp. 281-309.

<sup>271</sup> Sulla biografia pichiana: Dora Baker, *Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494. Sein Leben und sein Werk*, Dornach, 1983.

<sup>272</sup> Scrive ad esempio Eugenio Garin nel suo studio su Pico: «Il *De Ente et Uno* e le lettere polemiche, scritte a difenderne le concezioni contro Antonio da Faenza, rappresentano il pensiero di Pico nel momento del suo massimo sviluppo, quando egli cercò di definire la propria posizione di fronte alle correnti platonizzanti. L’opera non è un ritorno su sè stesso; è il tentativo ultimo di risolvere il problema del rapporto tra Dio e le cose, integrando le soluzioni precedentemente presentate» (*Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Introduzione di Cesare Vasoli, Edizioni di Storia e Letteratura, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Roma-Firenze 2011, p. 126). Sul Garin studioso di Pico si veda C. Vasoli, *Gli studi di Eugenio Garin su Giovanni Pico della Mirandola*, in E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola...*, cit., pp. V-XXVI.

ricorra ad un linguaggio scarno e per certi aspetti innovativo – ciò di cui si scusa con l'eccellente amico<sup>273</sup>. Colpisce, quindi, che, mentre dichiara il proprio tenersi distante da ogni volontà artistica e compositiva, il filosofo trovi supporto proprio nelle parole di un poeta: “ornari res ipsa negat – dice Pico citando Mannilio – contenta doceri”. Ci troviamo in presenza di diversi spunti di riflessione. La dedica del trattato al Poliziano, anzitutto<sup>274</sup>. Ben lungi dall'esprimere una semplice professione di modestia umanistica (“Liceat autem mihi per te linguae politoris vindicem, verbis uti quibusdam nondum fortasse Latii iure donatis, quae tamen ipsa rerum novitas et quaedam prope necessitas expressit, nec elegantioris stili lenocinium quaeras”<sup>275</sup>), le parole di Pico denunciano l'originalità del tema trattato (la *ipsa rerum novitas*) con le conseguenti difficoltà terminologiche che sorgono, inevitabilmente, allorché sia necessario ordinare il materiale concettuale. Ed il tema, come

<sup>273</sup> Sulla questione della lingua cfr. C. Dionisotti, *Gli umanisti e il volgare tra Quattrocento e Cinquecento*, Sansoni, Firenze 1968; inoltre U. Eco, *I rapporti tra revolutio alphabetaria e lullismo*, in *Giovanni Pico della Mirandola: Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, Mirandola, 4-8 ottobre 1994, a cura di Gian Carlo Garfagnini, Le Lettere, Firenze 1997, vol. I, pp. 13-28. Sul tema della retorica: E. Grassi, *Rhetoric As Philosophy: The Humanist Tradition*, Pennsylvania State University Press 1980.

<sup>274</sup> “A la lumière de la dialectique pichienne, tournée vers l'usage et le visage humain de noms divins, c'est la dédicace même du *De Ente et Uno* à Ange Politien, qui prend une autre ampleur. Déjà en 1486, au temps du *Commento*, la réflexion de Politien avait suivi une route fort parallèle à celle de Pic [...]. Cette fraternité intellectuelle s'était affermie devant les aspects les plus académiques de la culture officielle. A l'instigation de Pic, Politien avait déjà repris des études aristotéliennes jadis commencées sous Argyropoulos. Puis, en 1490, il avait choisi d'exposer l'*Etique* au Studio, et c'est dans cette perspective qu'avait dû se présenter l'occasion de la *disputatio* avec Laurent, sur l'être e l'un, en présence de Domenico Benivieni. [...] Jugé tour à tour scolastique, éclectique, enfin utopique, le *De Ente et Uno* n'a jamais été reconnu comme un texte historiquement complexe, comme l'éclosion d'un humanisme concret, portant sur l'écriture des noms divins et partant de Pléthon pour aboutir, par voie détournée, à la seconde *Dialectica* de Politien” (S. Toussaint, *HUMANISME ET VÉRITÉ*, in Id., *L'esprit du Quattrocento. Le De Ente et Uno de Pic de la Mirandole*, Honoré Champion, Paris 1995, pp. 9-124, pp. 40-49). Dal canto suo, C. Vasoli considera l'atteggiamento pichiano una conseguenza del clima filologico proprio all'umanesimo italiano: “Sul cadere del secolo, nello stesso ambiente intellettuale che pure vedeva affermarsi il nuovo ideale metafisico e teologico del sapere, così caro ai “conplatonici” dell'Accademia, restava ancora ben viva l'esigenza di affrontare anche i problemi filosofici con i metodi della “grammatica” e della filologia affinati da un secolo di esperienza umanistica” (*Il Poliziano maestro di dialettica*, in Id., *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. “Invenzione” e “Metodo” nella cultura del XV e XVI secolo*, pp. 116-131, p. 118).

<sup>275</sup> Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, cit., pp. 202-204.

sappiamo, è quello denunciato dal titolo dello scritto: si tratta, cioè, della cosa, *de re agitur*, dell'ente e dell'uno – e non di una specifica e determinata filosofia (di qui, come vedremo, una costante distinzione fra i testi e le loro interpretazioni, che condurrà Pico alla polemica tanto con gli *Academici* del suo tempo quanto con i presunti aristotelici, come il filosofo Antonio Cittadini). È la cosa stessa che si impone, con pari importanza, nella filosofia di Platone *come* in quella di Aristotele<sup>276</sup>. Altrimenti, se non si trattasse del medesimo, vano sarebbe ogni tentativo di operare un esame delle filosofie platonica e aristotelica. L'operazione concordista di Pico, difatti, (da tener presente che lo scritto sull'ente e sull'uno fa parte, per esplicita dichiarazione dell'autore, di un più ampio lavoro sulla *Concordia tra Platone e Aristotele*<sup>277</sup>: “*Efflagitas enim ut, quamquam de his fusius in ipsa quam adhuc parturio Platonis Aristotelisque Concordia sim scripturus, brevi tamen ad te commentariolo perstringam ea, quae tunc tibi coram de hac quaestione sum locutus [...]*”) non consiste nella semplice armonizzazione delle due filosofie (ciò che significherebbe negarne la specificità), bensì nel tentativo di dimostrare che il tema dell'ente *con* quello dell'uno ugualmente si trova nelle due filosofie<sup>278</sup>.

In questo senso va intesa, anzitutto, la distinzione operata da Pico fra la lettera platonica ed i suoi interpreti, e, poi, il costante richiamo ai testi (in quanto trattano *della cosa*). Alla lettura accademica del *Parmenide* e del *Sofista* (“*Contendunt Academci utrobique a Platone unum supra ens*

<sup>276</sup> “Les Anciens chez Pic n’ont guère la froideur d’une autorité dévitalisée et lointaine, ils revivent et s’animent à ce seul trouble: Platon et Aristote ont-ils vu la même métaphysique?” (S. Toussaint, *HUMANISME ET VÉRITÉ*, cit., p. 16).

<sup>278</sup> “Nel problema riguardante il rapporto ente-uno Pico trova dunque, nel *De Ente et Uno*, che non esiste opposizione fra Platone ed Aristotele; né per l’uno né per l’altro l’uno è «*communius et superius*» che l’ente; e qui egli è contro il Ficino. Tuttavia la tradizione platonica, e in essa e con essa il Ficino, può avere le sue ragioni per affermare che si possa e si debba trascendere l’ente della tradizione peripatetica; resta da vedere in quale senso e dentro quali limiti possa verificarsi tale trascendimento. Tale trattazione costituisce il centro teoretico del *De Ente et Uno*, il quale ci offre le grandi linee di un’*onto-teologia*” (G. Di Napoli, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Desclée & C., Roma 1965, p. 326).

poni”<sup>279</sup>), Pico oppone consapevolmente la necessità di riferirsi direttamente ai dialoghi. *Omittamus omnes interpretes*: a differenza di Ficino, il quale riteneva che l’interpretazione accademica inverasse la lettera platonica (esemplare, come abbiamo visto, il caso dello ps. Dionigi, considerato da Marsilio per certi versi superiore allo stesso Platone), Pico nega che vi sia continuità d’intenti tra Platone e la lunga serie dei suoi commentatori e interpreti. Ad avviso del filosofo, difatti, la tesi della superiorità dell’uno sull’ente è accademica e niente affatto platonica<sup>280</sup>. “Gli Accademici, al contrario, hanno cercato di trovare una conferma alle loro tesi sull’ente e sull’uno per il fatto che Platone, nella prima ipotesi (*scil.* del *Parmenide*), dove si esercita nel prendere in esame le conseguenze che derivano posto che tutte le cose siano uno, afferma che quell’uno, cui attribuiamo l’essere, sarà indivisibile, infinito e in nessun luogo, aggiungendo inoltre, dopo aver enumerato molte altre conclusioni di questo genere, che quell’uno non sarà neppure un ente”<sup>281</sup>. Il filosofo compie la propria esercitazione sul tema dell’ente e dell’uno sempre riferendosi direttamente al testo, invitando a fare altrettanto (*ipsum percurramus dialogum*) l’amico Angelo Poliziano.

Ed allora, poi che è della cosa stessa che si tratta, cosa si intende per *ente* nel testo di Pico? L’ente, dice il filosofo, “concreti nominis faciem habet”<sup>282</sup>; ente, specifica Pico, in quanto concreto dell’essere: “Infatti, è lo stesso dire ente (*ens*), e dire “ciò che è” (*id quod est*). Sembra poi che

<sup>279</sup> Pico della Mirandola, *Dell’Ente e dell’Uno*, cit., p. 208

<sup>280</sup> Da notare che è possibile inquadrare l’atteggiamento di Pico anche col riferimento alle dottrine scettiche: “On this issue, he (*scil.* Pico) disregards the doctrines of Speusippus and Xenocrates, whom he calls *Academici*, and adopts an interpretation of Plato’s *Parmenides* which is explicitly based on the skeptical Academy’s view of the nature of Plato’s dialogues. The clear echo of a central sentence of Cicero’s *Academicus Primus* on this issue leaves little room for doubt. One should, however, remember that even this ‘skeptical’ interpretation of a Platonic dialogue, however much it may be influenced by the skeptical Akademy, does not commit Pico to a wholesale skeptical attitude to philosophy, or even to Plato’s philosophy. After all, the context is that of comparing a platonic dialogue with the views of the dogmatic Aristotle. All-in-all, Pico never consistently follows any philosophical school or approach, but he picks and chooses those elements of the various philosophies know to him as they suit his different needs in different context” (A. Edelheit, *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*, Brill, Leiden-Boston 2008, pp. 352-353).

<sup>281</sup> Pico della Mirandola, *Dell’Ente e dell’Uno*, cit., p. 213.

<sup>282</sup> *Ivi*, p. 224.



l'essere (*esse*) sia il termine astratto di ente, così che si dice ente ciò che partecipa dell'essere stesso"<sup>283</sup>. Figura concreta (*ens*) e categoria astratta (*esse*) sono i due termini del discorso piciano. “Senza dubbio, poi, nel *Sofista*, Platone considera l'uno uguale all'ente, piuttosto che ad esso superiore. Infatti, non trovo alcun brano in cui venga affermata la superiorità dell'uno sull'ente, mentre la loro uguaglianza è sostenuta in molti punti. Si prendano, ad esempio, queste parole: «Considerando il problema in questo modo, converrai con me sul fatto che sia necessario che chi dice qualcosa, dica una certa cosa?» e, subito dopo: «chi non dice qualcosa è necessario che non dica neppure una cosa, e cioè non dice proprio nulla». Questo è quanto scrive Platone"<sup>284</sup>. Anzitutto, il riferimento primario qui è al *dire alcunchè, dire una cosa* – alcunché, propriamente, in quanto *una* cosa determinata, ente *in quanto* uno. Il tema della predicabilità di una cosa è assolutamente centrale nel *De Ente et Uno*; implicitamente, lo vedremo meglio, esso comporta quello relativo alla impredicabilità del divino (in quanto non è *una cosa*). In tal senso, quindi, il problema della retorica e della dialettica pare saldarsi, nelle pagine di Pico, a quello teologico della inesprimibilità del divino. L'uguaglianza di ente ed uno trova cioè senso solo se inserita nella problematica generale della predicabilità di alcunché. Chi dice ente dice uno, sostiene Pico, nel senso che necessariamente *dice una cosa*.

Il termine ente può esser preso in due modi. Mentre il secondo, come abbiamo visto prima, indica l'ente come il concreto dell'essere, “*Primus est ut, cum ens dicimus, omne id intelligamus quod est extra nihil*”<sup>285</sup>. In quanto non è nulla, l'ente è primariamente qualche cosa di individuato, dal momento, dice Pico, che si distingue dal nulla. Abbiamo quindi che l'ente i) indica sempre una specificità ed una *determinazione*; ii) in

<sup>283</sup> *Ivi*, p. 225. “Many aspects of Pico’s complex argumentation await study and documentation, more particularly since he was continuously indebted here to the Scholastics, and especially to Aquinas. The most obvious instance is in his deployment of the distinctions between essence and existence (*esse*), and between the act of existing (*ipsum esse*) and that which participates in existence, an entity (*ens*)” (Michael J. B. Allen, *The second Ficino-Pico controversy...*, cit., p. 423).

<sup>284</sup> *Ivi*, pp. 213-215.

<sup>285</sup> *Ivi*, p. 216.

relazione a ciò, l'ente è una cosa diversa dal niente. “Hoc modo ens cum accipitur (l'ente in quanto non è niente), illud primum axioma et universale proloquium statuimus: de re qualibet necessario dici aut esse eam aut non esse, de nulla autem utrumque simul aut dici aut cogitari posse”<sup>286</sup>. Ora, dal momento che, dire *niente* è *dire niente*, ovvero tacere assolutamente, ne viene che solamente l'essere (nella determinazione concreta dell'ente) può venire predicato. Tuttavia, non solo ente non è il niente ed il nulla, ma, inteso l'ente come il concreto dell'essere, “negheremo – dice ancora Pico – che sia ente [...] anche ciò che è a tal punto essere da identificarsi con l'essere stesso (*ipsum esse*)”<sup>287</sup>.

Dall'ontologia alla teologia. Il passaggio dalla prima alla seconda, inevitabile allorché Pico prosegua nello sviluppo della sua ricerca, si ha quando dall'ente determinato si passa all'assolutamente (al *semplicemente*) indeterminato. E ‘determinata’, secondo Pico, è la vita, come determinate sono la sapienza e la giustizia, ad esempio (definendo alcunché determinato egli pensa ad una cosa che sia *una* cosa e non *un'altra*); mentre togliendo la determinazione dell'ente si avrà come risultante qualche cosa che non è ente. “Et quoniam vita ens quoddam est, sapientia item ens quoddam, pariterque et iustitia particolare ens, quia scilicet iustitia non sapientia, utique si particularitatis et terminationis conditionem his adimas, quod supererit non hoc aut illud ens erit, sed ipsum ens, non praedicationis universalitate, sed perfectionis”<sup>288</sup>. L'ente stesso, ciò che Pico definisce *simpliciter ens*, non ci appare tale poiché universalmente predicato, ma poiché è a partire da ‘esso’ che di ogni cosa determinata si predica l'esser ente. Ora, dal momento che è solo nel momento della determinazione che è possibile la predicazione, ecco che allora, ed è il risultato implicito del discorso pichiano, ed al tempo stesso il passaggio alla teologia, dell'*ipsum ens* non si dà affatto predicazione. L'inizio, aveva scritto Hegel nel linguaggio

<sup>286</sup> *Ivi*, p. 220.

<sup>287</sup> *Ivi*, p. 225.

<sup>288</sup> *Ivi*, pp. 234-236.

battente della *Phänomenologie des Geistes*, è ‘il Tutto ritornato entro se stesso’<sup>289</sup>. “Cum ergo Deus ille sit qui, ut a principio dicebamus, ablata omnium imperfectione omnia est, certe cum a rebus omnibus et quae sub suo genere imperfectionem et sui generis particularitatem abdicaveris, id quod remanet Deus est”<sup>290</sup>. Dio è quanto risulta dal togliimento di ogni determinazione. Ora, per Pico il termine *ente*, come quello di *vero*, di *bene* e di *uno*, predica sempre qualche cosa di determinato e di concreto. In tal senso, se realmente di Dio non si dà predicazione, di Esso non si potrà dire né che è uno, né che è vero, né che è bene; né, tantomeno, che è ente. Ritorniamo ora al discorso precedentemente intravisto sull’*ens simpliciter*, che non era tale perché universalmente predicato, ma perché ‘fonte’ da cui si configura l’essere ente dell’ente (la dinamica di astratto e concreto in Pico equivale, lo ricordiamo, alla predicabilità ed alla impredicabilità di alcunchè). Ora, il filosofo aveva già spiegato, nel capitolo quarto del *De Ente et Uno, quomodo ente dici aliquid superius possit*, come recita la titolazione pichiana. Certamente, non esiste nulla di *communius* rispetto all’ente; tuttavia, ciò risulta a motivo dell’estensione generale della sua predicazione. Che l’ente sia massimamente ampio, quindi, vuol dire che esso viene predicato di ogni cosa (non si predica nulla che non sia ente, aveva spiegato Pico); il tal senso, esso predica sempre alcunché di determinato e di concreto. Ma la dialettica pichiana di astratto e concreto rimanda, se l’ente è tale (concreto) al suo astratto corrispettivo, e cioè all’essere. È proprio nel quarto capitolo che Pico illustra tale dialettica. “Quoniam vero nihil se ipsum participat, neque eadem conditio rei et a se et alterius participatione inesse potest, sequitur ut quod abstractum dicitur, a concreto denominari non possit”<sup>291</sup>. Applicata tale dialettica ai termini dell’essere e dell’ente, neppure si potrà dire che l’essere sia ente. Ora, abbiamo già visto come il filosofo indichi

<sup>289</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello Spirito*, trad. italiana a cura di E. Cicero, Bompiani, Milano 2003, p. 61. Rapporti tra il pensiero hegeliano e quello di Pico sono stati ravvisati da M. Cacciari nella sua *Postfazione al De Ente et Uno* Ebgi-Bacchelli (cfr. *Ivi*, pp. 454-460).

<sup>290</sup> Pico della Mirandola, *Dell’Ente e dell’Uno*, cit., p. 236.

<sup>291</sup> Pico della Mirandola, *Dell’Ente e dell’Uno*, cit., p. 222.

nell'ente il concreto dell'essere. *Non* sono ente soltanto il niente ed il nulla, ma anche l'essere stesso, il Quale “fa sì che tutte le cose *siano* perché partecipano del suo essere”<sup>292</sup>. “Tale autem est Deus, qui est totius esse plenitudo, qui solus a se est et a quo solo, nullo intercedente medio, ad esse omnia processerunt. Hac igitur ratione vere dicemus Deum non esse ens, sed super ens, et ente aliquid esse superius hoc est Deum ipsum [...]”<sup>293</sup>. In tal senso, chiarisce Pico, si può dire che vi è qualcosa di superiore all'ente, e che questo qualche cosa è Dio.

Pico definisce Dio come “interezza di ogni atto e pienezza dell'essere stesso” (*universitas omnis actus, plenitudo ipsius esse*)<sup>294</sup>. In tal senso, egli distingue tra i) Dio in sé, il Quale è essere, unità, verità, bontà (il riferimento è qui alla dimensione astratta del divino, dove cioè il divino non si comunica bensì rimane solamente in sé; di tale dimensione non si dà – come è ovvio – predicazione)<sup>295</sup>; e ii) Dio in quanto causa, che viene detto, rispettivamente uno, bontà, vero ed ente (si tratta di Dio in quanto sussistente nella sua relazione col mondo). Inoltre, in quanto Dio è pienezza dell'essere, non vi sarà nulla *al di fuori* di Dio: “da questo dipende tanto il fatto che Dio è uno, quanto l'impossibilità di concepire un suo opposto”<sup>296</sup>. Ciò è molto importante e, come vedremo, andrà tenuto presente quando tra un momento si tratterà di osservare come Pico affronti il tema del *non essere ente* (che non è niente) da parte di Dio. Dicendo l'essere uno di Dio, inoltre, Pico suggerisce che si tratta del riferimento alla sola dimensione concreta e determinata del divino, oltre la quale vi è, possiamo dire, il Dio in sé (astratto, cioè sciolto da ogni

<sup>292</sup> *Ivi*, p. 225.

<sup>293</sup> *Ivi*, p. 224.

<sup>294</sup> *Ivi*, pp. 264-265.

<sup>295</sup> “L'unità cessa di essere ipostatica per trasformarsi in un'esigenza, in una forma, che tende ad affermarsi sempre meglio, sussumendo un molteplice sempre più complesso. Le dicotomie logiche del *Sofista*, germinate dalla discussione del *Parmenide*, non sono che la trascrizione della dialettica del reale, in cui ad ogni determinazione unitaria si contrappone un diverso, suscettibile, da un lato, di indefinite suddistinzioni diadiche di determinato e indeterminato; dall'altro, di essere sussunto in unità sempre più ricche verso il limite ideale dell'unità assoluta”, (E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola...*, cit., pp. 128-129).

<sup>296</sup> *Ivi*, p. 265.

determinazione concreta), che è tutto e di cui non è possibile concepire l'opposto.

Che *l'essere di Dio* si situi nella dimensione 'astratta' significa, pertanto, che Esso non si configura come alcunché di determinato. Ritorna in tal senso (ed in ciò consiste la coerenza del discorso picchiano del *De Ente et Uno* e, allo stesso modo, si spera, quella della nostra lettura del testo), il tema dell'ente e dell'uno in relazione al problema della predicabilità. Pico, difatti, aveva stabilito che non si dice niente che non sia ente – ovvero alcunché di determinato – e che chi non dice *una cosa dice niente*. E l'essere di Dio, secondo Pico, si configura come i *fastigia Dei* di cui il filosofo aveva parlato nell'importantissimo capitolo quinto: “Vide quantum a vera hi Dei cognitione deficiunt, in carcere quasi in calce quiescentes, et tunc se ad Dei fastigia credentes pervenisse, cum humi adhuc iacentes pedem versus eum nondum moverunt”<sup>297</sup>. I *fastigia*, dunque l'essere di Dio, l'*ipsum esse*, rappresentano il massimamente inconoscibile: “l'essere stesso non solo è superiore a quei nomi, ma si trova oltre qualsiasi nome che possa essere da noi concepito e supera ogni nostra possibile conoscenza”<sup>298</sup>. In tal senso Pico cita il salmo LXIV, *Tibi silentium laus*, proprio per 'affermare' il silenzio in cui ristà il divino. L'essere, in quanto figura astratta, non si dice; Dio non si dice. Ecco la misura dialettica, 'umana', della tematica del *dire* in Pico della Mirandola e nel suo amico Angelo Poliziano, cui il testo non a caso è dedicato; ecco l'attenzione alla parola, che è un fenomeno, secondo Pico, tutto umano (*troppo umano*, se si vuol cedere alla lusinga della facile citazione)<sup>299</sup>. Ed è per questo che la parola e ciò che essa nomina,

<sup>297</sup> *Ivi*, p. 240.

<sup>298</sup> *Ivi*, p. 247.

<sup>299</sup> A tal proposito si tenga inoltre presente un brano della celebre lettera indirizzata ad Ermolao Barbaro del 3 giugno 1485: “Aut enim nomina rerum arbitrio constant, aut natura; si fortuito posito, ut scilicet communionem hominum in eandem sententiam conveniente, quo sanxerint unumquodque nomine appellari, ita apud eos recte appelletur: quid prohibet hosce philosophos, quos noncupatis barbaros, conspirasse in unam dicendi normam, apud eos non secus sanctam ac habeatur apud vos romana?” (Giovanni Pico della Mirandola, *Epistole, A Ermolao Barbaro*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Ricciardi, Milano-Napoli 1952, pp. 796-833, p. 819.)

proprio riconoscendo il carattere inintelligibile ed ineffabile del divino, va inevitabilmente trascesa e superata, allorché si riconosca, come ad avviso di Pico fa lo ps. Dionigi – *vir ille divinus* – la supereminenza di Dio.

Ora, il richiamo allo ps. Dionigi appare funzionale alla argomentazione di Pico non solo per supportare la tesi della sua specialissima ‘teologia apofatica’<sup>300</sup>, ma anche quella della assoluta convertibilità di ente ed uno. “Sed et Dionysius Areopagita, quem qui contra nos disputant fautorem suae sententiae faciunt, non negabit vere a Deo apud Mosen dici: «Ego sum qui sum», quod graece ita legimus: «ἐγώ εἰμι ὁ ὄν», idest «ego sum ens»”<sup>301</sup>. Solo a Dio, da questo punto di vista, spetta il vero nome di ente: ma, in quanto Dio è l’ente, se l’uno fosse superiore all’ente, come afferma il Ficino, l’uno sarebbe superiore allo stesso Dio. Poi che all’ente si oppone il niente, una cosa, dice Pico, *o* è ente *o* è niente. Aut-aut: “Quin ipsimet cum dicant nihil sive non ens opponi enti, sicut multitudo opponitur uni, concedent necessario illud, quod non est ens, esse nihil sive non ens, sicut quod non est unum, est multum sive multitudo. Quare, si eandem servant legem locutionis, fateantur oportet Deum aut nihil esse, quod aures ipse formidant, aut esse ens”<sup>302</sup>. Vediamo perciò come la minaccia del rapporto tra essere e niente in Dio, cui prima si accennava, viene chiaramente avvertita da Pico ed altrettanto chiaramente respinta. Se non è un ente, ecco che Dio è nulla: ma Dio è un ente, e solo in tal senso *non* è nulla. Si è visto prima come Dio sia pienezza dell’essere (Pico lo definiva *plenitudo ipsius esse*) e come, da questo punto di vista, nulla gli si possa opporre. “Dunque, dal momento che oltre al tutto non esiste niente, eccetto il nulla stesso, se s’intende l’ente come ciò che esclude da sé soltanto il nulla, è necessario che esso

<sup>300</sup> “La teologia negativa è tale solo nell’apparenza, poiché proprio in questa sua negatività ci mostra l’infinità divina, il farsi perenne di Dio che, unità base delle infinite distinzioni costituenti il reale, non è raggiungibile come Uno concreto e definito, ma è sempre posseduto e sfuggente in quanto unificazione che in noi vive facendoci vivere [...]”, (E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola...*, cit., pp. 121-122).

<sup>301</sup> Pico della Mirandola, *Dell’Ente e dell’Uno*, cit., p. 218.

<sup>302</sup> *Ivi*, p. 218.

abbracci tutte le cose. Per questo l'uno non può essere un concetto ancora più universale, a meno che non riesca ad abbracciare lo stesso nulla<sup>303</sup> ...

Ecco che il *De Ente et Uno* vuole porsi come critico e correttivo delle ardite posizioni del neoplatonismo ficiniano (la tesi avversata rimane quella della superiorità dell'uno sull'ente)<sup>304</sup>. Intanto, si è notato come, secondo Pico, se Dio non fosse ente sarebbe nulla. Successivamente, egli osserva che, posto che l'uno sia realmente principio dell'ente, lo è in quanto capace di abbracciare più cose. Ora, se all'ente sfugge il niente, e l'uno fosse più ampio dell'ente, ecco che l'uno comprenderebbe il niente. Pico suggerisce l'idea che solo ammettendo la perfetta convertibilità di uno ed ente è possibile evitare le derive inevitabilmente *nihiliste* (vere e proprie *ruinae*, a suo dire) della dottrina neoplatonica ficiniana<sup>305</sup>: “Sed videant quas ruinas incidant, qui vocantur Platonici et unum dicunt ente superius”<sup>306</sup>. Col *De Ente et Uno*, Pico della Mirandola intende mostrare come l'assoluta supereccedenza del principio – in termini, potremmo dire, ontologici: Dio in quanto Uno in quanto superiore all'ente – conduce, di necessità, alla negazione del principio stesso. Prima perciò di passare ad indicare i termini del 'confronto' e della 'controversia' tra Ficino e Pico, già studiati da Allen e Vanhaelen, si è inteso mostrare, con una *lettura* del testo picchiano, come il *De Ente et Uno* intenda porsi come critico e correttivo delle posizioni ficiniane, al tempo stesso rappresentando per il filosofo della concordia l'occasione di precisare il senso del proprio neoplatonismo, come, fatto più importante in relazione all'oggetto della nostra ricerca, stabilire l'esatta portata e sostenibilità di

<sup>303</sup> *Ivi*, p. 221.

<sup>304</sup> “On voit que Pic avance sur deux fronts. Celui d'une metaphysique humaine et d'une ineffabilité divine. On voit aussi que les réponses postulées sont interdépendantes: le rapport interne des doctrines est réglé par leur relation externe avec l'absolu. En d'autres termes, c'est parce qu'elles sont orientées vers l'infini que les dualités intrinsèques se polarisent, soit encore: c'est parce que l'expérience humaine de la pensée est baignée par l'infini qu'une dualité existe entre les doctrines”, (S. Toussaint, *HUMANISME ET VÉRITÉ*, cit., p. 21).

<sup>305</sup> Secondo H. De Lubac “La sua dottrina dell'esse gli serve da rifugio sicuro contro tutti gli eccessi verbali e contro tutti i rischi di evanescenza” (*Il «De ente et uno»*, in *Id., L'alba incompiuta del Rinascimento...*, cit., p. 306)

<sup>306</sup> Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, cit., p. 252.

‘ogni’ neoplatonismo, come a Firenze in quegli anni andava configurandosi grazie alle dottrine di Ficino.

## **2. L’ente e l’uno tra Marsilio Ficino e Pico della Mirandola**

Ogni operazione d’esame che intenda confrontare le posizioni dei due filosofi, quella ‘conciliatrice’ ed armonizzante del Pico e quella intesa a mostrare la supereccedenza dell’Uno tipica di Marsilio Ficino, non potrà esimersi dall’esaminare come essi si situano di fronte alla tradizione, che, storicamente, consegna loro i testi di Platone come dei suoi interpreti neoplatonici. Occorre ricordare, lo abbiamo già detto, che Ficino, almeno fino alla metà del suo commento al *Parmenide*, si muove, sostanzialmente, sulla falsariga del commento procliano. Il primo punto esaminato, in questa operazione di confronto, sarà la posizione dei due autori di fronte alla tradizione platonica e accademica.

### ***a. Le rispettive posizioni di fronte alla tradizione accademica***

La stessa preminenza sugli altri dialoghi che Ficino accorda al *Parmenide* è d’impronta neoplatonica e procliana. “Avendo Platone disseminato i principi dell’intera sapienza in tutti i suoi dialoghi, nella *Repubblica* riunì tutti i fondamenti della filosofia morale, nel *Timeo* presentò la filosofia della natura nella sua totalità e nel *Parmenide* racchiuse tutta la teologia: e ciò, senza dubbio – come afferma Proclo – se agli altri potrà forse sembrare incredibile, per i seguaci di Platone, invece, è assolutamente fuori discussione”<sup>307</sup>. Mentre scrive, Ficino ha in

<sup>307</sup> M. Ficino, *Commento al “Parmenide” di Platone*, cit., pp. 9-10. “All this betokens a conception of Plato as the master of a complex art, though it would seem to run counter to the ancient Neoplatonists’ commitment to establishing a *skopos* for each dialogue, an all-embracing theme to which the lesser themes are subservient and which differentiates each dialogue from its peers. In the case of the *Parmenides* theology is combined with *demonstratio*, the skill which, we learn from chapter 34 (del *Commento*), is based on



mente l'esistenza di una *Platonica familia*. Sulla scia di Proclo, egli distingue tra: i) una *schola vetus* (tra gli esponenti Ficino nomina Plutarco, Ammonio, Plotino, Amelio, Porfirio, Giamblico e Teodoro) e ii) una *schola nova*, la quale trae origine da Siriano e Proclo e culmina con Ermia, Damascio e Olimpiodoro. Entrambe le scuole, quella antica come quella più recente, si trovano d'accordo sul carattere teologico del *Parmenide*; chi conferma tale interpretazione, 'inverandola' è lo ps. Dionigi, come abbiamo avuto occasione di notare.

Dal canto suo, Pico si propone di attingere in maniera diretta al testo platonico. Meglio: ai testi, giacché, trattando Pico – a differenza di Marsilio – *della cosa*, si rivolge al *Parmenide* e al *Sofista* in egual misura; anzi, in qualche modo, la struttura fondamentale della tesi sostenuta nel *De Ente et Uno* (ente in quanto una cosa; esclusiva predicabilità dell'ente) gli deriva dalla meditazione sul *Sofista* platonico<sup>308</sup>. Se Aristotele afferma che l'ente e l'uno si implicano reciprocamente, questa tesi risulta in contrasto non con le dottrine di Platone ma con quelle degli Accademici, sostiene Pico. Questi, perciò, andranno confutati 'con' Platone: "His illi rationibus innituntur, quas priusquam dissolvamus, non ab re fuerit quid de hac quaestione a Platone expressum inveniatur in medium attulisse. De ente et uno duobus locis inenio Platonem disputantem, in *Parmenide* scilicet et *Sophiste*"<sup>309</sup>. Dal momento che quella della superiorità dell'uno sull'ente è una tesi in larga misura dovuta agli interpreti di Platone ed ai continuatori del suo pensiero, sono stati essi, anzitutto, a cercare conferma della loro dottrina

universal not particular principles; for we can only demonstrate after we have defined, and we can only define after we have divided" (Michael J. B. Allen, *The second Ficino-Pico controversy...*, cit., pp. 439-440).

<sup>308</sup> "For Pico was never a committed, let alone a doctrinaire, Neoplatonist, but a careful eclectic, an antiastrological syncretist, and a theorist of the «perennial» philosophy and of «natural» religion. At the same time, though familiar with some of the texts in the Neoplatonic tradition, he was more deeply, and often quite consciously, indebted to Medieval Scholasticism and to its Aristotelian terminology and concepts, as Ficino was quick to recognize in his preface to his Plotinus translation where he lists Pico among the authentic Aristotelians" (Michael J. B. Allen. *The second Ficino-Pico controversy...*, cit., p. 418).

<sup>309</sup> Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, cit., p. 208.

nelle parole di Platone. In tal senso va inteso il richiamo pichiano a fare a meno di tutti gli interpreti (*omittamus omnes interpretes*). Il rapporto, secondo il conte della Mirandola, muove dai continuatori di Platone a Platone, dagli interpreti all'interpretato; la concordanza, suggerisce ancora Pico, è una concordanza sempre cercata dai platonici fra le loro dottrine e quelle di Platone. Di qui lo scarto che il filosofo riconosce, potremmo dire, tra la 'lettera' platonica ed ogni successiva opera d'interpretazione<sup>310</sup>.

Segnali importanti di un diverso utilizzo della tradizione da parte di Marsilio Ficino e Pico della Mirandola, inoltre, si possono registrare a proposito del rispettivo atteggiamento tenuto di fronte all'opera dello ps. Dionigi. Se per Marsilio, si è visto, il convertito dell'Areopago non solamente inverava la lettera platonica ma addirittura le era superiore, per Pico lo ps. Dionigi altro non sostiene se non che l'assoluta identità ed equivalenza di Dio (quindi uno) ed essere<sup>311</sup>. L'*Ego sum ens* di *Es* 3,14 indica difatti, ad avviso del Pico, che Dio e l'essere sono lo stesso. È, questa, un'altra testimonianza della 'libertà' e 'disinvoltura' con cui il Pico si pone di fronte alla tradizione esegetica dominante, provandola a mitigare con le lenti correttive dell'aristotelismo. Non solamente Pico oppone alla interpretazione teologica del *Parmenide* la sua lettura

<sup>310</sup> La distinzione tra Platone ed i suoi interpreti neoplatonici risale, in Pico della Mirandola, all'epoca di quella che Michael J. B. Allen ha chiamata 'la prima controversia tra Ficino e Pico'. Nel suo *Commento sopra una canzone d'amore*, difatti, il filosofo stabilisce una chiara distinzione tra il concetto platonico di amore e quello neoplatonico. Cfr. Giovanni Pico della Mirandola, *Commento sopra una canzone d'amore*, in Id., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Aragno, Torino 2004. Il riferimento è a M. J. B. Allen, *Ficino's Theory of the Five Substances and the Neoplatonists' Parmenides*, in «Journal of Medieval and Renaissance Studies», XII (1982), pp. 19-44. A questo proposito si veda anche E. Garin, *Marsilio Ficino, Girolamo Benivieni e Giovanni Pico*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XXIII (1942), pp. 93-99.

<sup>311</sup> "Pico als call upon Dionysius the Areopagite's authority in support of his thesis. Against his opponents, who have distorted the Areopagite's doctrine (an implicit allusion to Ficino), he argues that Pseudo-Dionysius had also adopted the equality between the One and Being [...]. This, he adds, will lead to a correct understanding of Dionysius works, and will prevent us from relying upon «dreams» and «inextricable commentaries» [...], an unmistakable reference to Ficino's exegesis of the *Divine Names* and the *Mystical theology*" (M. Vanhaelen, *The Pico-Ficino controversy...*, cit., p. 314).

dialettica, e lo fa *omettendo tutti gli interpreti*, ma in taluni casi convoca anche, come nel caso presente ed in quello di Giuliano, autori ritenuti ‘esponenti’ della linea teologica neoplatonica e mostrandone le potenziali, implicite inflessioni aristoteliche.

**b. *Il Parmenide: opera di logica o di teologia?***

Il secondo punto di confronto riguarderà, invece, il carattere stesso del *Parmenide*, che per Ficino è teologico, mentre è logico e dialettico per Pico: quale concezione, quindi, della dialettica? Quale, più in generale, della filosofia? Che ad avviso del Ficino il dialogo platonico abbia carattere marcatamente teologico lo si è notato a più riprese. Ciò è chiaramente testimoniato dal proemio al suo *Commento al Parmenide*: “Pertanto, nel *Parmenide*, Platone, servendosi di un gioco dialettico e, per così dire, logico, che ha lo scopo di esercitare l’ingegno ai principi divini, rivela dappertutto molte verità teologiche”<sup>312</sup>. Il filosofo distingue la veste logica del dialogo platonico, la forma in cui viene esposto, dal suo intrinseco contenuto teologico: “L’argomento del *Parmenide* è soprattutto teologico, ma la forma in cui è concepito è principalmente logica”. Si badi: Ficino non sostiene, a proposito del *Parmenide*, l’assoluta separabilità di forma e contenuto, quindi la possibilità che si diano in maniera distinta e separata la prima dalla seconda, ovvero l’isolabilità della teologia dalla dialettica. Per Ficino, ciò è molto importante, quest’ultima risulta massimamente funzionale al dispiegamento della verità teologica, né la seconda potrebbe darsi senza l’accorgimento, la veste dialettica. Quindi, seppure sbilanciata a favore della teologia, la composizione del dialogo platonico vede coesistere, di necessità, tanto la sostanza teologica, quanto la forma dialettica mediante cui tale ‘verità’ giunge all’interprete.

Ora, se ad avviso del Ficino tra la dialettica e la teologia si instaura un rapporto di coimplicazione (stante l’eminenza della teologia, certamente),

<sup>312</sup> M. Ficino, *Commento al “Parmenide” di Platone*, cit., p. 15.

non è così per Pico, invece, il quale anzitutto assegna una importanza diversa al *Parmenide* platonico<sup>313</sup>. Nell'ottica del mirandolano, difatti, se vi è una gerarchia tra i dialoghi platonici (abbiamo visto come per Marsilio, sulla scia di Proclo, il *Parmenide* si trovi al primo posto), questa vede il *Sofista* anteposto al *Parmenide*<sup>314</sup>. Quest'ultimo, dice Pico, non rappresenta affatto un trattato teologico; propriamente, per il filosofo esso ha soltanto il ruolo di introdurre a quella che è la dialettica somma del *Sofista*. “Certe liber inter dogmaticos non est censendus, quippe qui totus nihil aliud est quam dialectica quaedam exercitatio. Cui nostrae sententiae tantum abest ut ipsa dialogi verba refragentur, ut nullae extent magis et arbitrariae et violentae enarrationes, quam quae ab his allatae sunt qui alio sensu interpretari *Parmenidem* Platonis voluerunt”<sup>315</sup>. Agli occhi di Pico, la lettura teologica costituisce una evidente forzatura del dialogo platonico. È nel capo II del *De Ente et Uno* che Pico spiega quale sia, a suo avviso, la corretta relazione che intercorre tra *Parmenide* e *Sofista* – e, allo stesso tempo, gettando una luce importante sulla propria

<sup>313</sup> Secondo M. Vanhaelen si danno, tra il Ficino ed il Pico, soltanto due *issues* di controversia: “In their interpretation of Plato’s *Symposium* and *Parmenides*, therefore, Ficino and Pico both focus on two specific issues: the names of God and the ways in which the soul can achieve mystical union with God. [...] But the controversy between the two humanists also concerns the nature of theology: does theology solely consist in the *Prisca theologia* transmitted by the ancient theologians (from Zoroaster and Hermes to Plato), as defended by Ficino, or does it also encompass the doctrine of Aristotle and his scholastic interpreters, as argued by Pico?” (M. Vanhaelen, *The Pico-Ficino controversy: new evidence in Ficino’s commentary on Plato’s Parmenides*, in «Rinascimento» II s., XLIX (2009), pp. 301-339, p. 305. La nostra ricerca, dal canto suo, prova a mostrare come, alla base della controversia sul ‘nome’ di Dio, si trovi quella sulla sua predicabilità, che in Pico viene svolta a partire dalla tesi della esclusiva predicabilità dell’ente (traccia che invece non si trova nelle pagine della Vanhaelen). Se questo è il primo motivo distinguente della nostra lettura della ‘controversia’, il secondo consiste nel mostrare come un ruolo centrale entro la discussione sulla teologia tra i due filosofi viene svolto (è il caso di Pico) proprio a partire dai testi platonici (*Sofista*): è a partire da lì che, crediamo, Pico pervenga alla formulazione della tesi di fondo del *De Ente et Uno*. La nostra idea è che, alla base della dialettica di astratto e concreto, di essere ed ente, debba trovarsi la tesi della esclusiva predicabilità dell’ente.

<sup>314</sup> “Mentre Ficino seguiva con Bessarione l’interpretazione teologica, che del *Parmenide* avevano dato Plotino e Proclo; Pico, accentuando il motivo «dialettico», si afferrava ad uno spunto ricco di conseguenze. Ed il fatto che egli, dopo aver criticato i platonici, accettò alcune loro conclusioni, non significa affatto, come troppi hanno creduto, un semplice ritorno a posizioni criticate e superate, un’incondizionata adesione al neoplatonismo ed alle sue derivazioni ficiniane”, (E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola...*, cit., p. 129).

<sup>315</sup> Pico della Mirandola, *Dell’Ente e dell’Uno*, cit., p. 209.

concezione della dialettica. In una ideale scala gerarchica, come abbiamo detto, il *Sofista* si situa prima del *Parmenide*. L'esame delle varie ipotesi, corrispondente alla seconda parte del *Parmenide*, assolutamente non dischiude verità di carattere teologico, ma è preparazione e ginnastica alla verità: "Pochi sanno infatti che questo cercare attraverso tutte le ipotesi è propedeutica necessaria per giungere alla verità"<sup>316</sup>. Quale argomento, dice ancora Pico, più consono e meno imbarazzante per un vegliardo che soffermarsi in una discussione a carattere teologico? Eppure, l'Eleate ha ritengo nel condurla: sicché, conclude il filosofo, "quella che Parmenide stava per cominciare era una discussione di natura dialettica, né Socrate gli aveva domandato altro"<sup>317</sup>.

Quale concezione del rapporto tra verità e dialettica in Pico? E quale, in Ficino? Se per quest'ultimo dialettica e teologia si coimplicavano a vicenda, nel senso che la verità (della teologia) non poteva darsi se non mediante il tramite della dialettica (ecco che Ficino mostra di possedere una concezione affatto strumentale della dialettica), per Pico la verità è la verità *della dialettica*, nel senso che questa è il solo luogo della verità. A dire: la verità non può darsi altrimenti dalla dialettica. Si tenga a mente quando visto nel primo paragrafo del capitolo presente: dove si notava che il problema della dialettica, in Pico (connesso a questo vi era quello della retorica) si saldava a quello teologico della predicabilità del divino. Vi è espressione della verità, sostiene Pico, solamente nella sua predicazione – ecco il perché della equivalenza tra ente ed uno. È possibile notare come in entrambe gli autori si riscontri il darsi di un rapporto che vincola la verità alla dialettica. Per Ficino, si è detto, si tratta di un rapporto affatto strumentale; per Pico, invece, di un rapporto sostanziale, nel senso che la verità è intrinsecamente dialettica.

### c. *Il carattere dell'Uno*

<sup>316</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>317</sup> *Ivi*, p. 213.

Terzo punto da esaminare, il carattere dell'Uno. Per Pico (in quanto ente) è determinato; per Ficino è assoluto. Secondo Pico, la tesi della determinatezza dell'Uno si trova come implicita in quella della equivalenza di ente ed uno: "Aristoteles multis in locis respondere haec sibi invicem et aequali ambitu dicit unum scilicet et ens, verum item et bonum"<sup>318</sup>. Non si troverà quindi, tra essere ed uno, un genere *sommo*, se i due sono della medesima ampiezza. Inoltre, che l'uno sia alcunché di determinato, è dovuto al fatto che l'uno è sempre l'essere uno di una cosa (la tesi sostenuta dal Pico e ricavata dalla meditazione sul *Sofista* recita: *una cosa è una cosa*). La convertibilità di ente (*essere alcunché*) ed uno (in quanto *una cosa*), peraltro, appare confermata, entro le maglie della argomentazione di Pico, dalla natura perfettamente predicativa dell'uno. Rileggiamo il brano picchiano: "Per lui, dunque, (*scil.* Platone), il non uno e il nulla sono uguali, anzi, sono proprio la medesima cosa, così come uguali sono l'uno e il qualcosa. Passa poi a dimostrare che il non ente non può esser detto uno, e ricapitola così: «al non ente non può capitare d'esser ente: dunque al non ente non può capitare d'essere uno»"<sup>319</sup>. Convertibilità di ente ed uno *in quanto* corrispondenza di ente ed uno, ed impossibilità che il non ente addivenga ente *in quanto* questo 'non è' una cosa, è la tesi che sottostà al ragionamento che Pico della Mirandola deduce da Platone.

Ora, se per Pico il nulla (*nihil*) corrisponde *tout court* alla negazione dell'uno e non dell'ente, è in due diversi brani che il Ficino tratta della distinzione dell'Uno dal nulla. Il primo, tratto dal capo II dell'*In Parmenidem*, uno dei primissimi dell'opera, spiega che, data la diversa natura dell'Essere in sé e della Unità in sé, diversi sono i contrari del primo come del seconda. "Illi praeterea non ens, huic non unum est oppositum. Dicere vero non ens non est prorsus idem atque non unum dicere, siquidem non unum non necessario nihilum significat, sed

<sup>318</sup> *Ivi*, p. 207.

<sup>319</sup> *Ivi*, p. 215.

diversam etiam multitudinem”<sup>320</sup>. *Non essere* come contrario dell’essere; *non uno* come contrario dell’uno: in Ficino, si è visto, la negazione rappresenta sempre una negazione assoluta. L’essere e l’uno, dunque, hanno due diversi opposti – precisamente, ciò che li nega, rispettivamente, in maniera perfetta, assoluta. Inoltre, a differenza di Pico (secondo il quale *una cosa è ‘una’ cosa*), Ficino sostiene che *dire non-essere non è certo lo stesso che dire non-uno*, nel senso che, posta la tesi della assoluta negazione, ne viene che essere ed uno sono *ab origine* distinti. Il nulla, quindi, non è il ‘non essere *alcunché*’ da parte di una cosa, come accadeva nel *De Ente et Uno*: ad avviso di Pico, non essere voleva proprio dire *non essere ‘una’ cosa*; in tal senso, dire ‘non essere’ certamente era dire ‘non uno’. In questo primo senso allora, a proposito dei rapporti che intercorrono fra l’Uno ed il nulla (e, allo stesso tempo, tra l’essere ed il non-essere, *nihil*) il Ficino ed il Pico seguono strade diverse.

Il secondo brano ficiniano che andremo ad esaminare si trova invece all’altezza del capo XLII dell’*In Parmenidem*. Il nulla, sostiene in questo caso Ficino, non è il nulla dell’ente (in quanto non-ente); è bensì il nulla dell’Uno: in tal senso gli Antichi l’hanno nominato, dice ancora il filosofo, οὐδέν. “Quapropter volentes antiqui omnifariam nihilum prorsus exprimere dixere οὐδέν, id est ne unum quidem, quasi plus negetur non unum quam non ens – perinde ac si munus unius universa posterius quam essentia deserat idque sit in nihil penitus evanescere, videlicet unum prorsus ammittere”<sup>321</sup>. Per nulla, propriamente, qui si intende l’*assoluto nulla*. Che corrisponde, dice Ficino, alla privazione dell’Uno e non dell’essere – nel senso che il nulla (*nihil*: si tratta del medesimo termine utilizzato dal Pico; tuttavia, riguardato da una ben diversa prospettiva) corrisponde alla negazione *assoluta* dell’Uno. Abbiamo visto come lo stesso Pico avesse in mente in che senso il nulla corrisponda alla negazione dell’uno: ma, se per il conte di Mirandola e Concordia, l’uno

<sup>320</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato...*, cit., p. 40.

<sup>321</sup> *Ivi*, p. 190.

stava sempre ad indicare l'uno di alcunché, di una cosa, per Ficino la negazione è negazione dell'Uno assoluto, e cioè dell'*ipsum Unum*.

In tal senso i due filosofi trattano, ciascuno con un accento personalissimo, della distinzione dell'uno dal nulla e del loro reciproco rapporto. Ora, se anche ad avviso di Pico il non uno corrisponde al nulla, e l'uno corrisponde al qualche cosa (*aliquid*), ecco che il non ente non può esser detto uno, stante la tesi della sua assoluta predicabilità. Come si dà equivalenza tra non uno e nulla, così, altrettanto, deve darsi equivalenza tra l'uno ed il qualche cosa (*aliquid*), inteso come alcunché di assolutamente determinato. Peraltro, che al non uno (in quanto negazione *assoluta* dell'Uno) debba corrispondere il nulla, è tesi sostenuta dallo stesso Marsilio Ficino, come si è già notato. All'Uno non viene contrapposto il molteplice: “in effetti, all'Uno in sé è stato contrapposto il non uno, che in greco si dice οὐδέν”<sup>322</sup>.

#### **d. Il tema della predicabilità**

Se è con accenti diversi che i due autori considerano il problema del reciproco rapportarsi come del reciproco differire di uno e nulla, e di essere e nulla, è con accenti ugualmente personali che essi ragionano a proposito della predicabilità (nel senso della possibilità di intendere alcunché di definito, *aliquid*) dell'essere e dell'uno. “Rursus dicere essentiam vel dicere unum nondum est sermo, sed dicere essentiam unum iam est sermo. Iam vero si idem est essentia atque unum, erit similiter multitudo atque non ens idem, quod quidem est impossibile”<sup>323</sup>, scrive Marsilio. A partire dalla tesi della perfetta sovraeccedenza dell'Uno, affrontarne il tema della predicabilità conduce il Ficino ad abbracciare una soluzione consistente nel ricusare qualsivoglia idea di predicazione dell'Uno. L'Uno è alcunché di assoluto: ora, stante il carattere definitorio del discorso, ne viene che l'Uno corrisponde all'assolutamente

<sup>322</sup> M. Ficino, *Commento al “Parmenide” di Platone...*, cit., pp. 103-104.

<sup>323</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 184.



indefinibile. Ad avviso del filosofo, l'essere e l'uno permangono in quanto distinti, sicché, isolatamente presi, l'essere e l'uno non *predicano* nulla. Essi dicono qualche cosa solo nella loro congiunzione: *dire essere*, come *dire uno*, non è ancora fare un discorso definito, ma *dire 'essere uno' significa già farlo*.

Al contrario, l'idea della convertibilità dell'ente e dell'uno conduceva invece Pico della Mirandola a sostenere la tesi della *esclusiva predicabilità dell'uno*: secondo Pico, è solo dicendo l'ente che si dice l'uno (e viceversa), nel senso che l'essere non può essere diverso dall'esser uno di una cosa. Mentre in Ficino l'Uno risultava indefinibile, cioè l'Uno non si diceva affatto, ad avviso del Pico *solamente l'uno si dice*. Questa era la tesi sostenuta dal filosofo: non si può dire niente che non sia uno (*aliquid*, un determinato qualche cosa), sostiene Pico; ma dire niente è *dire niente*, quindi, a rigore, solo l'uno si dice. Ora, tanto il discorso del Ficino quanto quello del Pico conoscono un esito chiaramente teologico (ciò si noterà meglio nel paragrafo successivo). Tuttavia, è possibile affermare sin da questo momento che, mentre secondo Ficino dalla impredicabilità dell'Uno si conclude alla impredicabilità del divino, in Pico si assiste alla distinzione, implicita, tra la predicabilità dell'uno, che rimane sempre e comunque affermata e sostenuta dal filosofo, e la inesprimibilità del divino – questo, sì, realmente indicibile. Mentre nelle argomentazioni del Ficino appare centrale il richiamo alla assoluta trascendenza dell'Uno, in quelle di Pico si giunge a sostenere che il Dio si tace proprio sviluppando sino in fondo quella *dialettica* di figura astratta e termine concreto relativa all'essere ed all'ente. Ecco allora la centralità della dialettica nell'opera e nel pensiero di Pico della Mirandola: questa non è più, come accadeva in Ficino, mera preparazione o ginnastica, bensì è lo stesso darsi del reale, il gioco dialettico tra essere ed ente – ovvero, come vedremo meglio, tra Dio e mondo.

Cosa ne è, di tale dialettica, nell'*In Parmenidem* del Ficino? Appare possibile ravvisarla in quell'opera? Diversamente, cosa comporta la sua

assenza? Marsilio pare recepire tali suggestioni pichiane (relative ai termini astratti e concreti dell'essere e dell'ente) e prova a svilupparle, sulla scia di Proclo, nel capo XLI del suo Commento al *Parmenide*, in un lungo brano che andremo a citare per intero: “Se l'Essenza è superiore all'Uno (*si essentia sit superior uno*), l'Uno, senza dubbio, in quanto ne è partecipe, starà al di sotto dell'Essenza; e non si può affermare, d'altra parte, che, se l'Essere viene prima dell'Uno (*si ens sit ante unum*), in quello stesso istante primo in cui è già Essere, l'Uno non esista ancora (*nondum existit unum*), dicendosi per natura posteriore all'Essere. Ma ciò che non esiste ancora non può essere partecipato; quindi, qualunque cosa andrà a formare un'unità (*quicquid unum erit*) sarà parimenti anche essere, e non ogni cosa che, viceversa, sarà essere, necessariamente sarà anche uno. Ci sarà allora un certo essere che non partecipa in nessun modo dell'Uno (*erit igitur aliquid ens nullo modo unum*): sarà dunque o nulla (*nihil*) o una molteplicità infinitamente infinita (*multitudo infinities infinita*); il che è impossibile, perché l'Uno è superiore all'Essere”<sup>324</sup>. La struttura neoplatonica conduce il filosofo a sostenere la dipendenza dell'essere dall'uno. L'essere non partecipe dell'uno (il partecipante è sempre secondo a quanto viene partecipato), corrisponde, dice ancora il Ficino, o al nulla, ovvero ad una indistinta molteplicità. Volendo raffrontare concettualmente i due autori, sembra, a leggere questo come altri passi dell'*In Parmenidem*, che nel Commento risulti del tutto assente quella distinzione tra figura astratta (*essere*) e termine concreto (*ente*) che in Pico, all'opposto, risulta centrale – combinandosi in un gioco dialettico che struttura ed informa di sé il reale. Non solo tale dialettica è assente. Pensando ad un certo essere che non partecipa in nessun modo dell'Uno, Ficino contrappone uno schema neoplatonico (fatto di gerarchie e partecipazioni) ad un modello, quello pichiano, che appare invece intrinsecamente dinamico, dove il movimento è dato appunto dalla dialettica di astratto e concreto, di essere ed ente – mentre in Ficino

<sup>324</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., pp. 184-186; trad. it. in M. Ficino, *Commento al “Parmenide” di Platone...*, cit., p. 104.

l'essere sembra rimanere sempre una categoria astratta. Un essere che assolutamente non partecipa dell'Uno appare difatti a Marsilio un puro nulla ovvero *una molteplicità infinitamente infinita*, a indicare, cioè, l'assoluto disordine.

**e. *Quale relazione tra molteplice ed Uno?***

Ficino, abbiamo visto, distingue tra

- i. *l'ipsum unum* (Uno impartecipabile e assoluto)
- ii. *l'aliquid unum* (uno partecipe della molteplicità).

Quale relazione, dunque, si dà tra molteplice ed Uno? Dopo l'Uno sovraessenziale si trova l'uno che è addentro al molteplice. Dal canto suo, invece, Pico sostiene che

la molteplicità non si oppone all'uno (a)  
come l'ente si oppone al niente (b).

In Pico della Mirandola, abbiamo dunque due tipi di opposizione: b) è contraddittoria; a) privativa ovvero contraria. Questa doppia tipologia d'opposizione, nel *De Ente et Uno*, testimonia la preoccupazione picchiana di fronte al problema della assoluta trascendenza dell'uno e delle *ruinae* cui una simile interpretazione darebbe luogo: nel senso, afferma Pico, che se l'uno fosse realmente superiore all'ente sarebbe superiore allo stesso Dio.

“Vero unum – afferma il Ficino nel capo XLIII del suo Commento – quod est cum aliqua multitudine et participatum est et aliquid unum, id est multitudo una, et est cum apposita multitudine mixtum. Super hoc igitur extat unum imparticipabile, absolutum, purum, quod omnis multitudinis est principium perque unum multitudini infusum ordinat ipsam et conectit et revocat ad seipsum”<sup>325</sup>.

<sup>325</sup> M. Ficino, *Commentaries on Plato*, cit., p. 198.

Come si vede, nè il Ficino nè il Pico sostengono, ingenuamente, una opposizione tra l'uno ed il molteplice. Al molteplice, aveva già stabilito Marsilio, l'Uno è necessario: nel senso che ad una molteplicità senza numero corrisponde una molteplicità indefinita. Inoltre, aggiungeva il filosofo, l'Uno non deriva dalla somma dei molti ma preesiste ad essi. I molti, ricorderemo, sono il molti dell'Uno. La relazione tra l'uno ed il molteplice viene in tal senso articolata e scomposta dal Ficino:

- a) uno *dentro* il molteplice (i due, quindi, appaiono coimplicati)
- b) tuttavia, *a)* proviene dall'Uno che precede assolutamente il molteplice.

*B)* ci appare quindi come una relazione, potremmo dire, alla seconda potenza: per giustificare l'esistenza, ed il darsi concreto, dell'uno dentro al molteplice, Ficino deve di necessità rimandare all'Uno sovraessenziale. Inoltre, è una relazione di questo tipo in quanto rimanda ad alcunché di superiore. La domanda è: se l'uno si trova dentro al molteplice (in tal senso rappresentando quell'*unum aliquod saepius repetitum*), perché il molteplice dovrà poi trovarsi al di fuori dell'Uno? La risposta, stante la tesi della assoluta superiorità (sovraeccedenza) dell'Uno, verte proprio sul carattere di 'prodotto' dell'Uno che è la molteplicità. Non vi è relazione ascensiva, cioè, tra il molteplice e l'assoluto Uno: è questo che discende nel molteplice, che lo informa di sé. Fra i due, quindi, il primo ed i derivati, la relazione è solamente discensiva – non si trova, pertanto, che il molteplice possa ascendere da sé all'Uno.

Ora, Pico concorda col Ficino (in prima istanza almeno) a proposito dell'uno che si trova dentro al molteplice. Parmenide, dice il filosofo, sostiene che il molteplice esista nella cosa: "Sed, cum dixit unum est quod est, indicatum ab eo illud, cui vere entis appellatio congruit et quod vere est, esse unum tantum, quod unum Deus est"<sup>326</sup>. Ecco che Pico legge l'affermazione platonica per cui *unum est quod est* in termini aristotelici,

<sup>326</sup> Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, cit., p. 216.

rinvenendo così in Dio ‘ciò che è’. L’identità di uno ed essere si ritrova perfettamente in Dio. In quanto Dio è l’essere, se l’Uno fosse davvero superiore all’essere sarebbe superiore allo stesso Dio: “unum supra ens esse non potest nisi sit supra Deum”, afferma infine Pico. Delle due l’una: o i) l’Uno si trova realmente al di sopra dell’*esse*, e dunque (in quanto Dio=*esse*) l’Uno trascende lo stesso Dio; ovvero ii) l’Uno si trova allo stesso livello dell’*esse*, ed ecco che allora Uno=*esse*=Dio.

È in tal senso che Pico si oppone alla assoluta trascendenza dell’Uno postulata invece dal Ficino. L’uno non può essere l’assolutamente sovraeccedente dal momento che, posta la tesi forte del *De Ente et Uno* per cui essere ed Uno coincidono, l’Uno e l’*esse* sono il medesimo, e l’*esse* è Dio. A sostegno delle proprie argomentazioni (e ciò è interessante perché mostra, insieme al caso già segnalato dello ps. Dionigi, un rapporto affatto originale tra Pico e la tradizione neoplatonica) il filosofo arriva a citare l’imperatore Giuliano<sup>327</sup>. Tanto questi, quanto lo ps. Dionigi, hanno assegnato a Dio il nome di *essere*. Importante è vedere come Pico interpreti la lettura dionisiana di *Es* 3,

<sup>327</sup> Cfr., a tale proposito, M. Bertozzi, *Giovanni Pico, Gemisto Pletone e l’imperatore Giuliano*, in *Nuovi maestri e antichi testi. Umanesimo e rinascimento alle origini del pensiero moderno. Atti del convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli*, a cura di S. Caroti e V. Perrone Compagni, Olschki, Firenze 2012, pp. 41-56. Bertozzi parla di *astuta integrazione* a proposito del riferimento picchiano alle tesi di Giuliano e poi di Gemisto Pletone, entrambe citati verso la fine del capo terzo del *De Ente et Uno*. “Anche se non è del tutto chiaro come Pletone abbia dedotto che Giuliano assegna alla Prima Causa l’attributo di ‘Essere’. Può darsi che l’allusione, colta da Gemisto, si trovi nel capitolo quinto del discorso di Giuliano *A Helios Re*, dove si afferma che la Prima Causa è ‘idea degli enti’ e ‘essenza originaria’. Le parole di Pico «nulli ait magis entis cognomen convenire quam Deo» (il nome di ente a nessuno si addice di più che a Dio) attribuite a Giuliano, sono invece parole di Pletone (a quale altra cosa si attribuisce di più l’attributo di Essere, se non a ciò che è l’Essere-a-causa-di-se-stesso?), con cui il filosofo bizantino commenta, condividendola, l’affermazione di Giuliano. In realtà, Pico ha scambiato il commento di Pletone per una citazione dello stesso Giuliano” (*Ivi*, p. 51). Il testo dell’imperatore si trova disponibile in traduzione in Giuliano Imperatore, *Alla madre degli dèi e altri discorsi*, a cura di J. Fontaine, C. Prato e A. Marcone, Fondazione Lorenzo Valla-A. Mondadori, Roma-Milano 1987, p. 107. Su Giuliano si veda M. C. De Vita, *Giuliano Imperatore filosofo neoplatonico*, prefazione di F. Ferrari, Vita e Pensiero, Milano 2011. Su Ficino e Pico della Mirandola lettori di Giuliano: A. Calciolari, *Pico tra le postille di Ficino a Giuliano l’Apostata. Ricerche sul commento al Salmo XVIII del Mirandolano*, in «Studi e Problemi di Critica Testuale», LIII (1996), pp. 39-73.

XIV, proprio sostenendo che l'*ego sum qui sum* va inteso come *Io sono l'ente*, e dunque Dio e l'essere sono la stessa cosa.

Proviamo, sulla base di tali considerazioni, a misurare prossimità e distanza fra i due autori, e, al tempo stesso, fra le due soluzioni concettuali proposte relativamente alla dialettica Uno-molti. Ogni soluzione, lo si noti per inciso, risponde ad un fine ben preciso: secondo Pico, ad esempio, solamente lavorando sui concetti dell'ente e dell'uno si può ottenere la sospirata concordia, almeno per quanto lo riguarda, tra Platone e Aristotele<sup>328</sup>; per Ficino, invece, si tratta di salvaguardare la *pietas* del discorso filosofico proprio tenendo ferma l'assoluta trascendenza dell'Uno, come accade nelle pagine dell'*In Parmenidem*. Questa trascendenza, tuttavia, ad avviso di Pico nasconde proprio il rischio di una concezione 'nihilista' di Dio. "Proprio affermando che all'ente si oppone il nulla o il niente, *come all'uno si oppone la molteplicità* (corsivo mio), essi (i platonici) saranno costretti a concedere che quel che non è un ente è nulla o niente, così come quel che non è uno è molti o molteplicità. Per questo, se proseguono nello stesso ragionamento, devono ammettere o che Dio è nulla – parole, queste, che fanno tremare al solo ascoltarle – o che è un ente"<sup>329</sup>. Pico sembra intravedere – ed è un tratto, va notato, originale della sua interpretazione – una opposizione tra l'uno ed il molteplice, che, dice ancora il filosofo, si oppongono *come* all'ente si oppone il nulla od il niente. Ora, le tesi ficiniane, assolutamente non prevedono l'opposizione dell'uno al molteplice; inoltre, l'affermazione della opposizione fra ente e niente appare precipuamente picchiana. In Ficino, difatti, troviamo solamente l'opposizione – capitale – tra *uno* e *non uno*, così come alla molteplicità viene opposta, semplicemente, la non molteplicità. Marsilio, difatti, ragiona per opposizioni *semplici*: quella i) di uno e non uno; quella ii) di

<sup>328</sup> "Le vie della concordia tra Platone ed Aristotele passano, per Pico, attraverso il confronto onto-teologico del *De ente*. Ma si tratta di un accordo che va riconquistato, polemicamente, ridimensionando le salde posizioni del neoplatonismo fiorentino, autorevolmente rappresentato da Marsilio Ficino" (M. Bertozzi, *Giovanni Pico, Gemisto Platone e l'imperatore Giuliano...*, cit., p. 45).

<sup>329</sup> Pico della Mirandola, *Dell'Ente e dell'Uno*, cit., p. 219.

molteplice e non molteplice. Pico, invece, è sempre portato a distinguere fra due tipi di opposizione: a) quella *contraddittoria* di ente e niente e b) quella *privativa* (o contraria) di uno e molti.

In tal senso, il conte della Concordia parla espressamente delle *ruinae* cui vanno incontro coloro che sostengono la superiorità dell'Uno sull'ente. Il problema è questo: posto che l'uno sia più ampio dell'ente (come sostengono i platonici), lo sarà in quanto 'abbraccia', potremmo dire, più cose rispetto al secondo. Ora, se all'ente sfugge il niente, ne viene che l'Uno comprenderebbe di per sé il niente. "Si sit unum ente communius, fieri poterit ut aliquid sit non ens sive nihil, quod tamen sit unum, atque ita de non ente unum praedicabitur, quod expresse in *Sophiste* confutat Plato"<sup>330</sup>. Non si può predicare, dice Pico, *ciò che non è*: dal momento che chi dice una cosa (in quanto *ente* definito, determinato), dice *una* cosa.

Si potrebbe parlare, a questo punto, dell' 'esito teologico' della dialettica pichiana. La tesi che abbiamo definita della 'esclusiva predicabilità dell'ente' – per cui non si predica niente che non sia ente – tende difatti a salvaguardare il concetto di Dio dalle possibili derive nihiliste implicite, ad avviso del Pico, tra le pieghe della dottrina platonica dell'assoluta trascendenza dell'uno. Se Dio non fosse ente sarebbe nulla, sostiene il filosofo, ed è in questo senso che, lungo le pagine del *De Ente et Uno*, viene difesa l'equivalenza di ente ed uno, a dispetto della posizione neoplatonica – meglio: della interpretazione che del neoplatonismo aveva data Ficino. "Sed neque ambit pauciora, ut ipsi (*scil.* i Platonici) volunt"<sup>331</sup>.

"Dal momento che oltre al tutto non esiste niente, eccetto il nulla stesso, se s'intende l'ente come ciò che esclude da sé soltanto il nulla, è necessario che esso abbracci tutte le cose. Per questo l'uno non può essere un concetto ancora più universale, a meno che non riesca ad

<sup>330</sup> *Ivi*, p. 254.

<sup>331</sup> *Ivi*, p. 220.

abbracciare lo stesso nulla”<sup>332</sup>. Se si intende il tutto (*omnia*) come ‘tutto ciò che è’, ecco che il nulla (in quanto *ciò che non è*) viene escluso dal tutto; inoltre, anche l’uno viene compreso dal tutto poiché da questo punto di vista non è altro che un ente. Ora, mentre Ficino identifica assolutamente Dio ed Uno (Dio è l’Uno sovraessenziale), Pico sostiene che ‘uno’ è definizione formale e non sostanziale di Dio: l’uno indica il *come* di Dio (*vocamus autem tunc Deum unum non tam enuntiantes quid sit, quam quomodosit omnia quae est et quomodo ab ipso alia sint*, aveva detto il filosofo). Inoltre, come l’uno non è adatto ad indicare la sostanza di Dio, così l’ente non ne spiega a sufficienza la realtà, in quanto Dio non è ente ma alcunché di superiore all’ente.

#### **f. Conclusioni**

Ecco che allora se l’ente e l’uno sono realmente lo stesso, e dunque si trovano sullo stesso piano, Dio supera tanto l’uno quanto l’ente. Il divino, potremmo dire, appare a Pico della Mirandola come il massimamente inesprimibile (si tengano presenti i precedenti richiami al ‘silenzio’); tuttavia, rimane la tesi della predicabilità dell’uno.

In Pico ed in Ficino, inesprimibilità ed impredicabilità corrispondono ai rispettivi atteggiamenti in teologia. Se è vera la tesi della Vanhaelen (condivisa, si è detto, fino ad un certo punto), per cui la vera controversia tra i due filosofi è quella relativa al *nome di Dio*, ecco che è necessaria una precisazione ulteriore, la quale tenga conto non solo e non tanto della distinzione pichiana tra essere ed ente, che pure appare centrale nel *De Ente et Uno*, ma dello scarto che Pico avverte, e che ne segna la distanza dal Ficino, tra inesprimibilità del divino e predicabilità dell’uno. Mentre il divino risulta realmente inesprimibile, l’uno si *deve* dire, nel senso che alla struttura del dire è necessario l’uno. Se l’uno si tacesse, quindi, ecco che *nulla* verrebbe detto – proprio nel senso che sarebbe il nulla, *nihil*, a venire affermato. Ma chi esclude il nulla, per Pico, è solamente l’ente: l’ente, dice Pico, esclude da sé solamente il

<sup>332</sup> *Ivi*, p. 221.



niente. Ecco che se l'uno fosse realmente più ampio dell'ente comprenderebbe lo stesso nulla; ecco che il nulla sarebbe nell'Uno. Sono questi i rischi che Pico intende evitare, mostrando, nello scritto sull'ente e sull'Uno, di esserne ben avvertito.

Alla tesi ficiniana della assoluta sovraeccedenza dell'Uno, Pico oppone quella della esclusiva predicabilità dell'ente. Con ciò, egli intende anzitutto mostrare il 'fondamento' della predicabilità di qualche cosa; al tempo stesso, preservare e mantenere il divino nel suo inesprimibile silenzio. Il *De Ente et Uno* intende porsi come critico e correttivo del neoplatonismo ficiniano proprio mostrandone dall'interno i rischi, che sono quelli, impliciti, dell'ammissione del nulla in Dio. Tale correzione si applica conducendo al limite 'l'accento teologico' che Ficino, inserendosi nella lunga schiera degli interpreti neoplatonici di Platone e del *Parmenide*, ha inteso porre su quel dialogo platonico. Dal canto suo, Pico ha invece inteso mostrarne la portata intimamente 'dialettica' – componente, quest'ultima, affatto trascurata dalla corrente neoplatonica.

## CAPITOLO QUINTO

### **«L'UNIVERSO FICINIANO». LE STRUTTURE TEORICHE DELL'IN PARMENIDEM**

---

L'Uno *come* Assoluto, a dire la caratterizzazione del principio quale realtà assolutamente trascendente, e tuttavia il suo esser in qualche modo immanente (in quanto si continua nei principati), costituisce l'assunto da cui muove la costruzione teoretica – teologica e metafisica al tempo stesso – che il Ficino consegna alla parte conclusiva dell'*In Parmenidem*. La trascendenza dell'Uno, inoltre, corrispondente alla sua perfezione, si manifesta come assoluta semplicità. In ragione del carattere affatto semplice del principio, il filosofo, nel descrivere la struttura teorica del reale, prende le distanze dalla sua fonte dichiarata – da quel Proclo, cioè, che fino ad ora aveva tracciato la via lungo gli ardui sentieri del Parmenide. A questo proposito, con la evidente preferenza accordata alla soluzione plotiniana, il Ficino si mostra quale 'storico' della filosofia il quale renda teoricamente ragione delle proprie scelte. Vediamo come il filosofo debba giustificare la coesistenza, entro la sua impalcatura concettuale, del principio assolutamente trascendente – e dunque fermo e stabile – col suo continuarsi nei principati, e cioè nell'anima. È nell'anima, a ben vedere, che si attua quella dialettica tra stabilità e divenire chiamata dal Ficino a rendere ragione della eternità dell'anima e,

al tempo stesso, del suo aspetto sensibile e finito. L'anima, dice il filosofo, è il luogo dove si realizza perfettamente questa dialettica: la quale, pertanto, riporta l'anima al proprio principio – ed in tal senso si mostra la coerenza, colla riconversione dell'anima all'Uno, dell'*universo ficiniano*, descritto nella sezione conclusiva del commento al *Parmenide*.

### 1. **More Procli? Lo studio della prima ipotesi**

“quello che è in noi oppure non esiste”<sup>333</sup>.

A detta del filosofo, tutta la disamina della prima ipotesi viene svolta sotto il segno di Proclo e del suo commento al *Parmenide*. Se non che, mentre ad un livello ‘formale’ il testo ficiniano sembra effettivamente seguire la traccia procliana, ad un livello contenutistico si ha invece l'impressione che il Ficino ogni volta si distanzi da quella soluzione, sposando invece quella plotiniana. Ciò accade numerose volte entro lo spazio della prima ipotesi. Perché il filosofo tende a seguire Plotino e non Proclo? In quali contesti, in merito a cosa il filosofo delle *Enneadi* si dimostra preferibile? Diciamo subito che, anzitutto, il commento procliano costituisce, per il Ficino, uno schema, una traccia da seguire sulla cui falsariga sviluppare la propria interpretazione del testo platonico. Tanto è vero che, allorché sul finire dello studio della prima ipotesi venga a mancare il supporto procliano, Ficino se ne congeda in questo modo: “Hactenus quidem per has vias, immo vero per haec in via, duces alicubi vel saltem indices habuimus Proclum atque Syrianum. Ultra vero, cum nemo ducat, pergendum iam est nobis duce deo, solo deinceps vaticinio confidendum”<sup>334</sup>. Se Proclo, dunque, rappresenta la

<sup>333</sup> M. Luzi, *Aprile-Amore*, in Id., *L'opera poetica*, a cura e con un saggio di S. Verdino, I Meridiani, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2001, p. 203.

<sup>334</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 176.

guida che gli traccia un sentiero lungo le pagine del *Parmenide*, è a Plotino che il filosofo si rivolge quando si tratti di spiegare il testo. Il Ficino afferma testualmente, difatti, la propria preferenza per la soluzione plotiniana, “quem in hoc sicut et in pluribus libentius quam Proclum sequor”<sup>335</sup>.

Come si è visto, il Ficino storico della filosofia distingue, entro la corrente neoplatonica, una *schola* degli antichi da una dei neoplatonici della tarda antichità, dove la prima fa riferimento a Plotino, la seconda a Proclo – ed è esplicita l’ammissione, da parte del filosofo, di aver “fatto riferimento agli autori più antichi”<sup>336</sup>. Ad esempio – è un caso fra gli altri – Siriano e Proclo “omnium conclusionum capita deos quosdam seorsum existentes esse putant”<sup>337</sup>. Ficino non esita, in tal senso, ad indicare l’artificiosità della soluzione data da Proclo: “inventum hoc poeticum potius quam philosophicum esse videtur”<sup>338</sup>. L’ingegnosità ed anche la complessità della soluzione offerta da Proclo e Siriano, inoltre, emergono allorché il Ficino riferisca di una sorta di ‘trinità di sostanze’ a proposito del Primo (l’Essenza prima, la Vita prima e l’Intelletto primo), del tutto superflua, a suo dire, dal momento che, prestando fede a Plotino (qui come altrove egli viene associato allo ps. Dionigi) è “inutile immaginare numerosi principi all’origine di queste cose, quando uno basta”<sup>339</sup>. Da un lato, quindi, Ficino ‘sconfessa’ Proclo in ragione del fatto che la causa prima contiene già in sé ogni perfezione – a seguire Proclo, dice Ficino,

<sup>335</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 36.

<sup>336</sup> M. Ficino, *Commento al “Parmenide” di Platone*, cit., p. 153.

<sup>337</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 40.

<sup>338</sup> *Ibidem*. Su Proclo cfr. E. Gritti, *La ‘scienza teologica’ di Proclo: πραγματειώδη παιδὶν παίζειν (Plat. Parm. 137 b2)*, in *Platone e la tradizione platoniooica. Studi di filosofia antica*, a cura di M. Bonazzi e F. Trabattori, Cisalpino, Milano 2003, pp. 265-299; Id., *Proclo: dialettica, anima, esegesi*, LED, Milano 2008; poi J. Trouillard, *L’activité onomastique selon Proclus*, in *De Jamblique à Proclus. Neuf exposés suivis de discussions* (Vandoeuvres-Genève, 26-31 août 1974), par H. Dörrie, Fondation Hardt, Genève 1975, pp. 239-255 ; Id., *L’Un et l’âme selon Proclus*, Les Belles Lettres, Paris 1975. Su Siriano quale fonte di Proclo si veda C. Luna, *La doctrine des principes: Syrianus comme source textuelle et doctrinale de Proclus. 2<sup>e</sup> partie : Analyse des textes*, in *Proclus et la théologie platonicienne : Actes du Colloque International de Louvain (13-16 mai 1998), en l’honneur de H. D. Saffrey e L. G. Westerink*, Édité par A. Ph. Segonds et C. Steel, avec l’assistance de C. Luna et A. F. Mettraux, Leuven University Press et Les Belles Lettres, Leuven-Paris 2000, pp. 227-278.

<sup>339</sup> M. Ficino, *Commento al “Parmenide” di Platone*, cit., p. 64.

ci sarebbe da supporre che l'Essenza sia superiore alla Vita questa all'Intelletto – e dunque la semplicità del primo corrisponde alla sua perfezione; dall'altro, egli riconosce come la prossimità tra Plotino e lo ps. Dionigi lasci supporre la 'giustizia' della soluzione plotiniana.

A cosa risponde, come si struttura la prima ipotesi del *Parmenide*? Come e perché è vera? La domanda sulla 'veracità' della prima ipotesi costituisce l'avvio della seconda parte dell'*In Parmenidem* ficiniano. L'Uno *deve essere* vero, dice il filosofo, poiché le cose esistono 'in realtà'. Il passaggio, dunque, è quello che va dalla *realtà* del molteplice (per il filosofo ogni cosa è tanto più vera quanto più partecipa dell'Uno) alla necessaria ipostatizzazione dell'Uno: ogni molteplice partecipa dell'Uno, quindi è necessario che esista l'Uno scevro dalla molteplicità. "Poiché ciascuna delle realtà che ne partecipa, a causa di una certa molteplicità sua peculiare, non è propriamente uno, e nondimeno queste cose esistono in realtà, è necessario che l'Uno in sé vero, cioè scevro di ogni molteplicità, esista veracemente nelle cose reali, e che sia tanto più eminente rispetto alle altre realtà, quanto la sua unità è anche più vera"<sup>340</sup>. Da questo punto di vista, il rapporto tra ente ed Uno viene articolato nei termini di una necessaria 'dipendenza' (e non più corrispondenza, come abbiamo visto accadere nel *De Ente et Uno* di Pico della Mirandola) dell'ente rispetto all'Uno. Ficino presenta tutto ciò nei termini di una 'subordinazione esistentiva', potremmo dire: "Non ci sarà nessun ente, se l'Uno in sé non esiste realmente"<sup>341</sup>. Posto che l'ente sia compreso entro la sfera del molteplice, ne viene, dice il filosofo, che l'ente non si darà senza l'Uno – posto che l'unità sia affatto anteriore alla molteplicità e, inoltre, che la molteplicità abbia il suo capo entro l'unità, e cioè si origini non altrimenti da quella.

Di quale Uno si tratta? La risposta a questa domanda costituisce, entro le intenzioni del filosofo, lo sviluppo della problematica riguardante il tema della 'veracità' dell'Uno. Questo, argomenta il Ficino, è vero (esiste

<sup>340</sup> M. Ficino, *Commento al "Parmenide" di Platone*, cit., pp. 141-142.

<sup>341</sup> *Ivi*, p. 142.

in realtà) e non è un nome; ciò, in base a due ordini di ragioni: i) nel *Sofista* e nel *Parmenide* l'Uno non viene ricavato attraverso un procedimento logico, né tantomeno è frutto dell'immaginazione: bensì, si tratta dell'Uno in sé che è il sommo Dio (in quanto al di là dell'essenza); ii) in quanto tale, l'Uno è Principio dell'universo. L'Uno, precisa ancora, non è un nome ma *denomina*: indica ovunque il Principio dell'universo. Ora, poi che è dell'Uno che si sta trattando, la domanda viene meglio articolata chiedendo *quante* unità si diano. Il filosofo distingue tra quella che è propria al principio e l'unità che si trova nelle realtà seguenti. In tal senso, la differenza riguarda l'assoluta separazione di essere ed Uno nel primo caso, e la congiunzione dei due nel secondo: “La prima ipotesi, in rapporto all'Uno che pone, nega l'essenza – come abbiamo detto – e l'essere, cosa che non si può negare riguardo alle altre unità”<sup>342</sup>. Da questo punto di vista, la prima ipotesi afferma che essere ed Uno sono congiunti solo nelle unità successive (secondo tipo di unità). Ora, da questo punto di vista, se la ‘veracità’ della prima ipotesi indica che l'*ipsum Unum* esiste realmente (ricordiamo che il titolo del capo LIII del commentario, primo della seconda sezione, recita: *Scopo, veracità, struttura della prima ipotesi*), il suo scopo è mostrare l'assoluta separazione di essere ed Uno entro il Principio dell'universo. Tutto questo raccorda il capo presente alla passata sezione dedicata a discutere criticamente le tesi pichiane: precisamente, lo fa ribadendo proprio tale distinzione tra essere ed Uno, che risultavano invece congiunti all'autore del *De Ente et Uno*. Entro l'economia complessiva dell'*In Parmenidem*, quindi, la seconda sezione del commentario, col suo capo iniziale, intende mostrare la perfetta coerenza della interpretazione ficiniana prendendo a svolgere la disamina delle ipotesi del dialogo platonico proprio *a partire* dal punto cui la prima sezione aveva messo capo, e cioè la dimostrazione della assoluta superiorità dell'Uno sull'ente.

<sup>342</sup> *Ivi*, p. 143

“Lo scopo della prima ipotesi sarà dunque di separare l’Uno in sé *simpliciter* da tutte le proprietà e le condizioni delle unità intellettuali, cioè degli dèi, e, svincolandolo dalla realtà, di preannunciare la processione, derivante di là, di ogni cosa esistente”<sup>343</sup>. La separazione dell’uno essenziale all’Uno assoluto costituisce dunque l’obiettivo di queste pagine del commentario. L’esibizione della differenza tra i due, il metodo seguito dal filosofo per giungere alla loro *assoluta* separazione. Fino a questo momento, difatti, il Ficino aveva inteso mostrare la veracità (*veritas*) della I ipotesi. Cosa significa, allora, che l’Uno sia vero? Come vi giunge Marsilio? “Il mio intento, per poter comprendere questi misteri, sarà di arrivare, attraverso l’attività logico-razziocinativa, ai concetti puri degli enti, e d’altra parte di risvegliare, per mezzo di essi, l’uno stesso, di natura divina, che è in noi, anzi, che ci governa, affinché riusciamo a cogliere l’Uno in sé, in senso assoluto”<sup>344</sup>. Ora, se è per una via negativa che si procede, lecito pensare che si ponga capo, in ultimo, al nulla: solo che le negazioni, *e contrario*, affermano l’assoluta supereccedenza dell’Uno, come recita il titolo del capo LIV. Le negazioni, anzitutto, lasciano sempre indefinito il Principio; successivamente, esse stanno ad indicare la sua costante super eccedenza. La domanda è: cosa comporta, a cosa mette capo, tale dialettica di affermazione e negazione? Le negazioni non conducono affatto al nulla. Esse hanno il benefico risultato di

- i. Lasciare sempre indefinito il Principio;
- ii. Indicare costantemente una eccedenza.

“Negationes vero contra indefinitum semper reliquant illud et in sua amplitudine liberum, animam quoque aptius deo praeparant, dum hanc ab humanis conditionibus definitionibusque segregant et quasi iam

<sup>343</sup> *Ivi*, p. 144.

<sup>344</sup> *Ibidem*

incircuscriptam deo prorsus incircumscripto committunt”<sup>345</sup>. Ora, se tale dialettica mostra il suo apporto costruttivo entro il processo di ‘apprensione’ dell’Uno (si parla di *apprensione*, a proposito dell’Uno, dal momento che il meccanismo della unificazione, della *homoiosi theoi*, si verifica sempre a partire dall’Uno e mai del soggetto: perciò si preferisce evitare termini quali ‘intelligenza’ o ‘coglimento’), dunque è una dialettica metafisica, essa avrà anche un portato metodologico, cioè filosofico in senso stretto: per cui si dà analogia tra il Principio e le negazioni. Ficino spiega difatti che il Primo sta alla realtà allo stesso modo in cui le negazioni stanno alla serie delle affermazioni successive. Abbiamo quindi che

- a. il Principio *come* causa di tutta la realtà;
- b. le negazioni *come* causa delle affermazioni seguenti.

Il passo ficiniano recita: “Profecto sicut primum illud est omnium causa, sic artificiosae circa ipsum negationes sequentium affirmationum causae sunt. Quamobrem quotcumque de uno prima suppositio negat, affirmat suppositio sequens, ut videlicet declaretur ab illo omnia propterea fieri, quia illud nullum est omnium, sed super omnia pariter”<sup>346</sup>. La realtà di ciò che segue, dunque, è generata dal Principio *come* dalle negazioni.

Il Principio, Ficino lo ribadisce ancora nel capo LV dell’*In Parmenidem*, si distingue per natura (*ratio*) dall’Essere, dal momento che questo ammette di congiungersi con la molteplicità, mentre il primo la rifiuta assolutamente. Ora, chi ha trattato l’Uno-Essere, spiega il filosofo, è Melisso. Egli “dimostra che questo Uno-Essere è un tutto ed è molteplice, e che in esso altra è la natura (*ratio*) dell’essere, altra quella dell’unità; e ritiene che si debba considerare tale Essere universale l’origine di tutti gli enti, ma che sia comunque inferiore all’Uno”<sup>347</sup>. Nella ‘forma’ dell’Uno-Essere si trovano perciò accanto due nature: quella dell’Uno e quella dell’essere. Anzitutto è inferiore all’Uno perché

<sup>345</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., pp. 26-28.

<sup>346</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>347</sup> M. Ficino, *Commento al “Parmenide” di Platone*, cit., p. 148.



congiunto all'Essere (l'Uno, direbbe Ficino, è sempre l'Uno assoluto, quindi tendente ad escludere ogni forma di congiunzione e di commistione); successivamente, si tratta di una 'forma' mista, dove le due *nature*, quella dell'Uno e quella dell'Essere, non si assommano, ma rimangono distinte. Melisso, pertanto, testimonia come Parmenide abbia composta un'opera *poetico stilo* proprio su tale uno-essere: tuttavia, si tratta dell'uno in quanto secondo principio della realtà e non dell'*Unum ipsum*. Questo, spiega Ficino, è l'unità in senso assoluto, "id est suprema simplicitas atque virtus, quod proxime generat, maxime generat unum, et quoniam genitor ad nullum omnium habet propriam habitudinem, sed aequae se habet ad omnia et pariter est super omnia, aut nullum facit, quod dictu nefas, aut in illo, quod modo dicebamus, uno simul efficit omnia"<sup>348</sup>. A seguire il testo di Marsilio, osserviamo come la chiusa del capo LV e l'intero capo LVI siano in strutturale relazione: denunciando, la prima, i caratteri distinguenti del principio, la seconda svolgendo la trattazione dell'Uno-essere. Detto perciò della natura del Primo (il quale non è molteplicità, non è il tutto e non ha parte), Ficino dedica l'importante capitolo LVI alla esposizione delle caratteristiche dell'Uno-essere. Questi, assieme all'intelletto, all'intelligibile, all'essenza ed alla vita costituisce un'unica sostanza: ciò che il filosofo definisce *mundus intellegibilis*. Ora, questo mondo viene definito tale dal momento che l'intelligenza vi si può applicare: l'intelligenza, cioè, vi ritrova il 'paradigma' di tutte quante le realtà. Da tale punto di vista, il Ficino pone l'equivalenza tra l'essere 'intelligibile' di questo mondo ed il suo darsi come modello (equivalenza tra mondo intellegibile e Uno-essere): nel senso che, se l'Uno-essere è il primo fa da forma a quanto viene dopo di lui, e perciò è intelligibile, poiché l'intelligenza (che conosce sempre idee) conosce le realtà che vengono dopo di lui. "Si mundus intellegibilis est ens primum atque formale principiumque entium omnium et exemplar, forma naturaque sua omnia generans atque formans, quaecumque sibi

<sup>348</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato, II*, cit., pp. 32-34.

sunt propria, eadem entibus cunctis, qua entia, competunt, atque vicissim quaecumque entibus, qua ratione formaliter entia sunt et in sua quaeque specie perfecta, conveniunt haec, sed excellentius sunt in illo”<sup>349</sup>. Entro la natura dell’Essere primo, Ficino distingue tra i) l’Essere assoluto e ii) l’essere che si esplica come vita e come intelligenza.

Quale connotazione riceve l’Essere nel contesto della I ipotesi del *Parmenide*? Anzitutto, nota Ficino, la discussione relativa ai caratteri dell’Essere appare successiva a quella riguardante l’Uno. L’ipotesi, difatti, non domanda *se l’essere universale è Uno*, ciò che Ficino esclude assolutamente, ma *se l’Uno simpliciter è*. Ora, ciò che al Primo viene negato (la molteplicità), viene invece attribuito al secondo: tuttavia, si tratta di un tipo ben definito di molteplicità. “Sed ubi multitudinem negat uni, quam potissimum multitudinem? Non rerum quidem sensibilium aut etiam seminalium rationum aut rursus animalium cogitationum (neque enim decebat in his reiciendis elaborare quae de primo nullus assereret), sed multitudinem illam de primo negat quam asseret de secundo, id est intellectualem intellegibilemque multitudinem, id est multiplicitem talem, qualis convenit intellectui primo seipsum intelligenti, idearum generumque pleno, eademque sequentibus convenit intellectibus puris atque divinis”<sup>350</sup>. Vi è la molteplicità che è propria agli enti sensibili (una realtà di poco conto, suggerisce il filosofo), come vi è la molteplicità *intellettuale e intelligibile*, la quale appartiene invece al Principio secondo (l’Uno-essere). Si tratta, nel secondo caso, di quella molteplicità che si costituisce a partire dal darsi di diverse idee e di diversi generi: in tal senso, cioè, è molteplicità intellettuale, dal momento che pertiene alla intelligenza ed ai suoi oggetti.

A partire dalla messa a fuoco sul diverso carattere della molteplicità, il Ficino riprende a svolgere il tema del rapporto tra il molteplice e l’Uno (abbiamo visto come un rapporto si dia tra il secondo Principio, l’Uno-

<sup>349</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>350</sup> *Ivi*, p. 44.

essere, e la molteplicità). Questi non sono affatto opposti o contrari fra di loro ma *diversi* (“opposita versari circa subiectum idem”<sup>351</sup>): l’Uno *simpliciter* esclude da sé ogni forma di molteplicità. “In verità, se nell’Uno c’è la molteplicità [...] non sarà l’Uno in sé, ma sarà unificato, e non sarà unificato da sé – come ciò che viene formato, è formato da altro – ma sarà unificato dall’Uno assoluto, che è superiore”<sup>352</sup>. L’Uno commisto al molteplice è tale (Uno) in quanto unificato dall’Uno assoluto. La negazione della molteplicità all’Uno, cioè, corrisponde alla affermazione della sua assoluta semplicità e trascendenza: se l’Uno è ciò che unifica corrisponde al Bene (dal momento che medesima è la loro proprietà: “perficere omnia atque continere et pariter per omnia propagari”<sup>353</sup>). Ora, come niente è migliore del Bene – e dunque nulla gli è superiore – niente sarà più semplice dell’Uno, cioè niente gli sarà superiore. Da questo punto di vista, essi sono il medesimo Principio (il Principio della realtà è sempre uno e mai due), nominato ora ‘Uno’ con riferimento alla sua semplicità, ora ‘Bene’ con riferimento alla sua comunicabilità.

Se la causa è veramente prima<sup>354</sup>, ecco che unità e molteplicità – tra di loro affatto distinte e per nulla ‘opposte’ – avranno la medesima origine: “Perciò, se cerchiamo la causa prima della molteplicità, scopriremo che la molteplicità e l’unità hanno la stessa origine: infatti, dal momento che ogni cosa e tutte quante, in un certo senso, sono uno, è fuori discussione che derivano dall’Uno in sé assoluto, che chiamiamo spesso ‘Unità in sé’; d’altra parte, che queste realtà siano molteplici, lo derivano dal medesimo Principio, poiché sono molteplici grazie alla stessa molteplicità, ma sono uno in virtù dell’Unità”<sup>355</sup>. Il principio, spiega Ficino, è tanto causa quanto origine: è i) *origine* dal momento che da esso si dipartono l’unità come la molteplicità (non può esservi una

<sup>351</sup> *Ibidem*

<sup>352</sup> M. Ficino, *Commento al “Parmenide” di Platone*, cit., p. 157.

<sup>353</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato, II*, cit., P. 46.

<sup>355</sup> M. Ficino, *Commento al “Parmenide” di Platone*, cit., p. 162.

origine duplice della realtà, aveva stabilito precedentemente il filosofo); è ii) *causa* poiché, in quanto molteplice, i molti sono i molti *dell'Uno* (l'Uno è causa del molteplice come il punto è causa della retta, aveva spiegato poco prima). Nel procedimento ascensivo che l'esercizio del *Parmenide* rappresenta, inoltre, i molti possono ritornare all'Uno dal momento che da esso sono stati generati. In tal senso vanno letti gli insistenti richiami alla dimensione 'unitaria' del Principio. "Unde enim vis ipsam multitudinem proficisci? Numquid ab alia multitudine, ut clam labaris in infinitum, an forsitan a nulla causa, ut ita multitudo sit causa rerum prima nullaque futura sit in rebus unio, nullus ordo? Denique si multitudo quaelibet est necessario particeps unitatis, nimirum ab ipsa unitate tamquam a causa superiore dependet"<sup>356</sup>. Nel principio uno il molteplice trova la sua origine e la sua causa; la sua unitarietà (esclusività), dunque, fa sì che alla realtà venga assegnato un *ordine*. È in relazione al tema dell'ordinazione del reale, pertanto, che il filosofo affronta il problema della sua *determinazione*. "Nisi vero sit unitatis compos, neca liqua partium erit aliquid unum neque partis particula rursus unum, sed in infinitum deinceps pars quaelibet infinita, neque rursus partes cum partibus unionem ullam habebunt, neque cum toto cognitionem neque forma totius erit certa, sed, ut ita dixerim, infinities infinita, nec ex suis partibus copulata, cum careat uno, sed usquequaque divulsa"<sup>357</sup>.

Il discorso relativo alla origine e causa del molteplice distingue, in questo caso, tra i) il principio in quanto uno e ii) il principio in quanto essere primo. Nel caso i) il principio si presenta come la causa efficiente degli enti; nel caso ii) come la causa formale degli enti: alla domanda, perciò, relativa alla origine della molteplicità, il filosofo risponde indicandone la provenienza dall'Uno in sé. Ecco che allora il problema del rapporto tra unità e molteplicità (ovvero quello del molteplice e della sua origine) si converte in quello della relazione tra la parte ed il tutto.

<sup>356</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato, II*, cit., P. 54.

<sup>357</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato, II*, cit., P. 54.

Abbiamo sottolineato poc'anzi, entro il quadro complessivo dell'importante capo LVII, il concetto di *determinazione*, ricavabile dalle argomentazioni ficiniane allorché il filosofo tratti del rapporto tra l'unità e le sue parti. Ogni parte è tale in quanto si presenta come parte di un tutto, sostiene il filosofo; a dire, cioè, che l'unità si particolarizza *determinandosi*: tuttavia, le determinazioni sono le *determinazioni dell'unità*. L'Uno (*ipsum Unum*), dice il Ficino, è il principio della molteplicità. Se così non fosse, se dunque, ogni parte non fosse una determinata parte, “ogni parte sarà infinita andando progressivamente verso l'infinito”<sup>358</sup>.

L'Uno in quanto principio, inoltre, permette al filosofo di riaffrontare, ad una nuova altezza teoretica, e storiografica, il tema delle astrazioni e delle negazioni riguardo a Dio. “Alcuni Platonici più antichi si servivano di certe affermazioni assolute per descrivere Dio, ritenendo che, poiché Dio è, sotto ogni rispetto, la causa di tutte le cose, specialmente delle più grandi e delle più eminenti, a buon diritto abbia in sé, in forma assoluta, le loro forze e il loro fondamento [...]”<sup>359</sup>. Volendo aggiungere un paragrafo all'ideale capitolo sul Ficino storico della filosofia, osserviamo come in questo caso egli distingua tra i Platonici più e meno antichi (qualificati come *antiqui* e *posterii*). Ora, si è visto come i primi, in riferimento a Dio, utilizzino alcune forme di affermazione assoluta mentre i secondi, in maniera forse più cauta, siano soliti invece preferire le affermazioni relative a quelle assolute – rivelando in tal modo una prossimità maggiore all'insegnamento platonico. Il riferimento, qui, è alla II epistola platonica (perlopiù ritenuta non autentica), dove il filosofo mostra la difficoltà di trattare adeguatamente questi argomenti: “Dunque l'anima dice: «allora, qual è la natura?»» (*scil.* del Principio). Ecco, o figlio di Dionisio e Doride, la domanda ch'è causa di tutti i mali, o anzi la doglia di parto che s'ingenera nell'anima, e se questa non sarà levata,

<sup>358</sup> M. Ficino, *Commento al “Parmenide” di Platone*, cit., P. 163

<sup>359</sup> *Ivi*, p. 166

l'anima non riuscirà mai a raggiungere la verità"<sup>360</sup>. In tal senso, i filosofi più recenti preferiscono le affermazioni relative dal momento che queste non pretendono di affermare il 'che cosa' ovvero il 'come' di Dio: "Relativas autem affirmationes tradunt non significare quid vel qualis sit ipse deus, neque nomen eius notitiamve exprimere (haec enim nobis impossibilia Parmenides inquit), sed quo pacto res ad deum se habeant declarare, ut quando principio dicimus et medium atque finem intellegimus res a deo fieri, servari, perfici, quando bonum tamquam finem ab omnibus expeti omnium perfectorem"<sup>361</sup>. Questa digressione relativa alle affermazioni ed alle negazioni, come alla illustrazione di un breve saggio di storia della filosofia, si colloca a buon diritto entro il complesso teorico di questa parte del commento, poiché si tratta appunto di spiegare il rapporto della realtà a Dio.

Ora, questo rapporto viene ulteriormente approfondito nel seguito dell'*In Parmenidem*. L'Uno in quanto infinito è l'argomento del capo LX. Si tratta di una sezione molto importante del testo, che andrà confrontata con quanto era stabilito all'altezza del capo LVII, dove si parlava di un indeterminato 'infinitamente infinito'. La domanda è questa: se l'Uno non ha limiti intrinseci né estrinseci, in che senso potrà dirsi infinito? Di conseguenza: in cosa si distingue l'infinito dell'Uno dall'*infinitamente infinito*? Ogni realtà fuori dal Principio, dice il Ficino,

<sup>360</sup> *Lettera II*, (313 a 2-6) in Platone, *Lettere*, Introduzione di Dario Del Corno, traduzione di Piero Innocenti, BUR, Milano 1997, p. 81.

<sup>361</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 62. Si veda ad esempio quanto il Ficino scrive nel suo commento al Filebo: "Infinitum enim est, quod non habet terminum. [...] Sed primum infinitum excludens terminum. Secundum infinitum termino carens. Primum infinitum cum ipsum nec terminum habeat supra, nec intra, nec infra, super omnia, e extra omnia, omnium est terminus. [...] Talis Deus est, ipsum scilicet unum, cuius infinitate in Parmenide laudat Plato, et ibi infinitum pronuntiavit [...]" (*Opera omnia*, II, pp. 1253 ss.). Scrive il Kristeller: "L'insieme dell'essere reale forma [...] un campo in sé chiuso in cui ogni sostanza colle sue parti e accidenti occupa un determinato posto. Dipende da questa impostazione, se il concetto dell'infinito viene sotto ogni aspetto escluso dall'ambito dell'essere. Il mondo è finito per grandezza e potenza e non è esteso in uno spazio infinito, esso ha una piccolezza indeterminata, ma una grandezza limitata. [...] Che una quantità infinita di particelle esista attualmente nella natura, è considerato impossibile. [...] In tutte queste affermazioni si riconosce un comune principio del finito che risale alla concezione fondamentale dell'essere reale [...]" (*Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., p. 48).

appare costituita dall'infinito e dal limite<sup>362</sup>, dove il primo elemento rappresenta l'informe che manifesta una 'spinta' verso la propria realizzazione, il secondo l'atto che determina tale inclinazione. I due vengono unificati proprio dall'Uno superiore: che non può, evidentemente, essere dello stesso infinito di cui sono composti gli elementi, pena il suo non esser principio (se così fosse sarebbe limitato da alcunché di superiore). "Est igitur super haec et omnia quomodolibet inter se opposita, ut possit omnia regere pariter atque conficere. Est itaque infinitum, quia nec terminos habet intus nec subito exteriores, per quos vel a causa vel fine vel subiecto vel comprehendente vel conditione quavis definiatur, gradusque virtutis et actionis eius nullum numerum subeunt vel mensuram"<sup>363</sup>.

Entro l'essere primo, Ficino distingue tra una prima infinità (definita *formabilitas*) che non rappresenta il limite in sé: al contrario, tale limite viene indicato come una 'infinità formabile' (*infinitudo formabilis*). Ora, se nelle realtà finite infinito e limite ci appaiono come contrapposti, tale dialettica viene invece a cadere nell'*ipsum Unum*: "Infinitum igitur atque finis, quae sunt in rebus opposita, extra res sunt ipsum simpliciter Unum"<sup>364</sup>. Trasferita sul piano del Principio, dell'Uno in sé, è la stessa contrapposizione tra finito e infinito ad annullarsi. Dal punto di vista teoretico, ciò accade perché, se ci fosse realmente opposizione fra i due, si avrebbe ancora un rapporto tra le parti – a dire, cioè, che nell'Uno vi sarebbero parti, ciò che invece il Ficino ha escluso assolutamente. Da un lato troviamo l'infinito *reale* (che ci appare tale proprio nella sua contrapposizione al finito), dall'altro abbiamo il Principio come infinito, dove è invece esclusa ogni particolarizzazione. Ora, se il limite è ciò che dà figura ad alcunché (ciò che *informa*), l'interrogazione del rapporto tra il Principio ed il limite si converte in quella sulla sua 'formabilità'; ed è in tal senso che il filosofo prende a svolgere le proprie considerazioni

<sup>362</sup> Cfr., a questo proposito, F. Lazzarin, *Finito e infinito nella concezione di Marsilio Ficino*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», CII (2010), n. 4, pp. 591-601.

<sup>363</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 70.

<sup>364</sup> *Ivi*, p. 74.

sull'aspetto dell'Uno e la sua figura. Ha figura l'Uno? Ha figura il mondo intelligibile? Egli stabilisce che Uno e mondo intelligibile (*natura intelligibilis*) sono da ritenersi senza figura in due diverse accezioni<sup>365</sup>. Da un lato, i) la mente prima non ha ancora una forma dal momento che non possiede ancora una esatta distinzione delle idee (“*essentiam primae mentis sibi mox intelligibilem nondum habere figuram, id est exactam idearum distinctionem quam in seipsa concipit intellectualis mentis eiusdem virtus, mox in suam ubstantiam se reflectens*”<sup>366</sup>); dall'altro, ii) che l'Uno in sé non abbia figura può significare

- a. che non possiede distinzione delle idee;
- b. che non appare soggetto a nessuna processione;
- c. che non è sferico.

Nel caso di b., troviamo che la processione è tale in quanto principio della differenziazione, per cui, posto che nel Principio non vi è distinzione, si negherà dell'Uno la processione; nel caso di c., invece, sebbene nel suo poema Parmenide parli dell'Uno essere come di una sfera<sup>367</sup>, ribadendo tutto ciò nella disamina della II ipotesi, nella I nega invece che l'Uno in sé sia sferico e poliedrico, “*quasi duo haec intelligibilis intellectualisque naturae sint propria*”<sup>368</sup>.

Va registrato come, parlando di ‘processione’, il Ficino indichi in questo caso una processione *firmiter prorsus*: destinata cioè a compiersi

<sup>365</sup> Ficino tratta della distinzione tra il mondo sensibile e quello intelligibile, inoltre, nel commento al *Fedro*, al capo XI: “*Mundus corporeus sensu, e imaginatione percipitur, animalis autem rationem, cum intellectu, intellectualis vero intellectu cum ratione, intelligibilis autem intellectu solo, quemadmodum declaratur in Phaedro. Nam ipsum quidem bonum intelligibili mundo superius, nullo capitur intellectu, ut in Parmenide patet, nec mundus aut caelum appellari potest*” (*Opera omnia*, II, p. 1372).

<sup>366</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., P. 76.

<sup>367</sup> “Inoltre, poiché c'è un limite estremo, esso è compiuto\da ogni parte, simile a massa di ben rotonda sfera,\ a partire dal centro uguale in ogni parte: infatti, né in qualunque modo più grande\né in qualche modo più piccolo è necessario che sia, da una parte o da un'altra” (DK 8, vv. 41-44). Sulla figura della sfera esiste il volume di Otto J. Brendel, *Symbolism of the sphere. A Contribution to the History of Earlier Greek philosophy*, Brill, Leiden 1977. Inoltre: E. Zeller-R. Mondolfo, *Nota sulle interpretazioni del significato della «sfera» del verso 43 del fr. 8*, in *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, parte prima, volume III, a cura di G. Reale, Firenze 1967, pp. 338-341.

<sup>368</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 78.



nell'elemento complementare rappresentato dalla *conversio*, la quale, dal canto suo, si presenta come complementare rispetto alla processione. “*Conversio autem quae per circulum designatur conficit unionem. Per hanc enim et res quaelibet sibimet unitur, quatenus ad intimum sui centrum singula colligit et cuncta invicem congregantur, dum enim communi quadam aviditate boni ad ipsum bonum cuncta contendunt, invicem quoque conspirant*”<sup>369</sup>.

Alla domanda su dove si trovi l'Uno in sé, Ficino distingue tra l'affermazione parmenidea per cui “*unum ens in seipso et circa se manere*”<sup>370</sup>, e quella platonica che nega che l'Uno possa trovarsi in se stesso od in altro. Egli risponde dicendo che il Principio ristà:

- i. nel Bene in sé;
- ii. in se stesso;
- iii. nelle realtà che ne derivano.

“Senza dubbio, è proprio dell'Intelletto medesimo, mentre dimora in altro, cioè in suo Padre, permanere, nel contempo, in se stesso, ovvero che si rivolga a se stesso in virtù di una riflessione perfetta e che non sia limitato o indebolito da nessuna delle realtà successive. Ma ciò che è proprio dell'Intelligenza, cioè di esistere in altro e, insieme, di dimorare intellettualmente presso di sé, non si addice all'Uno assoluto, ma è la dimostrazione che il medesimo non si trova in nessun luogo”<sup>371</sup>.

Dalla discussione relativa al carattere della immobilità che è propria dell'*ipsum Unum* (in quanto non si trova in nessun luogo), ecco che si passa a quella, conseguente, sulla quiete ed il movimento. La domanda è: “*Quomodo unum neque moveri neque stare dicatur, et quomodo sit motus et status in omnibus praeter primum*”<sup>372</sup>. Tutta la parte finale della

<sup>369</sup> *Ivi*, p. 80.

<sup>370</sup> *Ivi*, p. 82; Parmenide, fr. 8, vv. 28-29: “E rimanendo identico e nell'identico, in sé medesimo giace\è in questo modo rimane là saldo”.

<sup>371</sup> M. Ficino, *Commento al “Parmenide” di Platone*, cit., p. 179.

<sup>372</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 88.

(discussione relativa) alla prima ipotesi viene dedicata ad approfondire i nuclei problematici... Così, troviamo che i capi che vanno dal LXIII al LXV sono (tutti dedicati) alla disamina del problema della immobilità e del movimento riferite all'Uno; il capo LXVI rappresenta una importante chiarificazione teoretica; quelli dal LXVII al LXXII trattano della identità e della diversità, del rapporto tra l'Uno ed il tempo (movimento) quelli dal LXXIII al LXXVI.

Quiete e movimento, sostiene il filosofo, si affermano di tutto fuorché dell'Uno: lo stesso Parmenide, del resto, nel suo poema attribuisce la quiete ed il movimento all'Uno-Essere, negandoli invece all'*ipsum Unum*. Questo, dice ancora Ficino, esiste *simpliciter*, ed in tal senso viene esclusa ogni modificazione riguardo all'Uno. Difatti, se si modificasse i) in tutto, otterremmo la molteplicità ovvero il nulla; se ii) in parte, avremmo una sua suddivisione interna. Inoltre, dell'Uno viene negato non soltanto il movimento rettilineo, ma anche quello regolare (dove il primo appartiene alla attività razionale, mentre il secondo, che è un movimento di 'introflessione' si ha allorché l'anima rifletta su se stessa).

Parimenti, come dell'Uno viene negato il movimento, così viene negata anche la quiete (ciò a motivo del fatto che, non trovandosi in alcun luogo, neppure può rimanere in se stesso): "Si igitur non manet in aliquo, consequenter neque permanet in eodem. Neque stat igitur, siquidem stare non aliter quam in eodem permanere definiri solet"<sup>373</sup>.

Ora, dopo il blocco che va dal capo LXIII al capo LXV, troviamo che il capo LXVI costituisce un elemento di chiarificazione teoretica e poi di raccordo tra la discussione relativa alla quiete ed al movimento e a quella relativa all'identico e al diverso. È di chiarificazione teoretica dal momento che vi troviamo illustrate le ragioni che ci hanno condotto ad occuparci, prima ancora che dell'identico e del diverso, della quiete e del

<sup>373</sup> *Ivi*, p. 100

movimento. Anzitutto, la disamina si concentra sui diversi livelli di negazione. Mentre dell'Uno vengono negate tutte le proprietà e i generi dell'essere, dell'*ipsum Unum* si nega tutto ciò che pertiene all'essere, al tempo stesso antepoendo il primo al secondo. Abbiamo, dunque, tre diversi livelli di negazione.

- a. Nel primo caso, dell'Uno si nega ciò che riguarda egli stesso.
- b. Nel secondo, si nega quanto lo concerne e gli viene riferito.
- c. Nel terzo, infine, si nega ciò che riguarda le altre realtà.

“Cum igitur motus et status ad primum praecipue gradum pertinent, idem vero et alterum potius ad secundum, merito moto statumque priusquam idem alterumve negavit, praesertim quia primum ens per processum declaravit se alterum a primo, tum in se alterum aliquid atque alterum, per statum vero suum in unum declaravit identitatem. Prius ergo sunt illa quam ista”<sup>374</sup>.

Ecco che allora la discussione raggiunge la problematica dell'identità e della diversità. Ficino la affronta nei capi dell'*In Parmenidem* che vanno dal LXVII al LXXII. Anzitutto, si pone che l'Uno non è diverso da sé: “si unum esset alterum a seipso, alterum et discrepans ab ipso uno foret, non esset igitur ipsum unum”<sup>375</sup>. Successivamente, che questo non è identico ad altro: “si unum esset idem alteri, iam esset illud alterum, non igitur erit ulterius ipsum unum, sed alterum erit ab uno, scilicet aliud quiddam praeter ipsum unum”<sup>376</sup>. Il filosofo riconosce come nella discussione di tale tematica la identità sembri avvicinarsi maggiormente al carattere dell'Uno. Da questo punto di vista, prima ancora di non essere identico a se stesso, l'Uno non è diverso dagli altri. Diversa, difatti, è la natura dell'alterità da quella dell'Uno: mentre l'Uno è assoluto, l'alterità è relativa (dal momento che riguarda sempre altro);

<sup>374</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 108.

<sup>375</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>376</sup> *Ivi*, p. 110.

inoltre l'Uno congiunge, come l'alterità divide, “ragion per cui l'alterità non soltanto è diversa, ma anche estranea all'Uno”<sup>377</sup>. Il carattere assoluto dell'*ipsum Unum*, pertanto, impedisce di affermare che questo sia identico a se stesso, dal momento che l'identità è pur sempre relativa: “propterea unum tamquam absolutum est ante identitatetem utpote relativam”<sup>378</sup>. Dell'Uno viene negata l'identità con se stesso dal momento che, se così fosse, questo ‘parteciperebbe’ della identità (e cioè si renderebbe relativo, benché a stesso); il carattere relativo della identità, inoltre, impedisce che l'Uno venga preso e assunto come l'identico in sé.

Consideriamo, infine, il rapporto tra l'Uno ed il tempo – quindi, diciamo, tra Uno e movimento. Può essere assunto questo come genere centrale per l'analisi della dialettica interna ed esterna all'Uno? Anzitutto, l'Uno non partecipa del tempo; poi, l'Uno è assolutamente superiore al tempo, alla eternità ed allo stesso movimento. Che sia superiore alla eternità è provato, ad avviso del Ficino, dal fatto che, non riposando in nulla, già da prima l'Uno ci appariva superiore alla identità. Ora, se questa presenta il carattere della quiete (dunque l'Uno come superiore all'eternità), l'Uno si distingue altrettanto dal tempo: “Igitur ipsum unum neque etiam est ipsum tempus, in quo est necessario motus ipse pariter et alteritas, alioquin si ipsum unum tempus motusve fuerit, sola mutabilia faciet, meliora vero mobilibus causa quaedam excellentior aget”<sup>379</sup>.

Il rapporto tra l'Uno e l'essere, tra l'Uno e l'essenza, chiude la disamina ficiniana della prima ipotesi del *Parmenide*. Il capo LXXVII, sede di questa analisi, viene definito dal filosofo *sintesi capitale ed epilogo dell'intera prima ipotesi* – a rimarcare con ciò il peso che nell'*In Parmenidem* ha avuto il confronto con le tesi del *De ente et uno*. “Ipsum unum nec est essentiae particeps nec ipsa essentia nec ipsum esse, sed

<sup>377</sup> M. Ficino, *Commento al “Parmenide” di Platone*, cit., p. 196.

<sup>378</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 118.

<sup>379</sup> *Ivi*, p. 140.

longe superius”<sup>380</sup>. La dialettica di concreto e astratto, intravista entro le pagine del Pico, sembra presentarsi ora al termine della lunga disamina ficiniana: “Parmenides hic in primis ens quidem accipere videtur ut concretum, essentiam ut abstractum, esse autem ut actum entis intimum per essentiam. Sicut enim vivens vivere per vitam habet, ita ens per essentiam formaliter habet esse”<sup>381</sup>.

## ***2. Lo studio della seconda ipotesi. L’essere, l’Uno ed il loro rapportarsi***

È lo stesso Marsilio Ficino, a ben vedere, a spiegarci i motivi del transito dalla prima alla seconda ipotesi del *Parmenide* – e, con ciò, a stabilire le differenze fra le due. Il rapporto tra la prima e la seconda ipotesi, difatti, può esser svolto a partire dalla seguente domanda: quale figura (ovvero *forma*) ha l’Uno? Si badi che il discorso relativo alla forma corrisponde a quello sulla definibilità dell’Uno, dal momento che fissare la forma dell’Uno vuole dire circoscriverlo, e cioè definirlo, e quindi predicarlo. Dalla forma alla definizione, dalla definizione alla predicazione: ecco i termini della discussione relativa alla natura dell’Uno. “Profecto Parmenides ubi in poemate de uno ente, id est de mundo intellegibili, loquitur, sphaerae comparat et ipsa sphaerae definitione describit idemque confirmat hic in suppositione secunda, de eodem videlicet uno ente verba facturus. Negat autem in prima circolare simul atque rectum de ipso simpliciter uno, quasi duo haec intellegibilis intellectualisque naturae sint propria”<sup>382</sup>.

L’Uno *come* sfera, definito cioè da quella forma, è l’Uno-Essere di cui si parla nel poema di Parmenide: di questo, pertanto, si tratta nella seconda ipotesi; mentre dell’*ipsum Unum* viene assolutamente negata, nella prima, ogni forma ed ogni figura. Il Principio rimane, dunque, come

<sup>380</sup> *Ivi*, p. 148.

<sup>381</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 150.

<sup>382</sup> *Ivi*, p.78.

*l'assolutamente inattuabile*: si tratta del Padre, del Bene in sé di cui si discute nel VI libro della *Repubblica*<sup>383</sup>. Del Padre in quanto Uno-Bene, inoltre, come del Sole in quanto Figlio, della loro distinzione Ficino ha trattato, come egli stesso ricorda, parlando della sesta epistola di Platone. “De hoc itaque filio, id est intellegibili mundo, tamquam per intelligentiam cognobili aliquando et effabili secunda suppositio tractat, agnoscens iam in eo pro sua videlicet dignitate quaecumque tamquam entis universi propria de primo propter eminentissimam simplicitatem in prima suppositione negaverat”<sup>384</sup>. Ciò che del Primo era assolutamente negato, le proprietà dell’Essere universale, viene ora invece affermato del secondo – sebbene ciò avvenga, come dice il Ficino, *aliquando*, cioè solo talvolta: come a scoraggiare troppo facili entusiasmi.

Ora, poiché nella seconda ipotesi si discute della Unità in relazione con l’essenza, cosa si intende per Uno-Essere (*Unum ens*)? Con l’espressione ente (*ens*), Ficino spiega che va intesa l’essenza (*essentia*), la quale

<sup>383</sup> “- A quale dunque tra gli dei del cielo puoi attribuire questo potere? Un dio la cui luce permette alla nostra vista di vedere nel miglior modo e alle cose visibili di farsi vedere? – Quello, rispose, che tu e gli altri riconoscete: è chiaro che la tua domanda si riferisce al sole. [...] - Puoi dire dunque, feci io, che io chiamo il sole prole del bene, generato dal bene a propria immagine. Ciò che nel mondo intellegibile il bene è rispetto all’intelletto e agli oggetti intellegibili, nel mondo visibile è il sole rispetto alla vista e agli oggetti visibili” (*Resp.*, 508a 5 – c2, trad. di F. Sartori). “Molti – scrive Bruno Centrone – propendono pertanto per un’interpretazione della causalità in senso trascendentale, come condizione di possibilità di essere e verità, dunque superessenziale. In altri interpreti prevalgono perplessità e rassegnazione, dovute alla oggettiva carenza della spiegazione platonica, che in effetti non spiega in modo sistematico perché e in che senso il bene sia causa dell’essere e della scienza, né cosa significhi il suo essere al di là della *ousia* (cosa che del resto vale anche per la dottrina delle idee, cui i dialoghi dedicano nel complesso uno spazio assai esiguo). Di tono completamente diverso la spiegazione proposta dalla scuola di Tübingen, che interpreta la *Repubblica* alla luce delle testimonianze sulle dottrine non-scritte. Secondo tale interpretazione l’*agathon* va identificato con l’Uno degli *agrapha dogmata*, causa delle idee e caratterizzato da una polivalenza funzionale. L’Uno è principio ontologico in quanto principio di permanenza, identità, delimitazione, assiologico in quanto principio di ordine e delimitazione [...]; gnoseologico in quanto principio di permanenza e determinatezza, che costituiscono le condizioni di conoscibilità di un oggetto [...]. Questa interpretazione è per certi versi affine a quella data nell’antichità dai neoplatonici, che videro nell’*agathon* della *Repubblica* il principio supremo della loro filosofia, l’uno-bene al di sopra dell’essere e dell’intelligenza” (B. Centrone, *Note a Platone, La Repubblica*, traduzione di F. Sartori, Introduzione di M. Vegetti, Laterza, Roma 2003, n. 67, p.771).

<sup>384</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 178.

rappresenta una *productio* ovvero una *processio* dell'Uno. A sua volta, l'ente appare come un composto di due elementi:

- i. l'*essentiale Unum*;
- ii. l'*essentia una*.

Essi possono combinarsi in due modi. *Divinitus* congiunte, come dice il filosofo, cioè in maniera straordinaria, se considerate nella loro concreta unione abbiamo l'ente (*Ens*), se astrattamente abbiamo l'entità (*entitas*) – dove questa viene concepita come la natura (*ratio*) formale dell'ente.

“Dicitur autem unum ens [...] totum intellegibilium intellectuumque genus, praecipue vero intellectus primus cum intellegibili primo, deinceps caetera generis eiusdem”<sup>385</sup>. Sotto la dicitura di Uno-Essere, quindi, il Ficino sembra raccogliere tutto l'insieme degli intellegibili e degli intelletti (in particolare, il filosofo si sta riferendo all'Intelletto primo in unione con l'Intellegibile primo). Anzitutto, si sottolinea con forza che, nel caso dell'*Unum ens*, si tratta di una unione (dove i distinti rimangono tali) di due realtà differenti: sebbene congiunti, perciò, Uno ed essere altra è la natura del primo, altra quella del secondo. Anzitutto, la seconda ipotesi non riguarda l'*Unum ipsum*, bensì l'Uno che è congiunto all'essenza. “Concluditur ergo sicut de uno super ens existente negatum fuit ab initio totum atque partes, ita nunc de uno ente utrumque probabiliter affirmari. Propterea multitudinem in se habere quam de ipso simpliciter uno negaverat ab initio”<sup>386</sup>. Poiché l'Uno-essere risulta dalla congiunzione dei distinti, ecco che la sua prima caratteristica sarà quello di essere un tutto costituito da parti: dunque, ciò che primariamente viene affermato al suo riguardo, veniva invece decisamente negato in riferimento all'Uno stesso, e cioè il fatto stesso di essere un tutto. Questo, inoltre, possiede la caratteristica di essere, al tempo stesso, finito e infinito. Con l'Essere primo, difatti, si dà anche il numero primo: ora,

<sup>385</sup> *Ivi*, p. 178.

<sup>386</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 184.

poiché al numero appartiene la capacità di estendersi indefinitamente, ecco che lo stesso essere primo sarà capace di fare altrettanto: “per tale motivo l’Essere-Uno può essere detto, in qualche modo, ‘infinito’, cioè ‘indeterminato’”<sup>387</sup>. Al tempo stesso, tuttavia, partecipando dell’unità e del limite, l’Essere-Uno ci appare come finito. Ficino nota come questo Essere abbia la caratteristica di esser riconducibile ad una duplice Forma del tutto, dove la prima precede la molteplicità delle parti, la seconda le segue ovvero le accompagna. La prima viene detta Unità e Bontà superessenziale, la seconda Bellezza (rappresentando, le prime, l’*apex* del mondo intelligibile, l’ordine, la connessione e la successione delle idee la seconda).

L’Uno-essere, pertanto, avrà (e non avrà) tutte le caratteristiche che invece erano negate all’Uno in sé. Anzitutto, sarà in se stesso *e* in altro; poi, in quiete *e* in movimento. Ficino dedica inoltre spazio, nella disamina della seconda ipotesi, al problema della identità e diversità, come della somiglianza e dissimiglianza. “Quid ergo de uno ente dicemus: quod quidem nec pars sui ipsius est nec totum? Dicemus profecto communiter aut idem sibi esse aut alterum. Dicemus etiam cum Parmenide idem alterumque existere”<sup>388</sup>. Fin tanto che l’*unum ens*, dice Ficino, ristà come l’*ens unum*, ecco che ci appare come identico a sé. Al tempo stesso, tuttavia (in quanto essere ‘universale’) è diverso da qualsivoglia ente che non sia realmente il primo Essere. Dobbiamo immaginare, dice ancora il filosofo, l’alterità come posta ‘in un qualche tempo’: come già in precedenza, Ficino tende a connettere l’identità con la quiete e l’alterità con il movimento. In tal caso, quindi, il rapporto è un rapporto ‘dinamico’ di istanti fra di loro separabili: “Perciò, mentre quell’alterità potrà sussistere durante un lasso di tempo divisibile in parti, senza dubbio, in tutte le parti di questo lasso di tempo, si troverà nello stesso luogo, ovvero nel medesimo fluire continuo ed uniforme (*tenor*) e nella sua forza vitale (*vigor*), e nello stesso movimento, tempo o sostrato: sarà quindi mescolata, per così dire, all’identità, e non sarà alterità sotto ogni rispetto, come credevi”<sup>389</sup>. In questo caso, l’alterità è tale dal punto di vista della separazione degli istanti: tuttavia,

<sup>387</sup> M. Ficino, *Commento al “Parmenide” di Platone*, cit., p. 242

<sup>388</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 206.

<sup>389</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., pp. 250-251.



poiché si trova nello stesso tempo (Ficino sta considerando l'eventualità di un movimento uniforme), risulterà ancora identica a se stessa, dal momento che gli istanti sono gli istanti di un *continuum*, ovvero di un solo tempo (tempo in quanto sostrato – *subiectum*, scrive Ficino – del movimento). L'analisi del rapporto fra tempo e movimento ritorna, entro le pagine dell'*In Parmenidem*, verso la fine della discussione della seconda ipotesi. “*Iam vero motus et tempus necessario est in ipso ente primo et in quolibet ente, siquidem essentia est quasi quidam processus ab uno*”<sup>390</sup>. A partire dall'Essere primo – e dunque in qualsivoglia essere – tempo e movimento sono ugualmente presenti, dal momento che l'essenza, come il Ficino aveva già detto, è una sorta di ‘processione’ dall'Uno.

Ora, come l'Uno assolutamente non veniva partecipato da alcunché, allo stesso modo l'Essere primo non verrà partecipato dagli enti, ma, al più, imitato. Ecco che allora in tutte le realtà successive al Principio si trovano l'identità e la diversità. Vediamo come in questo caso Ficino contrapponga la logica alla filosofia intesa come metafisica: “*Primo quidem logicus quidam argumentabitur oppositam esse identitatem alteritati et opposita facere. Quocirca si ad alteritatis praesentiam contingit similitudo quaedam, similiter identitate praesente dissimilitudinem quoque contingere*”<sup>391</sup>. Il logico, quindi, procede per opposizioni, nel senso che la presenza della identità nega quella della alterità, come la presenza della seconda nega invece l'identità. Diversamente il filosofo (dove la filosofia viene intesa nella sua accezione specificamente ‘metafisica’, a dire colta nel suo esercitarsi attorno al primo): “*Deinde philosophus ita forte probabit: dum naturas duas invicem comparas, intellegens videlicet interea esse duas atque distinctas, si propter communem quandam conditionem easdem similesque dicas, rursus alteras esse dissimilesque cognosces, si modo naturae duae quaedam propriae sint, non una, ac etiamsi proprio quaeque*

<sup>390</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 228.

<sup>391</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 214.

modo idntitatem similitudinemque susceperit. Sic enim propter modos eiusmodi differentes interea forsan haec dissimilia videbuntur”<sup>392</sup>.

Non bisogna tuttavia credere che il Ficino non tenga in dovuto conto la dialettica. Poco dopo, difatti, (siamo all’altezza del capo XC) egli rimarca l’importanza delle distinzioni nel processo di apprensione del principio. In relazione al tema della reciproca mescolanza fra le cose, il filosofo nota come, empiricamente, ‘tutto’ ci appaia ‘in tutto’; mediante un atto cognitivo, tuttavia, si può cogliere l’intelletto come causa della distinzione di tutte le realtà. Afferma inoltre: “Qui autem discretionibus eiusmodi uti nescit non est Platonius nec umquam utitur intellectu”<sup>393</sup>. È la stessa dottrina di Platone, rettamente intesa, a suggerire un ricorso all’arte dialettica: ma, anche se in questo caso la dialettica è invocata, il filosofo mostra di mantenere quella concezione strumentale che in precedenza avevamo intravisto. La sostanza del dialogo rimane, dunque, teologica<sup>394</sup>.

Ed è un autentico ‘resoconto teologico’ quello offerto al capo XCV, vera e propria esposizione della struttura del mondo intellegibile. Sovrastanno ad esso, dice il Ficino, *duo praecipua palam*, l’Uno e l’Essere, mentre accenna ‘in forma velata’ (*clam*) ad una realtà intermedia fra i due. Tale realtà costituisce una ‘relazione reciproca’ (*mutua habitudo*), in virtù della quale l’Uno si dà all’Essere come questo si dà a quella. In che senso, nel mondo intellegibile, la molteplicità ci appare come infinita? Ficino differenzia un infinito quantitativo o numerico (*quantitative vel numero*). Alla domanda, perciò, su come l’infinità si trovi nel mondo ideale, Ficino risponde dicendo: questa sta ‘in quanto’ totalità. “L’infinità, nel mondo ideale, significa la totalità che

<sup>392</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 214.

<sup>393</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 220.

<sup>394</sup> “Praeterea, quemadmodum significavimus ab initio, totam disputationem agit ut logicam exercitationem quandam, sub hac vero dialectica forma mystica quoque dogmata frequenter admiscet, non ubique prorsus continuata, sed alicubi sparsa, quatenus admittit exercitatio logica. Ubique vero affectat arda paradoxaque tentat ita maxime ingenium probaturus” (Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 222).

comprende tutte le cose e che non è contenuta da un'altra totalità”<sup>395</sup>. Questa totalità, pertanto, è uguale alla infinità prima, la quale non è infinita per numero ma per potenza. Corrispondente alla infinità prima è il primo Uno ed il Limite primo: ora, questa infinità che solamente *potentia*, appare tale soprattutto all'intelletto umano, dal momento che la sua estensione (una estensione *potenzialmente infinita*) ci appare come massimamente inconoscibile. “Denique rectius de infinito loquemur, si dixerimus ibi multitudinem infinitam potius quam multitudine infinitum”<sup>396</sup>.

### 3. *Lo studio della sesta ipotesi*

Il ‘personaggio’ di Parmenide, che è poeta e filosofo<sup>397</sup>, apre allo studio della sesta ipotesi, fra quelle negative di gran lunga la più rilevante. Dopo

<sup>395</sup> M. Ficino, *Commento al “Parmenide” di Platone*, cit., p. 272.

<sup>396</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 250.

<sup>397</sup> In tal senso cfr. questa ricerca alle pp... Ficino dedica i capi terzo e quarto del suo commento al *Fedro* ad illustrare i rapporti che sussistono tra il dialettico ed il *furor* del poeta: “Probat autem nomen oratorem verum esse posse, nisi rerum praesertim humanarum, ivinarumque scientiam habeat. Quo autem orator id assequi possit, precipit, ut a dialectico facultatem discat, dividendi atque componendi, quod esse vult praecipuum veritatem indaganda, inveniendaque instrumentum [...]” (*Opera Omnia*, p. 1364). Si veda inoltre quanto scrive a proposito della poesia e dei vari gradi del furore: “Sed cur nam poetim gradu furorum tertio numeravit? Primo enim vaticinium, secundo mysterium, tertio poesim, quarto amorem commemoravit. Quoniam vaticinium quidem ad cognitionem precipue pertinet. Misterium ad affectum. Misterium igitur sequitur vaticinium. Poesis autem ad auditum praeterea iam declinat. Neque prius antiqui poetae divinos himnos composuerunt, quam per vates, sacerdotesque admonitiones celebrare deos, precari, deprecari, gratias agere cogitaret. Quartus vero grado furori dabitur amatorio, hic enim pervisum incitari solet, quo naturaliter utimur post auditum. Praeterea per vaticinium mysteriaque Deum agnoscimus tanquam bonum. Itaque mox divina colimus et poetice colimus. Furorem verum nondum concepimus amatorium, sed postquam attentius sensibilem pulchritudinem, spactaverimus, agnoverimusque divinam, Deum tandem amamus ut pulchrum, quum iam pridem dilexeramus, ut bonum. In Convivio quidem et Ione furorum quatuor ordinem, quantum pertinet ad reductionem animae disposuimus. Hic autem quantum spectat ad ipsam furoris originem” (*Opera Omnia*, p. 1365). Sul nesso tra la figura del dialettico e quella del poeta cfr. quanto scrive Allen: “This is one of the few instances, perhaps the only instance, where Ficino thus links the dialectician with the poet and makes the dialectician subject to the *furor* we habitually associate with the poet, and by extension with prophets, priests and lovers. Presumably, it is only by this unusual combination that we can satisfactorily explain the *Parmenides* method: in its dialectic there is “something of madness” too, for it depicts Parmenides as a poet, and is itself the supreme masterpiece of Plato, whose inspiration was initially poetic and who retained the gift of the poetic madness

le prime cinque ipotesi, dedicate allo studio della proposizione ‘se l’Uno è’, seguono quelle cosiddette negative, dalla quarta alla nona, dedicate ad indagare ‘se l’Uno non è’. Il Ficino tende a rapportare il numero complessivo delle ipotesi, nove, a quello delle muse, suggerendo in tal modo l’idea di una forte prossimità tra la figura del poeta e quella del filosofo. Ed è nella figura del vecchio ‘venerando e terribile’ – secondo la celebre definizione platonica<sup>398</sup> – che le qualità del poeta mirabilmente si congiungono alle intuizioni del filosofo: “Parmenides non philosophus tantum, sed etiam poeta divinus, carminibus philosophica mysteria cecinit atque in hoc dialogo agit quoque poetam”<sup>399</sup>. In un brano di una certa bellezza letteraria, il Ficino presenta le proprietà del poeta<sup>400</sup>: “Non enim sola quae sunt asserit, sed etiam quae non sunt saepe confingit, illa quinetiam quae esse non possunt. Poetica sane licentia frequenter aggreditur paradoxa. Alia frequenter aliorum nominibus occultit. Delectatur saepe metaphoris, quibus aliena significanter ad alia transfert. Quisnam praeter poetam individuae naturae figuram dederit, aeternae motum? Poeta solus animadversionem sui sphaeram vocitat. Itaque ferme omnis verborum facies poscit allegoriam”<sup>401</sup>. Inoltre, poeta e filosofo (in questo caso il Ficino pensa specialmente al filosofo dialettico) sono

throughout his career as dialectician and philosopher” (Michale J. B. Allen, *The second Ficino-Pico controversy*, cit, pp. 447-448). Sul rapporto, poi, tra poesia e filosofia cfr. F. Lazzarin, *Poesia e filosofia in Marsilio Ficino*, in *Para\Txtuelle Verhandlungen zwischen Dichtung und Philosophie in der Frühen Neuzeit*, hrsg. Von B. Huss, P. Marzillo, T. Ricklin, De Gruyter, Berlin-New-York 2011, pp. 229-247.

<sup>398</sup> Platone, *Theaet.*, 183e. L’espressione ‘venerando e terribile’ la si incontra, sebbene in maniera più articolata, nelle *Istorie Fiorentine* di Niccolò Machiavelli: “il nome loro in mare era terribile, e dentro, in Italia venerando” (I, 30).

<sup>399</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 302.

<sup>400</sup> È noto l’encomio della poesia che il Boccaccio tiene nel libro XIV delle sue *Genealogie*. Interessante ciò che si dice (non sappiamo se ed in quale misura ciò abbia influito su Marsilio) al capo 17 (*Phylosophorum symias minime poetas esse*): “Si satis intelligerent poetarum carmina, adverterent eos non symias, sed ex ipso phylosophorum numero computandos, cum ab eis nil preter phylosophie consonum iuxta veterum opiniones fabuloso tegatur velamine” (*Genealogie deorum gentilium*, XIV, 17, in *Tutte le opere di Giovanni Boccaccio*, a cura di V. Branca, Arnoldo Mondadori editore, Milano 1998, p. 1468). Sulle *Genealogie* cfr. V. Zaccaria, *La difesa della poesia nelle Genealogie del Boccaccio*, in «Lettere Italiane», 38 (1986), pp. 281-311.

<sup>401</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 304.

apparentati dal fatto che entrambe si servono di artifici retorici – letteralmente, come scrive il Ficino, *machinamenta*.

Ora, ciò che nella sesta ipotesi si suppone ovvero ‘finge’, è che l’Uno-Essere, “id est naturam intellectualem, ita non esse ut partim quidem sit, partim vero non sit”<sup>402</sup>. Entro la proposizione, il logico distingue il soggetto dal predicato. Nel caso dell’affermazione che recita ‘l’Uno non è’, si separa il soggetto-Uno dalla predicazione-del-non essere; inoltre, la si risolve in quella che afferma ‘l’Uno è non essere’. Da qui, prosegue il Ficino, alla proposizione: “Il non uno non è”, la quale assolutamente si oppone alla prima. In quella, difatti, avevamo un soggetto – l’Uno in sé – diverso da quello attuale, il non uno. Nel primo caso, l’Uno non veniva del tutto cancellato, ma semplicemente gli si attribuiva una natura (*ratio*) differente dal non essere. “Ipsa igitur unius ratio in se proprium aliquid est et excogitabile quiddam ab aliis et a non ente distinctum. Prius enim secundum se est ipsa unius ratio quam addatur sibi ratio essendi vel non essendi vel ratio quaevis alia, ac du milli non esse subiungimus, interim intellegimus quid sit ipsum in se de quo non ens praedicamus et quo differat a non ente vel aliis”<sup>403</sup>. L’assoluta peculiarità della natura dell’Uno viene dunque ribadita in questo passo dell’*In Parmenidem*. Mentre si dice che l’Uno non è, sostiene il filosofo, sembra che affermiamo di sapere qualche cosa dell’Uno in sé: “per la qual cosa, se l’Uno, a siffatte condizioni, non è, affinché, in un certo senso, possa anche essere e offrirci una natura determinata di sé, senza dubbio deve esserci pure una qualche conoscenza del medesimo”<sup>404</sup>.

*Declinando*, come dice il Ficino, l’Uno in sé verso l’Uno essere, questo piega verso il non essere e – soggetto come è al movimento ed al tempo primo – si trasforma nell’anima<sup>405</sup>. Ora, poiché l’anima naturalmente

<sup>402</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 308.

<sup>403</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 310.

<sup>404</sup> M. Ficino, *Commento al “Parmenide” di Platone*, cit., p. 313.

<sup>405</sup> Sempre nel suo commento al *Fedro*, il Ficino scrive: “Cum probatum in Theologia fuerit animam in universi gradibus esse primum, quod mevetur, ideoque ex se moveri aliaque movere, constat eam motus esse principium, motumque ipsius tanquam primum, maximeque naturalem esse in suo genere perfectissimus. [...] Temporalem eiusmodi

opera *nel* movimento, ecco che di necessità produrrà realtà affatto mutevoli. È l'Essere eterno (*esse aeternum*) ciò che viene negato riguardo all'anima – al tempo stesso, tuttavia, se ne afferma la congiunzione con l'essere temporale. “Nam in hac ipsa temporali mobilique affectione duo quaedam consideramus, mobilitatem scilicet ipsam et stabilem insuper vigorem, quo regitur, perpetuumque vigorem”<sup>406</sup>. Da un lato abbiamo dunque il movimento, dall'altro una forza *invariabile* che ha la capacità di orientare siffatto movimento: di questa forza a carattere costante e perpetuo, pertanto, si può predicare parimenti l'essere come il non essere. Al contrario, del divenire si affermerà solamente il non essere. Si tratta, tuttavia, di una mutevolezza affatto particolare: in tanto, essa distingue l'anima dalle realtà perfettamente immutabili; al tempo stesso, però, la differenzia anche da tutte le altre realtà che sono in movimento, poiché queste sono mosse da altro, mentre l'anima si muove di virtù propria.

Ficino ha introdotto il concetto dell'anima qualificandolo anzitutto come un Uno dotato di anima (*unum animal*), che è caratterizzato specialmente dal non essere. Ora, ciò che permette di affermare il non essere di tale uno è lo stesso essere. Il filosofo introduce a questo punto della trattazione l'importante concetto dell'essere debole (*esse remissum*), per indicare l'Uno dotato di anima, il quale si congiunge al non essere. Tale essere debole, pertanto, il quale si distingue dall'essere

motionem imitatur, tum in cognitione discursio notionum, tum in appetitu varietas eligendi” (*Opera Omnia*, p. 1366). Nella *Theologia platonica*, all'altezza di V, 1, scriveva invece il filosofo: “Quia igitur primo moventur (*scil.* le anime razionali), moventur et semper. Ibi enim perpetuus motus est, ubi primus. Nam si fons motus aruerit, nihil ultra movebitur in natura. Item quod primo movetur, sibi ipsi praebet motum internum atque externum. Internus motus vita est; itaque sibimet vitam suppeditat. Et quia numquam deserit se ipsum, cum in qualibet natura insit amor sui ipsius perpetuus, numquam desinit vivere. Si enim quod movetur ab alio, quamdiu adhaeret motori, tamdiu movetur, multo magis quod a se ispo movetur, quia idem est atque motor, numquam a motore desertum, moverit desinit numquam”. Sul tema dell'anima in Ficino si veda E. Garin, *Il problema dell'anima e dell'immortalità nella cultura del Quattrocento in Toscana*, in Id., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Firenze 1960, pp. 92-126; poi T. Katinis, *Affectus phantasiae' e destino dell'anima in Marsilio Ficino*, in «Quaderni di Estetica e Critica», 3 (1998), pp. 71-90.

<sup>406</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 316.

perfetto – di cui assolutamente non si può affermare *che non è* – corrisponde dunque all'anima: “Hoc interim ens quod non entis est particeps, et rursus hoc non ens quod entis est compos est ipsa natura, ut diximus, animae, penes quam status motui motusque statui commiscetur atque hoc ipsum quod in ea est unum mobile, partim quidem propter fluxum non ens appellatur, partim vero propter tenorem quendam in motu vicissim similiter restitutum ens recte vocatur”<sup>407</sup>. Notiamo in ultimo come il Ficino distingue il concetto di *fluxus* da quello di *tenor*. Nel primo caso, abbiamo l'Uno detto non essere dal momento che diviene; nel secondo, “il moto ininterrotto che [...] si fa stabile nel movimento medesimo”<sup>408</sup>, quindi l'essere. Dalla congiunzione dei due, secondo il filosofo, si costituisce la realtà dell'anima – come ad affermarne, in sostanza, l'aspetto dinamico (corrispondente quindi alla parte sensibile dell'anima) il quale riposa in un sostato ontologico, equivalente alla ‘stabilità’, cioè alla permanenza, del movimento, al suo rimanere in se stesso.

<sup>407</sup> Marsilio Ficino, *Commentaries on Plato*, II, cit., p. 320.

<sup>408</sup> M. Ficino, *Commento al “Parmenide” di Platone*, cit., p. 318.

## CONCLUSIONI

Quale ‘testo chiave’ della sua interpretazione di Platone, l’*In Parmenidem* ben si presta a sondare la misura del platonismo di Marsilio Ficino e, provando a individuarne i caratteri distinguenti, a saggiarne la portata filosofica. La filosofia del Ficino, a dire cioè una *pia philosophia* ovvero una *docta religio*, è una ricerca tanto storica quanto, diremmo noi, ermeneutica (ovvero interpretativa) in senso originale, volta a mostrare l’accordo sostanziale della più alta sapienza filosofica con la verità rivelata propria alla religione cristiana. Ora, una idea qualificante del Ficino – già affermata da altri pensatori, come ad esempio il Pletone ed il Bessarione, sebbene con altre sfumature e con diversi accenti – consiste nell’affermare proprio la *convenienza* (nel senso specifico del venire-con) della filosofia platonica, dove si trovano congiunte, per una specialissima e felice intuizione, le più alte verità teologiche insieme alle più profonde dottrine filosofiche. Tale idea fondante, inoltre, si manifesta nel Ficino come un pensiero, potremmo dire, ‘architetonico’: nel senso che è a partire da questa idea che il filosofo costruisce e sviluppa *tutta* la sua interpretazione della ‘filosofia di Platone’. Dato, difatti, che il



Platone ficiniano è quello di Plotino (prima ancora che di Proclo) e dello ps. Dionigi, è opportuno sempre parlare di *filosofia platonica* – ovvero di una determinata interpretazione che di Platone hanno dato questi autori – piuttosto che di ‘filosofia di Platone’. Il Platone che ha in mente il canonico Marsilio, difatti, è già quel Platone filtrato secondo particolari strutture di pensiero che appaiono tipiche del neoplatonismo (sopra di tutto il riconoscimento dell’Uno-Bene quale principio dell’universo e, dal punto di vista teologico, nella affermazione plotiniana prima ancora che ficiniana dell’esser-genitore da parte del Primo).

Dalla ricerca condotta sulla interpretazione che del *Parmenide* offre Marsilio Ficino, ci si augura che sia emersa la particolarità che concorre a determinare l’originalità della ermeneutica ficiniana rispetto ai più immediati precedenti, quei dotti bizantini che coi loro scritti avevano cercato di volta in volta di stabilire la superiorità di questo su quel filosofo, di Platone sopra di Aristotele ovvero di Aristotele sopra di Platone, oppure nel tentare un accordo fra le due dottrine. Anzitutto, quella del Ficino si configura come una operazione ‘sistematizzante’, proprio in ragione della ‘archittonicità’ di quella intuizione che il filosofo pone alla base della sua lettura, ovvero il riconoscimento dell’Uno quale Principio dell’universo. La filosofia di Marsilio Ficino non si identifica con il neoplatonismo *tout court*; né, tantomeno, appare possibile inquadrare il tentativo compiuto da Marsilio quale frutto di una occasionale disputa volta a stabilire la superiorità di una scuola filosofica sull’altra. Definiamo la sua operazione *sistematizzante* proprio perché, con un intervento in buona misura filosoficamente ‘autonomo’, si inserisce in quella particolare atmosfera culturale, perseguendo l’obiettivo di mostrare la coerenza della filosofia platonica a partire da quella idea fondamentale – e, al tempo stesso, di indicarne la *verità* proprio col rilevarne l’accordo sostanziale con la religione cristiana. La filosofia ficiniana si sviluppa proprio a partire dal riconoscimento della dimensione ‘archittonica’ del platonismo (e ciò è vero, come abbiamo visto, tanto dal punto di vista storico quanto da quello filosofico), a dire

una dimensione organizzante il reale. Proprio mediante l'individuazione della dimensione strutturale dell'universo l'anima umana, di per sé commista al molteplice, può fare ritorno all'Uno come al proprio principio.

L'intervento ficiniano si configura in definitiva come una operazione marcatamente teologica, ed è in tal senso che James Hankins ha potuto definire il filosofo, come si è detto, un *riformatore teologico*. Non un riformatore religioso, quali di lì a poco se ne avranno in tutta Europa e quale è stato, sostanzialmente, il frate Girolamo Savonarola, inizialmente osannato dal filosofo e infine avversato quale anticristo. Che il Ficino sia un riformatore teologico, dunque, vuol dire che egli si è proposto di 'fondare' (meglio: di ri-fondare), dopo il tempo della scolastica (che al Ficino appariva oramai chiusa in se stessa e sempre più avvizzita in sterili polemiche) su nuove basi la rivelazione cristiana, e cioè di mostrarne la verità filosofica proprio coll'individuare l'accordo tra filosofia platonica e la religione cristiana. In tal senso, il platonismo di Marsilio Ficino apre a una visione *poetica* del mondo, come non ha mancato di rilevare il Garin. Essa procede, anzitutto, dal riconoscimento dell'*ordine* del reale (il provenire della realtà dall'Uno) – ed è la componente filosofica –, e poi dal rilevamento della *simbolicità* delle rivelazioni religiose – che è la componente teologica. La particolarità di questa comprensione della realtà ci appare in tal senso come specifica del Ficino e della sua filosofia. Il fatto, poi, che in questa visione si mostrino saldamente unite *le* verità della filosofia e della teologia lascia supporre, in ultimo, che la *pia philosophia* ficiniana si mostra come la risultante dell'accordo fra una componente razionale ed una componente sovrarazionale.

Particolarità della posizione ficiniana, dunque: la quale, se da un lato ci permette di collocare ancora entro la disputa fra platonici e aristotelici il testo di commento al *Parmenide* (un 'episodio' significativo di questa disputa è rappresentato, ad esempio dal confronto col *De ente et Uno* di Pico della Mirandola, come si è cercato di mostrare nel capitolo IV di

questa ricerca), dall'altro lo situa già 'oltre' i termini di quel dibattito fra le due scuole filosofiche cui pure è riconducibile. Secondo il Ficino non si tratta più, ovvero non si tratta 'solo' di mostrare la superiorità di Platone su Aristotele, quanto di di-mostrare la verità della filosofia platonica proprio nella sua intima prossimità con la dottrina cristiana. La *pia philosophia*, rinnovato accordo fra la *pietas* e la *sapientia*, apre perciò, di là dagli stretti termini di una filosofia di scuola, alla possibilità, per l'uomo, di ritornare a Dio come al suo creatore. L'aggiunta della componente sovrarazionale a quella razionale denuncia, nel Ficino, l'insufficienza di una prospettiva meramente filosofica – come, nel caso del *Parmenide* platonico, l'opportunità della lettura teologica indicava la ristrettezza della interpretazione logico-dialettica. Ecco che allora ritornano i termini iniziatici e misterici rilevati nel *Proemium* del commento al *Parmenide*, dove il Ficino ci invitava alla sobrietà dell'animo ed alla libertà dell'intelletto, prima di 'avere l'ardire di appropriarsi dei misteri del testo iniziato'; ecco che l'iniziazione di cui si parla ci si presenta proprio come il rilevamento della intrinseca inadeguatezza della sola scienza a cogliere ed a vedere Dio: "Quod si mens quanto altius ad contemplanda spiritalia elevatur, tanto longius discedit a corporalibus, supremus autem terminus quem attingere potest intelligentia, est ipsa Dei substantia, sequitur ut tunc demum mens divinam subire substantiam valeat, quando fuerit a mortalibus sensibus penitus aliena"<sup>409</sup>.

<sup>409</sup> *Opera Omnia*, cit., p. 306.

## BIBLIOGRAFIA

### *1. Fonti*

ALLEN, MICHAEL J. B., (a cura di) *Icastes. Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's «Sophist». Five Studies and a Critical Edition with Translation*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - Oxford, 1989.

*Dionysii Areopagitae De mystica theologia – De divinis nominibus interprete Marsilio Ficino*, ed. P. Podolak, D'Auria, Napoli 2011.

*Epistole Marsilii Ficini florentini*, ristampa anastatica dell'edizione del 1495, a cura di S. Touissaint, San Marco Litotipo, Lucca 2012.

*Marsilii Ficini florentini, insignis philosophi platonici, medici, atque theologi clarissimi, opera, & quae hactenus extitère, & quae in lucem nunc primum prodière omnia*, Basileae, 1561.

*Marsilii Ficini florentini, insignis philosophi platonici, medici, atque theologi clarissimi, opera, & quae hactenus extitère, & quae in lucem nunc primum prodire omnia*, Basileae, Heinrich Petri, 1576.

*Marsilii Ficini Opera*, réimpression en fac-similé de l'édition de Bâle 1576, sous les auspices de la Société M. Ficin, Préface de S. Toussaint, Phénix Editions, Paris 1999.

*Marsilii Ficini Opera omnia*, con una Lettera introduttiva di P. O. Kristeller e una Premessa di M. Sancipriano, Bottega d'Erasmus, Torino 1983 (riproduzione anastatica della seconda edizione degli Opera Omnia di Ficino: Basilea, Heinrich Petri, 1576, I - II).

*Marsilii Ficini florentini in Plotinum philosophum [...] de rebus philosophicis libri LIV, in Enneados sex distributos, argumenta doctissima, quibus tota eius tota eius philosophia quam brevissime completitur*, in Id., *Opera Omnia*, cit., pp. 1537-1800.

MARSILIO FICINO, *The «Philebus» Commentary. A Critical Edition and Translation by Michael J. B. Allen*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1975.

MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato. Vol. I: «Phaedrus» and «Ion»*, edited and translated by M. J. B. Allen, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) – London (UK) 2008.

MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato. Volume 2. Parmenides, part I-II*, edited and translated by M. Vanhaelen, The I Tatti Renaissance Library, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, London-England 2012.

MARSILIO FICINO, *Commento al "Parmenide" di Platone*, premessa, introduzione, traduzione e note di F. Lazzarin, Prefazione di A. Ingegno, Olschki, Firenze 2012.

MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarium familiarium liber I*, a cura di S. Gentile, Olschki, Firenze 1990.

MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarium familiarum liber II*, a cura di S. Gentile, Olschki, Firenze 2010.

MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, English translation by M. J. B. Allen with W. Jarden, Latin text edited by J. Hankins with W. Bowen, Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, London-England 2001-2006, voll. I-VI.

*Le divine lettere del gran Marsilio Ficino tradotte in lingua toscana per M. Felice Figliucci Senese*, ristampa dell'edizione originale del 1546-1548, voll. I-II, a cura di S. Gentile, Storia e Letteratura, Roma 2001.

*Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini Florentini philosophi Platonici opuscola inedita et dispersa primum collegit et ex fontibus plerumque manuscriptis edidit P. O. Kristeller*, Olschki, Florentiae 1973<sup>2</sup>, I-II..

## 2. *Fonti dell'Autore*

### i. Fonti classiche in edizioni attuali

ALCINOOS, *Einsegnement des doctrines de Platon (Didaskalikos)*. *Introduction, texte établi et commenté par J. Whittaker, et traduit par P. Louis*, Les Belles Lettres, Paris 1990.

ARISTOTELE, *Opera, ex recognitione I. Bekkeri, Berolini, edidit Academia Regia Borussica, 1830-1870, I-II; ripr. anast.: Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960.*

BOEZIO, ANICIO MANILIO SEVERINO, *La consolazione della Filosofia*, con testo latino a fronte, Introduzione di C. Mohrmann, Traduzione, Cronologia, Premessa e note a cura di O. Dalleria, Rizzoli, Milano 2001.

DIOGENE LAERZIO *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, con testo greco a fronte, a cura di G. Reale, con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Bompiani, Milano 2005.

FILOSTRATO, *Vita di Apollonio di Tiana*, a cura di D. Del Corno, Adelphi, Milano 1988.

GIAMBLICO, *Summa pitagorica (Vita di Pitagora, Esortazione alla filosofia, Scienza matematica comune, Introduzione all'aritmetica di Nicomaco, Teologia dell'aritmetica)*, con testo greco a fronte, Introduzione, Traduzione, note e apparati di F. Romano, Bompiani, Milano 2006.

GIULIANO IMPERATORE, *Alla madre degli dèi e altri discorsi*, a cura di J. Fontaine, C. Prato e A. Marcone, Fondazione Lorenzo Valla-A. Mondadori, Roma-Milano 1987.

*Hermes Trismegistus, Mercurii Trismegisti liber de potestate et sapientia Dei. Pimander. Corpus hermeticum I-14*, versione latina di M. Ficino, a cura di S. Gentile, S.P.E.S., Firenze 1989 (rist. anast. dell'ed. Geraert van der Leye, Treviso 1471).

*Inni orfici*, con testo greco a fronte, a cura di G. Ricciardelli, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2000.

*I Presocratici*, a cura di G. Reale, prima Traduzione integrale con testi originali a fronte delle Testimonianze e dei Frammenti della Raccolta di H. Diels e W. Kranz, con la collaborazione di D. Fusaro, M. Migliori, S. Obinu, I. Ramelli, M. Timpanaro Cardini, A. Tonelli, realizzazione editoriale e Indici a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006.

LUCREZIO, TITO CARO, *De rerum natura*, a cura di A. Schiesaro, note di C. Santini, traduzione di R. Raccanelli, Illustrazioni di G. Paolini, Einaudi, Torino 2003.

MACROBIO, *Commento al sogno di Scipione*, con testo latino a fronte, Saggio introduttivo di I. Ramelli, Traduzione, Bibliografia, note e apparati di M. Neri, Bompiani, Milano 2007.

OMERO, *Iliade*, con testo greco a fronte, Prefazione di F. Codino, versione di R. Calzecchi Onesti, Einaudi, Torino 1990.

ORAZIO FLACO, QUINTO, *Tutte le opere*, a cura di T. Colamarino e D. Bo, UTET, Torino 1969.

PLATONE, *Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, e typographeo Clarendoniano*, Oxonii 1900-1907, I-IV.

PLOTINO, *Enneadi*. Porfirio, *Vita di Plotino*, con testo greco a fronte, traduzione, Introduzione, Bibliografia e note di G. Faggin, Presentazione e iconografia plotiniana a cura di G. Reale, revisione finale dei testi, appendici e Indici di R. Radice, Bompiani, Milano 2000.

PROCLI, *In Platonis «Parmenidem» Commentaria*. Edidit C. Steel, Oxonii, e typographeo Clarendoniano, 2007-2009, I-III.



PROCLO, *Commento alla «Repubblica» di Platone*, con testo greco a fronte, Saggio introduttivo, Traduzione e Commento di M. Abbate, Prefazione di M. Vegetti, Bompiani, Milano 2004.

PROCLO, *Teologia platonica*, con testo greco a fronte, Presentazione di W. Beierwaltes, Introduzione di G. Reale, Traduzione, note e apparati di M. Abbate, Bompiani, Milano 2005.

PROCLUS, *Éléments de théologie (Elementatio theologica)*, Traduction, Introduction et notes par J. Trouillard, Aubier-Montaigne, Paris 1966.

PROCLUS, *Commentaire sur le «Parménide» de Platon*, I-II, Texte établi, traduit et annoté par C. Luna e A. P. Segonds, Les Belles Lettres, Paris 2007-2010.

SIMPLICIUS, *In Aristotelis «Physicorum» libros quattuor posteriores commentaria*, edidit H. Diels, Academia Regia Borussica, Berolini 1882-1895 («Commentaria in Aristotelem Graeca», voll. IX-X).

VERGIULIUS MARO, PUBLIUS, *Opera, iterum recensuit Marius Geymonat*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2008

ii. Fonti bibliche e patristiche in edizioni attuali

AGOSTINO, AURELIO, *La vera religione*, con testo latino a fronte, Introduzione, Traduzione, Note e apparati critici a cura di O. Grassi, Rusconi, Milano 1997.

DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, con testo greco a fronte, Introduzione di G. Reale, Traduzione di P. Scazzoso, revisione di I. Ramelli, Saggio introduttivo, Prefazione, parafrasi, note e Indici a cura di E. Bellini, Saggio integrativo di C. M. Mazzucchi, Bompiani, Milano 2010.

EUSEBIO DI CESAREA, *Dimostrazione evangelica*, Introduzione, Traduzione e note a cura di F. Migliore, Città Nuova, Roma 2008.

HIERONIMUS, *Biblia sacra iuxta vulgatam versionem*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1983.

GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, con testo greco a fronte, a cura di C. Moreschini, Traduzione italiana di C. Sani e M. Vincelli, Introduzione di C. Moreschini, Prefazioni di C. Crimi e C. Sani, Bompiani, Milano 2000.

iii. Fonti moderne in edizioni attuali

ABELARDO, PIETRO, *Teologia del sommo bene*, con testo latino a fronte, Introduzione, Traduzione, note e apparati di M. Rossini, Rusconi, Milano 1996.

POLIZIANO, ANGELO, *Angeli Politiani Opera quae quidem existerent hactenus omnia longe emendatius*, Basilea, apud Nicolaum Episcopum iuniorem 1533.

BESSARIONE, GIOVANNI, *In calumniatorem Platonis libri IV. Textum Graecum addita vetere versione Latina primum edidit L. Mohler*, in L. Mohler, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann*,

Paderborn, 1923-1942; riproduzione anastatica: Scientia Verlag Aalen 1967, I-III.

CUSANO, NICOLA, *La dotta ignoranza*, in Id., *Opere filosofiche*, a cura di G. Federici-Vescovini, UTET, Torino 1972, pp. 53-202.

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Epistole*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Ricciardi, Milano-Napoli 1952, pp. 796-833.

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Aragno, Torino 2004.

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Über das Seinde und das Eine*, a cura di P. R. Blum, G. Damschen, D. Kaegi, M. Muslow, E. Rudolph e A. G. Vigo, Felix Meiner, Hamburg 2006.

LORENZO DE' MEDICI, *Lettere*, XII voll., direttore generale Nicolai Rubinstein; edizione pubblicata sotto gli auspici dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento in collaborazione con The Harvard University Center for Italian Renaissance Studies Villa I Tatti, The Renaissance Society of America, The Warburg Institute, University of London, Giunti-Barbèra, Firenze 1977.

PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'Ente e dell'Uno, con le Obiezioni di Antonio Cittadini e le Risposte di Giovanni Pico della Mirandola*, con testo latino a fronte, Prefazione di M. Bertozzi, Saggio introduttivo, Traduzione, note e apparati di Raphael Ebgi, Edizione critica del testo latino di F. Bacchelli e R. Ebgi, Postfazione di M. Cacciari, Bompiani, Milano 2010.

PLETONE, GIORGIO GEMISTO, *Delle differenze fra Platone e Aristotele*, a cura di M. Neri, Raffaelli, Rimini 2001.

S. TOMMASO D'AQUINO, *La somma contro i Gentili*, con testo latino a fronte, 3 voll., Introduzione di T. Sante Centi, ESD, Bologna 2001.

TOUSSAINT, S., *L'esprit du Quattrocento. Le De Ente et Uno de Pic de la Mirandole*, Honoré Champion, Paris 1995.

TRAPEZUNZIO, G., *Parmenides vel de ideis*, in I. Ruocco, *Il Platone latino. Il Parmenide: Giorgio di Trebisonda e il cardinale Cusano*, Firenze Olschki 2003.

### 3. *Repertori, Atti di Convegni e Cataloghi di Mostre*

*Dotti bizantini e libri greci nell'Italia del secolo XV. Atti del Convegno Internazionale (Trento, 22-23 ottobre 1990)*, a cura di M. Cortesi e E. V. Maltese, Napoli, D'Auria 1992.

*Il Neoplatonismo nel Rinascimento. Atti del Convegno Internazionale (Roma-Firenze, 12 – 15 dicembre 1990)*, a cura di P. Prini, Roma 1993.

*Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro. Atti del V Convegno Internazionale del Centro Studi Umanistici (Montepulciano, 1968)*, Firenze 1970.

*Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: mostra di manoscritti, stampe e documenti (17 maggio – 16 giugno 1984)*. Catalogo a cura di S. Gentile, S. Niccoli e P. Viti, Premessa di E. Garin, Le Lettere, Firenze 1984.

*Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti, I-II*, a cura di G. C. Garfagnini, Olsckhi, Firenze 1986.

*Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*. Edited by Michael J. B. Allen and W. Rees with M. Davies, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002.

*Marsile Ficin ou les mystères platoniciens. Actes du XLII Colloque International d'Études Humanistes (Centre d'Études Supérieures de la Renaissance – Tours, 7-10 Juillet 1999)*, Organisé par S. Toussaint, Les Belles Lettres, Paris 2002.

*Marsilio Ficino: fonti, testi, fortuna. Atti del Convegno Internazionale (Firenze, 1 – 3 ottobre 1999)*, a cura di S. Gentile e S. Touissant, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006.

*Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento (Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 novembre-31 dicembre 1994)*. Catalogo a cura di P. Viti, Olschki, Firenze 1994.

*Platon et Aristote à la Renaissance. XVI Colloque International de Tours*, Vrin, Paris 1976.

*Repertorio delle traduzioni umanistiche a stampa (secoli XV –XVI), I-II*, a cura di M. Cortesi e S. Fiaschi, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2008.

4. Letteratura secondaria

I. Gli aspetti storici e politici

ALTINI, C., *Lo spazio dell'azione politica tra potere e fortuna: immagini della politica platonica nel Rinascimento fiorentino*, in "Bollettino della società di studi fiorentini", fasc. 1 (1997), pp. 95-108.

BARON, H., *La crisi del primo rinascimento italiano. Umanesimo civile e libertà repubblicana in un'età di classicismo e di tirannide*, a cura di R. Pecchioli, Sansoni, Firenze 1970.

BROWN, A., *Platonism in Fifteenth-Century Florence and Its Contribution to Early Modern Political Thought*, "Journal of Modern History", 403.

BROWN, A., *The Medici in Florence: the Exercise and Language of Power*, University of Western Australia-Olschki, Perth-Firenze 1992.

BULLARD, M.M., *Marsilio Ficino and the Medici. The Inner Dimension of Patronage*, in *Christianity and the Renaissance. Images and Religious Imagination in the Quattrocento*, eds. T.G. Verdon, J. Henderson, Syracuse, N.Y. 1990, pp. 467-492.

CADONI, G., *Lotte politiche e riforme istituzionali a Firenze tra il 1494 e il 1502*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 1999.

FUBINI, R., *Ancora su Marsilio Ficino e i Medici*, in "Rinascimento", II s., 27 (1987), pp. 275-291.

FUBINI, R., *Quattrocento fiorentino: politica, diplomazia, cultura*, Pacini, Pisa 1996.

GARIN, E., *Educazione umanistica in Italia*, Laterza, Roma-Bari 1975.

GENTILE, S., *Ficino e il platonismo di Lorenzo*, in *Lorenzo de' Medici. New Perspectives*, a cura di B. Toscani, Peter Lang, New York 1993, pp. 23-48.

GUIDI G., *Ciò che accadde al tempo della Signoria di novembre-dicembre in Firenze l'anno 1494*, Arnaud, Firenze 1988.

HANKINS, J., *Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", 53 (1990), pp. 144-162.

HANKINS, J., *Lorenzo de' Medici as a Patron of Philosophy*, «Rinascimento», II s., 34 (1994), pp. 15-53.

JURDIEVIC, M., *Prophets and Politicians: Marsilio Ficino, Savonarola and the Valori Family*, in «Past & Present», CLXXXIII, (2004), pp. 41-77

JURDIEVIC, M., *Guardians of Republicanism. The Valori Family in the florentine Renaissance*, Oxford University Press, Oxford 2008.

KOVESI, C. M., *Niccolò Valori and the Medici Restoration of 1512. Politics, Eulogies and the preservation of a Family Myth*, in «Rinascimento», II s., XXVII (1987), pp. 301-325.

MARTELLI, M., *Studi Laurenziani*, Firenze 1965.

MERIAM BULLARD, M., *Marsilio Ficino and the Medici: the Inner Dimension of Patronage, in Christianity and the Renaissance*, a cura di

T. Verdon e J. Henderson, Siracusa University Press, Siracusa 1990, pp. 467-492.

POLIZIANO, A., *Coniurationis commentarium. Commentario alla congiura dei Pazzi*, a cura di L. Perini, Firenze University Press, Firenze 2010.

RUBINSTEIN, N., *Il governo di Firenze sotto i Medici (1434-1494)*, a cura di G. Ciappelli, La Nuova Italia, Milano 1999.

VALORI, N., *Vita di Lorenzo de' Medici scritta in lingua latina da Niccolò Valori; resa in volgare dal figlio Filippo Valori*, a cura di E. Niccolini, Accademia olimpica, Vicenza 1991.

## II. Sugli aspetti specifici del pensiero del Ficino

ABBATE, M., *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010.

ALBANESE, L., *La tradizione platonica. Aspetti del platonismo in Occidente*, Bulzoni, Roma 1993.

ALLEN, Michael J. B., *Dove le ombre non hanno ombre: Marsilio Ficino e l'ascesa al Sinai*, in «Rinascimento», n.s., 2009 (49), pp. 15-26.



ALLEN, Michael J. B., *Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's «Timaeus» and its Myth of the Demiurge*, in Id., *Supplementum Festivum*, cit., pp. 399-439.

ALLEN, Michael J. B., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Methaphysics and its Sources*, in «The Journal of Medieval e Renaissance Studies», 12, (1982), pp. 19-44.

ALLEN, Michael J. B., *Marsilio Ficino on Plato's Pythagorean Eye*, in «Modern Language Notes», XCVII (1982), pp. 171-182.

ALLEN, Michael J. B., *Ficino's Theory of the Five Substances and the Neoplatonists' Parmenides*, in «Journal of Medieval and Renaissance Studies», XII (1982), pp. 19-44.

ALLEN, Michael J. B., *The Platonism of Marsilio Ficino. A Study of His «Phaedrus» Commentary, Its Sources and Genesis*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London 1984.

ALLEN, Michael J. B., *The Second Ficino-Pico Controversy: Parmenidean Poetry, Eristic, and the One*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a cura di G. C. Garfagnini, Firenze, Olschki 1986, I-II, II, pp. 417-455.

ALLEN, Michael J. B., *Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's "Timaeus" and Its Myth of the Demiurge*, in *Supplementum festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, eds. Hankins, J. Monfasani, F. Purnell, Binghamton, N.Y. 1987, pp. 399-439.

ALLEN, Michael J. B., *Marsilio Ficino, Socrates, and the Daimonic Voice of Conscience*, in "Vivens Homo", 5/2 (1994), pp. 301-324.

ALLEN, Michael J. B., *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Olschki, Firenze 1998.

BAKER, D., *Giovanni Pico della Mirandola, 1463-1494. Sein Leben und sein Werke*, Dornach, 1983.

BEIERWALTES, W., *Pensare l'Uno. Studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Introduzione di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991.

BEIERWALTES, W., *Plotino e Ficino. L'autorelazione del pensiero*, trad. di N. Scotti, "Rivista di filosofia neo-scolastica", 84/2-3 (1992), pp. 299-324.

BEIERWALTES, W., *L'interpretazione ficiniana del «Parmenide» platonico*, in *Il «Parmenide» di Platone e la sua tradizione. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo (Università degli Studi di Catania, 31 maggio-2 giugno 2001)*, a cura di M. Barbanti e F. Romano, CUECM, Catania 2002, pp. 389-410.

BENASSI, S., *Virtualità dell'immaginazione: metamorfosi della natura, metamorfosi della scrittura*, in *L'uomo e la natura nel Rinascimento*, a cura di L. Rotondi Secchi Tarugi, Nuovi Orizzonti, Milano 1996, pp. 267-288.

BERTOZZI, M. *Giovanni Pico, Gemisto Pletone e l'imperatore Giuliano: una strana alleanza*, in *Nuovi maestri e antichi testi. Umanesimo e rinascimento alle origini del pensiero moderno. Atti del convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli*, a cura di S. Caroti e V. Perrone Compagni, Olschki, Firenze 2012, pp. 41-56.

BETTINZOLI, A., *La lucerna di Cleante. Poliziano tra Ficino e Pico*, Olschki, Firenze 2009.

BUZZI, F., *I 'Motivi di credibilità' del cristianesimo nell'apologetica di Marsilio Ficino (1433-1499) e Girolamo Savonarola*, in "La scuola cattolica. Rivista di scienze religiose", 123 (1995), pp. 723-764.

CACCIARI, M., *Il dramma dell'Uno. Postfazione a Pico della Mirandola, Dell'Ente e dell'Uno*, cit., pp. 451-473.

CALCIOLARI, A., *Pico tra le postille di Ficino a Giuliano l'Apostata. Ricerche sul commento al Salmo XVIII del Mirandolano*, in «Studi e Problemi di Critica Testuale», LIII (1996), pp. 39-73.

CANONE, E., *Il 'senso' nei trattati d'amore: Ficino e la fortuna del modello platonico nel Cinquecento*, in *Sensus-sensatio, Atti del VIII Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma 6-8 gennaio 1995, a cura di M. L. Bianchi, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1996, pp. 177-198.

CARLINI, A., *Marsilio Ficino e il testo di Platone*, "Rinascimento", II s., 39 (1999), pp. 3-36.

CATÀ, C., *Il Rinascimento sulla via di Damasco. Il ruolo della teologia di san Paolo in Marsilio Ficino e Nicola Cusano*, in «Bruniana & Campanelliana», XIV (2008), n. 2, pp. 523-534.

COLLINS, A. B., *The Secular is sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's «Platonic Theology»*, Nijhoff, The Hague 1974.

CRAVEN, W., *Pico della Mirandola: un caso storiografico*, il Mulino, Bologna 1984.

CRISTIANI, M., *Dionigi dionisiaco. Marsilio Ficino e il Corpus Dionysianum*, in *Il Neoplatonismo nel Rinascimento*, a cura di P. Prini, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1993, pp. 185-203.

CRO, S., *Il personaggio di Socrate e l'allegoria della sapienza nell'opera di Marsilio Ficino*, in «Italian culture», 4 (1982) pp. 25-41.

DAGON, T., *Ficin et la conception néoplatonicienne de la matière*, in *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens. Actes du XLII Colloque International d'Études Humanistes* (Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Tours, 7 – 10 juillet 1999), organisé par S. Toussaint, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 139-161.

DALSGAARD LARSEN, B., *Jamblique de Chalcis: Exégète et Philosophe*, Aarhus 1972.

DE GANDILLAC, M., *La renaissance du platonisme selon Marsile Ficin*, in “Diotima”, 19 (1991), pp. 83-89.

DE LUBAC, H., *Il «De ente et uno»*, in Id., *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, Jaka Book, Milano 1977, pp. 281-309.

DI NAPOLI, G., *L'essere e l'uno in Pico della Mirandola*, in «Rivista di filosofia Neo-scolastica», 46 (1954), pp. 356-389.

DI NAPOLI, G., *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Desclée & C., Roma 1965.

EDELHEIT, A., *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*, Brill, Leiden-Boston 2008.

EISENBICHLER, K., ZORZI PUGLIESE, O. (a cura di), *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, Dovehouse Editions Canada, Ottawa 1986.

ETIENNE, A., *Marsile Ficin, lecteur et interprète du Parménide*, in *Images de Platon et lectures des ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, édité par A. Neschke-Hentschke, avec la collaboration de A. Etienne, Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters, Louvain-Paris 1997, pp. 153-185, pp. 167-168).

EULER, W. A., *'Pia philosophia' und 'docta religio': Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, Fink, München 1998.

FABRO, C., *Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino*, in «Studia Patavina», III (1959), pp. 396-413.

FELLINA, S., *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Olschki, Firenze 2014.

FIELD, A. M., *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton 1988.

FLASH, K., *Cusano e gli intellettuali italiani del Quattrocento*, in C. Vasoli (a cura di), *Le filosofie del Rinascimento*, Bruno Mondadori, Milano 2002, pp. 175-192.

FRONTEROTTA, F., *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*, Laterza, Roma-Bari 1998.

GARFAGNINI, G. C. (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, Olschki, Firenze 1986, 2 voll.

GARIN, E., *Il problema dell'anima e dell'immortalità nella cultura del Quattrocento in Toscana*, in Id., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, pp. 92-126.

GARIN, E., *Marsilio Ficino, Girolamo Benivieni e Giovanni Pico*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», XXIII (1942), pp. 93-99.

GARIN, E., *Il termine 'spiritus' in alcune discussioni fra Quattrocento e Cinquecento*, in Id., *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma 1989, pp. 295-303.

GARIN, E., *Ritratto di Marsilio Ficino*, in «Belfagor», VI (1951), pp. 289-301.

GARIN, E., *Studi sul platonismo medievale*, Sansoni, Firenze 1958.

GARIN, E., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Sansoni, Firenze 1961.

GARIN, E., *Niccolò Cusano e i Platonici Italiani del Quattrocento*, in *Niccolò da Cusa. Relazioni tenute al convegno interuniversitario di Bressanone nel 1960*, Sansoni, Firenze 1962, pp. 75-100.

GARIN, E., *L'Umanesimo italiano*, Laterza, Bari 1968.

GARIN, E., *Il manoscritto Hamilton 438 del «De Ente et Uno»*, in Id., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Sansoni, Firenze 1979, pp. 278-279.

GARIN, E., *'Phantasia' e 'Imaginatio' fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, in Id., *Umanisti, artisti, scienziati. Studi sul Rinascimento italiano*, Editori Riuniti, Roma 1989, pp. 305-317.

GARIN, E., *Immagini e simboli in Marsilio Ficino*, in Id., *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Laterza, Roma 2005.

GARIN, E., *Giovanni Pico della Mirandola. Vita e dottrina*, Introduzione di Cesare Vasoli, Edizioni di Storia e Letteratura, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Roma-Firenze 2011.

GENTILE, S., *Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino*, in *Scritti in onore di Eugenio Garin*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1987, pp. 51-84.

GENTILE, S., *Note sullo 'scrittoio' di Marsilio Ficino*, in *Supplementum festivum...*, cit., pp. 339-397.

GENTILE, S., *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, in "Rinascimento", II s., 40 (1990), pp. 57-104.

HANKINS, J., *Plato in the Italian Renaissance*, voll. I-II, Brill, Leiden – New York – Köln 1990.

HANKINS, J., *The Myth of the Platonic Academy of Florence*, in "Renaissance Quarterly", 44/3 (1991), pp. 429-475.

HANKINS, J., *Marsilio Ficino as a Critic of Scholasticism*, in “Vivens homo. Rivista teologica fiorentina”, 5 (1994), pp. 325-334.

HANKINS, J., *Ficino and the Religion of the Philosophers*, in «Rinascimento», II s., XLVIII (2008), pp. 101-121.

HANKINS, J., *The Study of the «Timaeus» in Early Renaissance Italy*, in *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, edited by A. Grafton and N. Siraisi, The MIT Press, Cambridge (Massachusetts) – London (UK) 1999, pp. 71-119.

HANKINS, J., *Ficino e la Platonis opera omnia*, in Id., *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, trad.it. di S. U. Baldassarri e D. Downey, Edizioni della Normale, Pisa 2012, pp. 420-444.

HANKINS, J., *I Commentaria in Platonem: esegesi e apologetica*, in Id., *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, cit., pp. 477-501.

KLEIN, R., *L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficino et Giordano Bruno*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», LXI, 1956, pp. 18-39.

KLIBANSKY, R., *Plato's «Parmenides» in the Middle Ages and the Renaissance. A Chapter in the History of Platonic Studies*, in «Medieval and Renaissance Studies», I (1943), pp. 281-330.

KRISTELLER, P. O., *La teoria dell'appetito naturale in Marsilio Ficino*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 18 (1937), pp. 234-256.



KRISTELLER, P. O., *The Scholastic Background of Marsilio Ficino*, in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1956, pp. 55-96.

KLUTSTEIN, I., *Marsilio Ficino et la Théologie ancienne: Oracles chaldaïques, Hymnes orphiques, Hymnes de Proclus*, Olschki, Firenze 1987.

KRISTELLER, P. O., *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, Antenore, Padova 1962.

KRISTELLER, P. O., *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, La Nuova Italia, Firenze 1965.

KRISTELLER, P. O., *Marsilio Ficino as a Beginning Student of Plato*, in «Scriptorium», XX (1966), pp. 41-54.

KRISTELLER, P. O., *Le Thomisme et la pensée itelienne de la Renaissance*, Montreal e Parigi 1967.

KRISTELLER, P. O., *Proclus as a Reader of Plato and Plotinus and His Influence in the Middle Ages and the Renaissance*, in *Proclus, Lecteur et interprète des Anciens*, Colloques Internationaux du C. N. A. S., Paris 1987, pp. 191-211.

KRISTELLER, P. O., *Marsilio Ficino and His Works after Five Hundred Years*, Olschki, Firenze 1987.

KRISTELLER, P. O., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Le Lettere, Firenze 1988. LAZZARIN, F., Note sull'interpretazione

ficiniana del Parmenide di Platone, in «Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin», V, (2003), pp. 17-37.

LAZZARIN, F., *L' 'Argumentum in «Parmenidem»' di Marsilio Ficino*, in «Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin», VI, (2004), pp. 7-34.

LAZZARIN, F., *Immagini marine e filosofia procliana nel commento al «Parmenide» di Marsilio Ficino*, in «Filologia Antica e Moderna», XXVIII (2005), pp. 69-92.

LAZZARIN, F., *L'ideale del 'severe ludere' nel pensiero di Marsilio Ficino*, in «Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin», VII (2005), pp. 61-79.

LAZZARIN, F., *Considerazioni sul concetto di materia nella filosofia di Marsilio Ficino*, in *Ethos e Natura. Ricerche sul significato dell'etica per la modernità*, a cura di Franco Biasutti, Bibliopolis, Napoli 2009, pp. 225-239.

LAZZARIN, F., *Finito e infinito nella concezione di Marsilio Ficino*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» CII (2010), n. 4, pp. 591-601.

LAZZARIN, F., *Note sull'interpretazione ficiniana del «Parmenide» di Platone*, in «Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin», V (2003), pp. 17-37.

LAZZARIN, F., *Esistono idee di tutte le realtà? Ficino e un'aporia tradizionale del Neoplatonismo antico*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», XCVIII (2006), n. 1, pp. 39-98.

LEINKAUF, T., *Platon und der Platonismus bei Marsilio Ficino*, "Deutsche Zeitschrift für Philosophie", 40/7 (1992), pp. 735-756.

LILLA, S., *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Morcelliana, Brescia 2005.

MAGNAVACCA, S., *El De Ente et Uno: una ontologia augustiniana*, in «Patristica et Medievalia», 11 (1990), pp. 3-26.

MALMSHEIMER, A., *Platons Parmenides und Marsilio Ficos Parmenides-Kommentar. Eine kritischer Vergleich*, Gruner, Amsterdam 2001.

MARTANO, G., *Il Parmenide e il Sofista in un'interpretazione teologica di Pico della Mirandola*, in *Studi Pichiani. Atti e memorie del Convegno di Studi Pichiani per il V Centenario della nascita di G. Pico della Mirandola (Modena-Mirandola, 25-26 maggio 1963)*, Aedas Muratoriana, Modena 1965, pp. 119-125.

MIERNOWSKI, J., *Le Dieu néant. Théologies négatives à l'aube des temps modernes*, Brill, Leiden 1998.

MOJSISCH, B., *Epistemologie im Humanismus. Marsilio Ficino, Pietro Pomponazzi und Nikolaus von Kues*, "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie", 42/1-2 (1994), pp. 152-171.

MONFASANI, J., *For the History of Marsilio Ficino's Translation of Plato: The Revision mistakenly Attributed to Ambrogio Flandino, Simon Grynaeus' Revision of 1532, and the Anonymous Revision of 1556/1557*, in "Rinascimento", II s., 27 (1987), pp. 293-299.

NESCHKE-HENTESCHKE, A., (a cura di) *Images de Platon et lectures de ses oeuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, Peters, Louvain-Paris 1997.

NESCHKE-HENTESCHKE, A., *La Jérusalem céleste sur terre: Marsile Ficin et l'utopie chrétienne (1433-1499)*, (chapitre) in Id., *Platonisme politique et jurnaturalisme chrétien*, Peeters, Leuven, Paris, 2001.

PODOLAK, P., *Unitas apex animae. Il commento ficiniano allo ps. Dionigi Areopagita fra aristotelismo, platonismo e mistica medievale*, in «Accademia», 11 (2009), pp. 27-60.

PODOLAK, P., *Le commentaire de Marsile Ficin au ps. Denys l'Aréopagite entre Renaissance et philosophie médiévale*, in S. Toussaint, C. Trottmann, *Le Pseudo-Denys à la Renaissance. Colloque du 27 mai au 29 mai 2010*, Champion, Paris 2013, pp. 143-159.

RABASSINI, A., "Amicus lucis". *Considerazioni sul tema della luce in Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino. Fonti, testi, fortuna...*, cit., pp. 255-294.

RABASSINI, A., *Ficino, Plotino e il 'sommo male'*, in Stéphane Toussaint (éd.), *Marsile Ficin ou le mystères platoniciens. Actes de colloque*, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 139-161.

RABASSINI, A., *L'analogia platonica tra il sole e il bene nell'interpretazione di Marsilio Ficino*, in «Rivista di storia della filosofia», 60 (2005), pp. 609-630.

SAFFREY, H. D., *La philosophie néoplatonicienne, fruit de l'exégèse du Parménide*, in «Revue de Théologie et de Philosophie», 116 (1984), pp. 1-12.

SAITTA, G., *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo*, Le Monnier, Firenze 1943.

SCHIAVONE, M., *Problemi filosofici in Marsilio Ficino*, Marzorati, Milano 1957.

SPRUIT, L., *'Species intelligibilis'. From Perception to Knowledge, II: Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible 'Species' in Modern Philosophy*, Brill, Leiden – New York – Köln 1995.

*Storia della Teologia*, III, *Età della Rinascita*, a cura di G. d'Onofrio, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1995.

TARABOCHIA CANAVERO, A., *Nicola Cusano e Marsilio Ficino a caccia della sapienza*, in *Cusanus zwischen Deutschland und Italien (Akten der Kongresses Grabmann Institut München Universität, Como, Villa Vigoni, 28 März -2 April 2001)*, a cura di M. Thurner, Berlino 2003, pp. 481-510.

TOUSSAINT, S., *Le De Ente et Uno de Pic de la Mirandole*, in *Fine follie ou la catastrophe humaniste. Études sur le transcendentaux à la Renaissance*, a cura di B. Pinchard, Champion, Paris 1995, pp. 101-113.

TOUSSAINT, S., HUMANISME ET VÉRITÉ, in Id., *L'esprit du Quattrocento. Le De Ente et Uno de Pic de la Mirandole*, Honoré Champion, Paris 1995, pp. 9-124.

TOUSSAINT, S., *Pico, Cittadini e la drammaturgia dell'Uno. A proposito di una nuova edizione del De Ente et Uno*, in «Bruniana & Campanelliana», XVII (2011), pp. 279-285.

TOUSSAINT, S., *Ficiniana I : Ficin et Hegel: quel platonisme?*, in “Momus”, 2 (1994), pp. 30-49.

TOUSSAINT, S., *L'influence de Ficin à Paris et le Pseudo-Denys des Humanistes: Traversari, Cusain, Lefèvre d'Étaples. Suivi d'un passage inédit de Marsile Ficin*, in «Bruniana & Campanelliana», 9 (1998/2), pp. 381-414.

VANHAELEN, M., *L'Être et l'Un à la Renaissance: La réfutation du De ente et Uno de Pic dans l'In Parmenidem de Ficin*, in «... Mais raconte-moi en détail...». *Mélanges de Philosophie et de Philologie offerts à Lambros Couloubraristis*, éd. S. M. Brose, B. Decharneux, S. Delcominette, Vrin-Ousia, Paris-Athènes 2008, pp. 623- 635.

VANHAELEN, M., *The Ficino-Pico controversy: new evidence in Ficino's Commentary on Plato's Parmenides*, in «Rinascimento», II s., XLIX (2009), pp. 301-339.

VASOLI, C., *La 'prisca theologia' e il neoplatonismo religioso*, in *Il neoplat. nel Rin.*, cit., pp. 83-101.

VASOLI, C., *Metafisica e 'sapientia' in Ficino*, in “Giornale di Metafisica”, n. s., 8 (1986 ), pp. 227-242.

VASOLI, C., *Juste, justice et loi dans les commentaires de Marsile Ficin*, in *Le juste et l'injuste à la Renaissance et à l'Age classique, actes du*

*Colloque international tenu à Saint-Etienne du 21 au 23 avril 1983*, éd. C. Lauvergnat-Gagnière, B. Yon, Saint-Etienne 1986, pp. 11-22.

VASOLI, C., *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Guida, Napoli 1988.

VASOLI, C., *Per le fonti del "De christiana religione" di Marsilio Ficino*, in "Rinascimento", II s., 28 (1988), pp. 135-234.

VASOLI, C., *Dalla 'pace della fede' alla 'concordia'*, in Id., *Tra 'maestri' umanisti e teologi. Studi Quattrocenteschi*, Le Lettere, Firenze 1991 pp. 93-119.

VASOLI, C., *Alle origini della 'Rinascita' platonica*, "Momus", 2 (1994), pp. 9-26.

VASOLI, C., *La 'ratio' nella filosofia di Marsilio Ficino*, in 'Ratio', "Atti del VII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo", Villa Mirafiori, Roma 9-11 gennaio 1992, a cura di M. Fattori, M. L. Bianchi, Olschki, Firenze 1994, pp. 219-237.

VASOLI, C., *Il 'ritorno' quattrocentesco della 'sapientia' platonica*, "Studi Umanistici Piceni", 5 (1995), pp. 227-239.

VASOLI, C., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Conte, Lecce 1999.

VASOLI, C., *L'"Uno-Bene" nel commento del Ficino alla 'Mystica Theologia' dello Pseudo-Dionigi*, in «La parola del testo», 5 (2001) p. 305-318.

VITALE, E., *Sul concetto di materia nella «Theologia Platonica» di Marsilio Ficino*, in «Rinascimento», 39, (1999), pp. 337-369.

WILSON, N. G., *From Byzantium to Italy. Greek Studies in the Italian Renaissance*, Duckwrth, London 1992.

### III. Altri testi citati

CAPIZZI, A., *Introduzione a Parmenide*, Laterza, Roma-Bari 1997.

CLEARY, JOHN, J., *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Ashgate, Aldershot-Brookfield USA-Singapore-Sidney 1999.

DE VITA, M. C., *Giuliano Imperatore filosofo neoplatonico*, prefazione di F. Ferrari, Vita e Pensiero, Milano 2011.

DILLON, J., *The middle platonist – 80 B. C. to A. D. 220*, Duckworth, London 1996.

DIONISOTTI, C., *Gli umanisti e il volgare tra Quattrocento e Cinquecento*, Sansoni, Firenze 1968.

ECO, U., *I rapporti tra revolutio alphabetaria e lullismo*, in *Giovanni Pico della Mirandola: Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994). Mirandola, 4-8 ottobre 1994*, a cura di Gian Carlo Garfagnini, Le Lettere, Firenze 1997, vol. I, pp. 13-28.



FEDERICI-VESCOVINI, G., *La teologia di Nicolò Cusano*, in *Storia della teologia*, a cura di G. d'Onofrio, Piemme, Casale Monferrato 1995, pp. 161-199.

GANDILLAC, M. de, *Neoplatonism and christian thought in the fifteenth century (Nicholas of Cusa and Marsilio Ficino)*, in *Neoplatonism and Christian thought*, edited by Dominic J. O'Meara, International Society for Neoplatonic studies, Norfolk, Virginia 1982, pp. 143-168.

GRASSI, E., *Rhetoric As Philosophy: The Humanist Tradition*, Pennsylvania State University Press 1980.

HEGEL, G. W. F., *Scienza della logica*, a cura di A. Moni rivista da C. Cesa, Laterza, Roma-Bari 1984.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia dello Spirito*, trad. italiana a cura di E. Cicero, Bompiani, Milano 2003.

ISNARDI PARENTE, M., *Studi sull'accademia platonica antica*, Olschki, Firenze 1979.

IVANKA, ENDRE von, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les pères de l'église*, PUF, Paris 1990

MASAI, F., *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Paris 1956.

MONACO, D., *Nicolò Cusano e il Parmenide di Platone*, in «Annuario Filosofico», 28 (2012), pp. 479-494.

MONDOLFO, R., *Il 'verum- factum' prima di Vico*, Guida, Napoli 1969.

MONFASANI, G., *Georg of Trebizond. A Biography and a Study of his Rethoric and Logic*, Leida 1976.

LOYD, A. C., *The anatomy of Neoplatonism*, Clarendon Press, Oxford 1991.

PALMER, A., *Plato's reception of Parmenides*, Clarendon Press, Oxford 1999.

TOMATIS, F., *Filosofia della montagna*, Prefazione di Armando Torno, Postfazione di Reinhold Messner, Bompiani, Milano 2005.

TOUSSAINT, S., *Schelling et Ficino*, in «Accademia. Revue de la Société Marsile Ficin», XIV (2014), pp. 95-101.

VASOLI, C., *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. "Invenzione" e "Metodo" nella cultura del XV e XVI secolo*, Feltrinelli, Milano 1968.

VASOLI, C., *Gli studi di Eugenio Garin su Giovanni Pico della Mirandola*, in E. Garin, *Giovanni Pico della Mirandola...*, cit., pp. V-XXVI.

WOODHOUSE, C. M., *George Gemistos Plethon. The last of Hellenes*, Oxford 1969.



## INDICE

*Introduzione*

*Ringraziamenti*

### CAPITOLO I

*Il commento ficiniano al Parmenide nel contesto dei Commentaria in Platonem.  
Committenti, destinatari, destinazione*

1. Il contesto storico e politico
2. Lorenzo e Ficino
3. Il Platone di Marsilio Ficino
4. Storia e metastoria. L'*In Parmenidem* e il Ficino storico della filosofia

### CAPITOLO II

*Verso l'Uno. Le idee, la conoscenza, la dialettica*

1. La teoria delle idee. Esistenza, unità e pluralità
2. Verso l'Uno
3. Elementi per una teoria della conoscenza

### CAPITOLO III

*Del Principio. L'Uno in quanto tutto ed in quanto Bene*

1. Parmenide, il personaggio
2. *Una lunga introduzione*
3. Del Principio ed Uno
4. L'idea del Bene

### CAPITOLO IV

*Un tentativo di correzione. Ficino e il De Ente et Uno*

1. *Omittamus omnes interpretes*. Per una lettura del *De Ente et Uno*
2. L'ente e l'uno tra Marsilio Ficino e Pico della Mirandola
  - a. *Le rispettive posizioni di fronte alla tradizione accademica*
  - b. *Il Parmenide: opera di logica o di teologia?*
  - c. *Il carattere dell'Uno*
  - d. *Il tema della predicabilità*
  - e. *Quale relazione tra molteplice ed Uno?*
  - f. *Conclusioni*

## CAPITOLO V

*'L'universo ficiniano'. Le strutture teoriche dell'In Parmenidem*

1. *More Procli?* Lo studio della prima ipotesi
2. Lo studio della seconda ipotesi. L'essere, l'Uno ed il loro rapportarsi
3. Lo studio della sesta ipotesi

*Conclusioni*

*Bibliografia*