

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



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

Percorsi conoscitivi nell'*Epistolario* di Marsilio Ficino:
tra miseria hominis e deificatio

Tesi di dottorato di:
Roberto Melisi

Tutor:
Chiar.ma Prof.ssa Valeria Sorge

Co-Tutor:
Chiar.mo Prof. Maurizio Cambi

ANNO ACCADEMICO 2016/2017

a mio nipote
Francesco Pasquale Melisi

RINGRAZIAMENTI

Il lavoro di tesi è frutto delle molteplici attività ed esperienze formative offerte dal dottorato di ricerca, senza le quali non avrebbe mai visto la luce.

Al termine di questo percorso, desidero ringraziare, innanzitutto, la Prof.ssa Valeria Sorge per l'amorevole fiducia, i pazienti consigli e la puntuale attenzione con cui non soltanto ha seguito tutte le fasi di realizzazione dell'elaborato ma ha accompagnato affettuosamente le mie ricerche sin dall'inizio della mia carriera universitaria, rappresentando per me una maestra di vita oltre che di pensiero. Ringrazio, poi, il Prof. Maurizio Cambi per le preziose indicazioni e gli interessanti suggerimenti, per l'immensa cortesia con cui ha sempre accolto le mie richieste e guidato il mio lavoro, nonché per l'*humanitas* che contraddistingue la sua professionalità. Rivolgo un particolare ringraziamento al Prof. Giulio d'Onofrio, al quale devo l'acquisizione di un solido metodo di ricerca scientifica: in questi anni, attraverso i laboratori e le numerose iniziative proposte, ho appreso come il progresso degli studi possa realizzarsi soltanto nella condivisione, nel confronto costruttivo e nel dialogo, insomma, nella partecipazione ad una grande "famiglia" qual è quella costituita dai dottorandi e dai docenti del FiTMU. Tra questi ultimi, desidero esprimere la mia gratitudine in particolar modo al Prof. Armando Bisogno e al dott. Renato de Filippis per la loro costante disponibilità e incomparabile cordialità.

È impossibile manifestare riconoscenza a ciascuno dei colleghi conosciuti in questi anni, ma intendo ringraziarli tutti per l'arricchimento intellettuale e personale ricevuto specialmente in quei momenti conviviali costituiti dalle pause tra le lezioni.

Un grazie speciale va ai dottori Fabio Seller, Lucia Pappalardo e Carla Zambrano per il caloroso supporto ma soprattutto per la loro sincera amicizia.

Ringrazio i responsabili delle biblioteche visitate, in particolare il dott. Vittorio Ernesto Vasarri bibliotecario dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Firenze) per l'infinita gentilezza e benevolenza con cui ha messo a disposizione l'instimabile patrimonio librario custodito tra le mura di Palazzo Strozzi.

Infine, il ringraziamento più grande è riservato ai miei cari per l'indispensabile aiuto e l'incessante sostegno dimostratomi in questi anni dedicati alla ricerca; a tutti loro porgo le doverose scuse per le mie reiterate assenze.

INDICE

INTRODUZIONE	7
--------------	---

CAPITOLO I

Laus brevitatis: fare filosofia in forma epistolare

1.1.	L'Epistolario nel contesto delle opere di Marsilio Ficino: redazione e struttura	12
1.1.1.	<i>Marsilii Ficini Florentini Epistolarum familiarium libri:</i> inautenticità vs autenticità	14
1.1.2.	L'epistolario come opera filosofica: alcune osservazioni filologiche	26
1.2.	La lettera come trattato: il caso del II libro	36
1.2.1.	<i>Gli Opuscula theologica</i>	37
1.2.1.1.	<i>Quaestiones quinque de mente</i>	39
1.2.1.2.	<i>Super sensum est intellectus</i>	46
1.2.1.3.	<i>Elementa moventur mobiliter</i>	50
1.2.1.4.	<i>Forma corporea dividitur et movetur ab alio</i>	52
1.2.1.5.	<i>Compendium Platonicae theologiae</i>	53
1.2.1.6.	<i>De raptu Pauli</i>	57
1.2.1.7.	<i>Argumentum in Platoniceam theologiam</i>	64
1.2.1.8.	<i>Qualis est amor, talis amicitia</i>	69
1.2.1.9.	<i>Quid sit lumen</i>	71
1.2.2.	Il trattato breve come forma letteraria privilegiata	73
1.3.	Conoscenza e vita: una possibile chiave di lettura dell'opera	84

CAPITOLO II

Homo est animus: l'essere umano tra miseria e deificatio

2.1.	Antropologia e psicologia: le lettere «al genere umano»	94
2.1.1.	<i>Cognitio et reverentia sui ipsius omnium optima</i>	100

2.1.2.	<i>Omnia mundi bona illi mala sunt qui immundus vivit in mundo</i>	113
2.1.3.	<i>Nihil turpius illo, apud quem praeter animum pulchra sunt omnia</i>	124
2.1.4.	<i>Ut sortem in melius mutes, animae figuram in melius muta</i>	127
2.1.5.	<i>Frustra nimium in rebus his, quae sibimet nequaquam sufficiunt, nostram sufficientiam affectamus</i>	134
2.2.	Natura dell'anima e forme di conoscenza: un confronto con la <i>Theologia Platonica de immortalitate animorum</i>	138
2.3.	La disputa sull'intelletto e la volontà	175

CAPITOLO III

Exhortatio ad amicos: la conoscenza come realizzazione dell'uomo

3.1.	Le facoltà 'intermedie' della conoscenza: <i>phantasia</i> e <i>imaginatio</i>	204
3.2.	Conoscenza delle cose finite e conoscenza di Dio: <i>ratio</i> e <i>intellectus</i>	256
3.3.	Al di là della conoscenza: furore divino, <i>vacatio animae</i> , profezia	299

CONCLUSIONE		355
--------------------	--	-----

APPENDICE

NOTA ALLA TRADUZIONE		362
-----------------------------	--	-----

1)	<i>Dialogus inter Deum et animam theologicus</i>	366
2)	<i>Seria ad Iohannem: anima post mortem corporis intelligit et multo clarius quam in corpore</i>	374
3)	<i>Anime natura et officium. Laus historiae</i>	380
4)	<i>Cognitio et reverentia sui ipsius omnium optima</i>	384
5)	<i>Omnia mundi bona illi mala sunt qui immundus vivit in mundo</i>	388
6)	<i>Nihil turpius illo, apud quem praeter animum pulchra sunt omnia</i>	392
7)	<i>Ut sortem in melius mutes, animae figuram in melius muta</i>	396
8)	<i>Frustra nimium in rebus his, quae sibimet nequaquam sufficiunt, nostram sufficientiam affectamus</i>	398
9)	<i>De humanitate</i>	400

10) <i>Stultitia et miseria hominum</i>	402
11) <i>Nullus incontinens potest sapiens esse</i>	406
12) <i>Quid est felicitas, quod habet gradus, quod est eterna</i>	412
13) <i>Consolatio in alicuius obitu</i>	428
BIBLIOGRAFIA	430

INTRODUZIONE

Eugenio Garin, nel delineare la figura del filosofo rinascimentale nel contesto di quell'ampia rassegna di tipi umani a cui è dedicato il volume collettaneo *L'uomo del Rinascimento*, notava dapprima che «la nuova filosofia tendeva ormai a produrre un tipo diverso di opere, dirette a un *altro* pubblico: leggibili, brevi e gradevoli, largamente accessibili», per poi fare esplicito riferimento alla produzione epistolare. Egli continuava, infatti, in una pagina non priva di enfatiche valutazioni storiche discutibili, scrivendo: «i nuovi filosofi fanno ormai circolare sempre più spesso le loro idee, non in fastidiosi e incomprensibili corsi di lezioni, per gran parte copiati uno dall'altro, ma in epistole, in genere eleganti, talora già nel Quattrocento in volgare»¹. Lo storico della filosofia mostrava, poi, il medesimo entusiasmo quando, nella prefazione ai testi di Marsilio Ficino (1433-1499) pubblicati nell'antologia intitolata *Prosatori latini del Quattrocento*, notava la natura composita del suo epistolario, al cui interno sono raccolti scritti di varia natura, molti dei quali ancora inesplorati².

L'*Epistolarium* ficiniano in dodici volumi, che nell'edizione a stampa degli *Opera omnia* apparsa a Basilea per i tipi di Henricus Petrus nel 1561 (e in ristampa nel 1576) occupa le pagine 607-964 del primo volume³, è forse la più autentica testimonianza dell'intera vicenda speculativa del Canonico fiorentino: esso, raccogliendo circa seicento lettere redatte nell'arco temporale che va dal 1457 al dicembre 1494 (alla vigilia della pubblicazione dell'*editio princeps* a Venezia l'anno seguente), consente di seguire da vicino l'evoluzione del pensiero ficiniano. La sua lettura, infatti, permette non solo di rilevare tutto il travaglio interiore sotteso all'elaborazione del «ritorno di Platone» (difficilmente apprezzabile nelle opere maggiori) ma anche di conoscere le situazioni contingenti in cui hanno avuto origine quei problemi affrontati tanto nella *Theologia Platonica* quanto nei *Commentaria in Platonem*, tanto nel *De christiana religione* come nei *De vita libri tres*. Per meglio dire,

¹ E. GARIN, *Il filosofo e il mago*, in *L'uomo del Rinascimento*, a c. di E. GARIN, Roma-Bari 1988, [pp. 169-202], p. 189.

² Cfr. *infra*, cap. I, par. 1.2.

³ MARSILIO FICINO, *Epistolarum libri XII*, in ID., *Opera quae hactenus extitere et quae in lucem nunc primum prodire omnia*, ex officina Henricpetrina, Basileae 1576, rist. anast. con lettera di P. O. KRISTELLER e premessa di M. SANCIPRIANO, 2 voll., Torino 1962, I, pp. 607-964.

la lettura della silloge ha il grande pregio di mostrare l'altro volto del filosofo fiorentino, più spesso conosciuto per i suoi trattati, il quale esalta se stesso nella *brevitas scribendi* poiché «loqui superflua philologi est potius quam philosophi»⁴.

Tuttavia, l'*Epistolario* è un'opera in sé compiuta in quanto risponde al profondo desiderio di divulgare una ben precisa immagine dell'uomo e, più in generale, del significato stesso della filosofia, perseguita già precocemente dal suo autore facendo circolare diverse raccolte manoscritte, curandone, poi, personalmente alcuni volgarizzamenti nonché, infine, seguendo direttamente le fasi di realizzazione della prima edizione a stampa. Il Canonico fiorentino, infatti, affida alle sue lettere il non facile compito di mostrare l'opportunità e l'urgenza di quella trasformazione dell'essere umano che egli riteneva come massima aspirazione del rinnovamento generale dei saperi affidatogli dalla provvidenza divina, offrendo peraltro puntuali indicazioni sulla sua realizzazione. Egli, da buon "medico delle anime", rileva con lucidità i sintomi di quella malattia che affligge l'uomo della seconda metà del Quattrocento lamentandone la stupidità e la miseria: questi cerca falsi beni nei piaceri del denaro e dei sensi come nella ricerca di onore e potere dimenticando la sua vera natura, l'anima.

Il richiamo al ritorno a se stessi percorre in maniera trasversale l'intera silloge, all'interno della quale brevi trattati si alternano a lettere di presentazione delle sue opere, esortazioni a personaggi politici ad eleganti conversazioni con uomini di lettere, epistole amatorie a serie esposizioni filosofiche. Si ricava l'immagine di un pensiero che nasce dalle contingenze della vita, tanto dalle occasioni conviviali quanto dai grandi sconvolgimenti socio-politici: le epistole traggono ispirazione, ad esempio, dai festeggiamenti in onore di Platone come dalla Congiura dei Pazzi, dalla solitudine del ritiro nella villa di Careggi come dalle letture pubbliche, dal racconto della guarigione prodigiosa da una malattia come dalla morte di Lorenzo il Magnifico. È molto interessante notare come Ficino non nasconda le proprie emozioni, condividendo spesso con i suoi interlocutori tanto dubbi e ripensamenti quanto entusiasmi e gioie derivanti dalla sua fervida attività intellettuale di traduttore e commentatore. Egli fa riferimento non soltanto alle sue opere già pubblicate, riprendendone e discutendone in maniera sintetica alcuni contenuti, ma fornisce anche preziose informazioni sullo stato dei suoi lavori non ancora ultimati, per non parlare di quel materiale che avrebbe lasciato

⁴ Cfr. *infra*, cap. I, nota 228.

inedito. Eppure, ciò che accomuna questi scritti pur nella loro eterogeneità è l'ammirevole capacità di coniugare i due piani della speculazione: la motivazione personale e l'universalità del sapere filosofico. Per meglio dire, anche in quelle non rare pagine in cui si rivolge ad un amico per ragioni accidentali (ad esempio nella circostanza festosa del conferimento di un'importante carica o nel compianto per un evento infausto), Ficino sembra scrivere ad una più ampia schiera di lettori: la sua massima aspirazione, concretizzatasi espressamente nelle epistole dedicate «al genere umano», di comunicare al più grande numero possibile di uomini, è rinvenibile anche in quei luoghi in cui essa si mostra apparentemente assente.

La fiducia nelle potenzialità dell'uomo si associa ad una richiesta di conoscenza della propria natura finalizzata al conseguimento del sommo Bene, un cammino percorribile da tutti gli uomini e non un privilegio di pochi eletti. Nelle sue lettere, il filosofo fiorentino propone un'immagine luminosa del sapere che deve essere necessariamente “partecipato” e condiviso: la conoscenza di sé è insieme trasformazione del sé e degli altri, acquisizione della consapevolezza di essere tutti membra di un medesimo organismo, o meglio, *unus homo* «sub una idea et in eadem specie»⁵. Inoltre, in questa dimensione si mostra altresì l'afflato religioso del Canonico il quale, affidando all'*Epistolario* anche la testimonianza della sua attività predicatrice, vede nella *charitas* la virtù primaria della relazione con i simili e con Dio.

D'altra parte, è interessante seguire le molteplici esigenze di dialogo tra il cristianesimo e il platonismo, in quanto «*philosophia et religio germanae sunt*»: pertanto, solo per fare un esempio, alcuni titoli come *Quod pia sit Platonica disciplina*, *Confirmatio Christianorum per Socratica*, *Concordia Mosis et Platonis* delineano sicuramente un percorso di lettura dell'opera che è al contempo la ricostruzione di una “forte” proposta ermeneutica. Questa ruota intorno allo studio dell'anima in quanto dimensione ontologicamente fondativa dell'essere umano: anche in questo caso, basterebbe sfogliare l'indice dell'opera per imbattersi frequentemente in titoli che rimandano più o meno esplicitamente al tema e formulare un altro suggerimento interpretativo. Eppure, è proprio nella commistione di istanze diverse il grande pregio di quest'opera, certamente unica all'interno della produzione letteraria ficiniana, ma che va letta e commentata sia autonomamente sia alla luce dei più recenti risultati a cui è

⁵ Cfr. *infra*, cap. II, nota 1.

pervenuta la letteratura critica: da più di un ventennio, infatti, si è registrata una copiosa crescita di interesse da parte degli studiosi nei confronti della filosofia ficiniana, che ha aggiornato le fondamentali ricerche di Eugenio Garin, Paul Oskar Kristeller, Raymond Marcel e Cesare Vasoli.

I “percorsi conoscitivi” che vengono delineati nelle pagine seguenti potrebbero apparire, dunque, soltanto alcuni tra i molteplici itinerari ermeneutici possibili tra le lettere; tuttavia, in essi si rende evidente un’esigenza onnipervasiva esibita dal pensiero ficiniano che esula dalle scelte dello studioso. Nelle lettere, per meglio dire, il tema della conoscenza è affrontato a più livelli: il discorso prettamente gnoseologico (a cui sono dedicati soprattutto i trattati in forma epistolare come gli *Opuscula theologica*) si alterna ad un piano, per così dire, “meta-conoscitivo” che raccoglie i risultati teoretici della speculazione in vista del perfezionamento dell’uomo. Pertanto, al di là della trattazione più specificamente dedicata alle singole facoltà, ai loro oggetti e alle rispettive operazioni, anche il discorso sulla *voluntas* rientra a pieno titolo nella trattazione sulla conoscenza, alla cui base – come si vedrà – vi è certamente l’idea dell’anima, della quale viene studiata la natura soprattutto in relazione alla *Theologia platonica de immortalitate animorum*.

L’*Epistolario* consente, dunque, grazie alla sua peculiare composizione di proporre una nuova lettura del pensiero ficiniano, certamente poco “sistematico” per un duplice ordine di ragioni: se, da un lato, ciò è determinato dalla circostanza dello scambio epistolare, dall’altro, è invece la necessaria frammentarietà e gradualità della ricerca della *veritas* derivante dalla natura umana, rappresentata dalle frequenti figure mitologiche di Prometeo, Tantalo e Sisifo, a rendere impossibile il sistema. Questo non vuol dire certamente smentire la lettura presentata dal Kristeller nella sua fondamentale monografia, ma dare il giusto rilievo ad un aspetto meno conosciuto del pensiero rinascimentale: nell’*Epistolario*, infatti, emergono luci e ombre di un’epoca che ha voluto giustamente rivoluzionare l’idea dell’uomo guardando all’antichità ma che è la degna erede di più di un millennio di filosofia cristiana. Probabilmente, la maggiore difficoltà dell’interprete sta proprio nel non facile lavoro di ricostruzione delle fonti ficiniane, sempre lette attraverso quel prisma esegetico della storia del pensiero che prende i nomi di *pia philosophia*, *prisca theologia* e *docta religio*. Per mezzo di queste categorie, dunque, il monito delfico «Conosci te stesso» è inserito facilmente nel contesto della ricognizione del destino escatologico dell’anima umana di cui vengono al

contempo narrate sia le vicissitudini nel tempo sia l'intimo legame con Dio, in conformità alla sua natura di Giano bifronte.

I concetti di *miseria hominis* e *deificatio*, poi, non denotano l'opposizione tra due stati differenti dell'umano in senso assoluto, così come entrambi non significano il punto di partenza e quello d'arrivo, per così dire, del progresso individuale di ciascun uomo; essi rappresentano, invece, le due dimensioni tra cui quest'ultimo è sempre in bilico: il costante pericolo di «degenerare nei bruti», per usare la celebre espressione pichiana, e la suprema possibilità di elevarsi al divino. Essi delineano, insomma, l'intero campo di scelta dell'essere umano nell'esercizio della sua autonomia e libertà. Ciononostante, è espressa con estrema chiarezza la condanna dell'oblio di sé che consiste nell'allontanamento dalla fonte della propria felicità e salvezza: la partecipazione intima alla dimensione divina.

Le lettere di Marsilio Ficino, pertanto, sono certamente una preziosa testimonianza di un'epoca ma, confermando le intenzioni universalistiche dell'autore, riescono ad esprimere contenuti che il lettore moderno può non soltanto facilmente comprendere ma nei quali può soprattutto rispecchiarsi. Se è vero che proprio nelle epistole il filosofo esprime il suo più originale pensiero, esso si configura – senza la pretesa di coniare facili etichette storiografiche – come un Umanesimo del dialogo: seppur leggiamo soltanto in rare occasioni le risposte degli interlocutori, assistendo quindi all'autentico scambio epistolare, è possibile nondimeno scorgerne l'attuazione nei frequenti richiami alle opinioni altrui da parte del Canonico. Recuperando l'autentica matrice socratica del pensiero, esso è sempre intrinsecamente dialogico in quanto frutto della “conversazione civile”⁶; inoltre, anche nella sua dimensione solitaria e contemplativa è sempre esente dalla deriva solipsistica: l'invito ad elevarsi «in altam mentis speculam» non è un rifiuto del consorzio umano per rifugiarsi nella torre d'avorio dell'intelletto ma, viceversa, l'accesso a quella dimensione in cui tutti possano partecipare in maniera più autentica della medesima essenza.

Non resta, dunque, che procedere allo studio delle lettere di cui viene fornita anche una sintetica antologia in Appendice, nella speranza che possa consentire al lettore non soltanto di accedere con facilità agli scritti più significativi oggetto di analisi ma soprattutto di “familiarizzare” con questa maniera speciale di fare filosofia.

⁶ Per un approfondimento del tema nell'età matura del Rinascimento, rimando a N. PANICHI, *La virtù eloquente: la «civil conversazione» nel Rinascimento*, Urbino 1994.

CAPITOLO I

Laus brevitatis: fare filosofia in forma epistolare

1.1. *L'Epistolario nel contesto delle opere di Marsilio Ficino: redazione e struttura*

Nel saggio introduttivo all'edizione critica del primo libro dell'*Epistolario* ficiniano, Sebastiano Gentile scriveva che le lettere di Marsilio Ficino costituiscono lo «specchio più fedele» della sua storia intellettuale poiché «il meno impegnativo genere epistolare permetteva al filosofo di affrontare più a cuor leggero temi difficilmente trattabili in scritti di maggiore organicità»¹. La raccolta delle epistole, inoltre, si presenta come un'opera originale sia nel contesto delle pubblicazioni dell'autore sia nel quadro più ampio della letteratura epistolare umanistica. Le lettere di Ficino – osserva Gentile – costituiscono, infatti, il primo esempio di epistole “filosofiche” del Quattrocento, e sono tali anche quando non sembrano trattare problemi di filosofia². In molti casi, anche le epistole consolatorie o amatorie, che il Kristeller considerava in parte “umanistiche” e risalenti (almeno nella forma) all'*ars dictaminis* medievale³, rientrano a pieno titolo nel progetto fondamentale del Ficino: la diffusione capillare della rinnovata filosofia platonica.

La lettura dei dodici volumi dell'*Epistolario* consente allo studioso di osservare le fasi della realizzazione di quello che, con una felice espressione, è stato definito il «ritorno di Platone»⁴. Le lettere sono la più fervida testimonianza della circolazione

¹ Cfr. S. GENTILE, *Le «epistole» e l'opera del Ficino*, in MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, a c. di S. GENTILE, Firenze 1990, p. LXIV.

² *Ibid.*, p. XIII.

³ P. O. KRISTELLER, *Marsilio Ficino and His Work After Five Hundred Years*, Firenze 1987, p. 4. Per una generale illustrazione dell'epistolografia medievale, rimando a J. J. MURPHY, *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*, Berkeley-Los Angeles 1974, pp. 194-268, tr. it. *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da S. Agostino al Rinascimento*, Napoli 1983, pp. 223-304.

⁴ Cfr. E. GARIN, *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a c. di G. C. GARFAGNINI, 2 voll., Firenze 1986, I, pp. 3-13; per un'introduzione alla

delle idee ficiniane dapprima all'interno delle mura dell'Accademia⁵, poi in altri centri culturali italiani (in particolare Venezia, Roma e Napoli) fino a diventare il tema privilegiato della corrispondenza colta in seno a quella "rete europea" che il Ficino seppe costruire intorno a sé⁶. Esse, poi, presentano costanti riferimenti, di vario genere, alle altre opere del filosofo; tuttavia, al di là delle citazioni (più o meno fedeli) di passi tratti dai commenti o dagli scritti originali e degli stessi trattati esplicativi in forma epistolare (di cui ci occuperemo nel secondo paragrafo), decisamente più interessanti sono i luoghi in cui si assiste alla prima formulazione di idee che il filosofo avrebbe elaborato in maniera più approfondita in altri lavori o che avrebbe lasciato semplicemente in forma di abbozzo⁷.

Poiché l'epistolario ficiniano, a differenza di altri carteggi umanistici come quello di Giovanni Pico⁸, risponde alla volontà dell'autore di diffondere il contenuto delle lettere private, in un primo momento, indirizzando la stessa epistola a più destinatari (oppure dedicandola spesso «al genere umano»), e poi successivamente organizzando le missive in vista della pubblicazione⁹, esso costituisce un originale strumento di conoscenza del pensiero del Canonico fiorentino. Senza tacere le difficoltà che il genere epistolare presenta allo studioso il quale, come scrive Francesco Borghesi,

rinascita del platonismo, si veda M. DE GANDILLAC, *La renaissance du platonisme selon Marsile Ficin*, in *Platonisme et néoplatonisme. Antiquité et temps modernes*, Actes du 1^{er} colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer du 27 au 30 septembre 1990, Paris 1991, pp. 83-89.

⁵ Sulla *vexata quaestio* riguardante la vera natura dell'Accademia ficiniana, intorno alla quale è apparsa negli ultimi anni un'abbondante bibliografia, cfr. almeno A. M. FIELD, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton 1988; J. HANKINS, *Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 53 (1990), pp. 144-162; ID., *The Myth of the Platonic Academy of Florence*, «Renaissance Quarterly» 44, 3 (1991), pp. 429-475; C. PONCET, *Ficino's little Academy of Careggi*, in «Bruniana & Campanelliana», XIX (2013), 1, pp. 67-76.

⁶ Cfr. C. VASOLI, *Marsilio Ficino: un nuovo tipo di filosofo e la sua 'rete europea'*, «Verbum. Analecta neolatina», I (1999), 1, pp. 98-108.

⁷ Cfr. S. GENTILE, *Introduzione*, in MARSILIO FICINO, *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino, tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci senese*, appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, in Vinegia 1546-1548, rist. anast. a c. di S. GENTILE, 2 voll., Roma 2001, I, [pp. VII-XXIX], p. XI.

⁸ Cfr. F. BORGHESI, *Per la pubblicazione delle lettere di Giovanni Pico della Mirandola*, in «Rinascimento», XLIII (2004), pp. 559-560.

⁹ Cfr. S. GENTILE, *L'epistolario ficiniano: criteri e problemi di edizione*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, cit., I, pp. 229-238.

è costretto «in via preliminare a ridefinire continuamente l'oggetto del proprio interesse»¹⁰ ritengo, tuttavia, che le lettere di Ficino consentano di illuminare alcuni punti oscuri della sua filosofia. In particolar modo, la possibilità di “contestualizzare” le sue idee, ad esempio mettendole in relazione alle letture o alle traduzioni che egli stava realizzando in un determinato periodo della sua vita, consente di fare luce sul suo complesso uso delle fonti. Ancora più interessante è, però, lo studio dei trattatelli che attraversano l'intera opera, a partire da quelli contenuti nel primo volume, risalenti agli anni in cui Ficino poteva attingere esclusivamente alle fonti latine perché non conosceva il greco¹¹ fino agli scritti più tardi, testimoni della traduzione di Plotino, Porfirio, Psello, Prisciano di Lidia, Giamblico e Sinesio che seguì alla pubblicazione degli scritti ermetici e dei dialoghi di Platone.

Prima di passare ad una più approfondita trattazione delle questioni speculative presentate dalle epistole, è opportuno affrontare alcune problematiche di ordine storico, da una parte, e filologico, dall'altra. Attraverso un accurato esame della letteratura critica, supportato dal costante riferimento al testo, si proverà a semplificare alcune difficoltà che l'*Epistolario* manifesta al lettore moderno.

1.1.1. Marsilii Ficini Florentini Epistolarum familiarium libri: *inautenticità vs autenticità*

È noto agli studiosi che il primo biografo del Ficino, Giovanni Corsi, nella sua *Vita Marsilii Ficini* (1506) sostiene chiaramente l'inautenticità dell'epistolario, scrivendo al capitolo XIII dell'opera:

Circumferuntur preterea *XII Epistolarum volumina* adulterinis Marsilii titulis ad amicos quamplures falso inscripta, quae praeter admodum pauca, pluribus sparsa locis, ad speculatricem Philosophiam pertinentia, videlicet *de Quinque clavibus in platoniam theologiam* et in eadem compendium, *de Raptu Pauli ad tertium*

¹⁰ F. BORGHESI, *Tracce e congetture per un percorso nel genere epistolare: premessa a una recensio del carteggio pichiano*, in «Schede umanistiche», 2 (2000), [pp. 33-98], p. 34.

¹¹ Cfr. S. GENTILE, *In margine all'epistola «De divino furore» di Marsilio Ficino*, in «Rinascimento», XXIII (1983), pp. 33-77.

caelum, de Lumine, de Stella Magorum atque alia huiusmodi nonnulla, summa doctrina et artificio conscripta. Reliqua omnia Ficino ex fratre nepoti adscribenda sunt¹².

Il Corsi, del quale non sappiamo se abbia mai conosciuto Marsilio e che scrive la biografia a sette anni dalla morte del filosofo¹³, dunque, afferma che, escludendo i pochi trattati rigorosamente filosofici da lui citati, le lettere sono apocrife. Non è questo il luogo per ripercorrere tutte le prove a favore dell'autenticità delle stesse formulate da Della Torre nella sua monumentale *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze* ma, ciononostante, bisogna considerare anzitutto diverse pagine di questo scritto per poter meglio affrontare alcune questioni evidenziate dai critici più recenti.

Dopo aver smentito le discutibili tesi a favore del Corsi espresse dagli storici di metà Ottocento, il Della Torre proponeva una persuasiva storia della redazione dell'epistolario, in alcuni punti ancora valida¹⁴, tramite l'analisi del contenuto di alcune lettere. Tuttavia, l'aspetto più interessante della sua ricerca è la scelta di utilizzare l'*Epistolario* stesso come fonte primaria: l'accurata analisi di questo scritto era finalizzata alla ricostruzione delle vicende storiche dell'Accademia Platonica¹⁵. Proprio per tale motivo, infatti, un'epistola al Poliziano contenuta nel primo libro, intitolata *Laus brevitatis*¹⁶, diventa per lo studioso un documento storico fondamentale. Tuttavia,

¹² GIOVANNI CORSI, *Vita Marsilii Ficini*, in R. MARCEL, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris 1958, [pp. 680-689], p. 685 (Appendice I). A tal proposito, si vedano anche le osservazioni di R. MARCEL, *Marsile Ficin (1433-1499)*, cit., pp. 24-26.

¹³ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Per la biografia di Marsilio Ficino*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, I, Roma 1956, [pp. 191-211], pp. 192-193.

¹⁴ Cfr. S. GENTILE, *Un codice Magliabechiano delle Epistole di Marsilio Ficino*, in «Interpres. Rivista di studi quattrocenteschi», III (1980), [pp. 80-157], p. 83.

¹⁵ Cfr. A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze 1902 (rist. anast., Torino 1968), p. 41: «Prima però di passare alla trattazione del nostro argomento, bisogna che ci fermiamo alquanto a dire qualche cosa della principale delle fonti che ci serviranno a svolgerlo, anzi dell'unica, che veramente possa dirsi tale, – perché nel nostro caso le fonti si riducono pur troppo quasi sempre a semplici accenni, il cui valore sarà discusso a tempo e luogo opportuno – ossia dell'epistolario ficiniano [...]».

¹⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 39. D'ora in avanti si citeranno i primi due libri dell'*Epistolario* nell'edizione critica curata da Sebastiano Gentile (Firenze 1990, 2010), mentre, per i volumi rimanenti si farà riferimento all'edizione degli *Opera omnia* pubblicata

la lettera si offre almeno a due interpretazioni diverse che ritengo opportuno citare come esempio delle difficoltà ermeneutiche che l'epistolario presenta.

Nello scritto in questione Ficino lamenta la circolazione a suo nome di lettere false, diffuse da parte di non meglio identificati *detractores*; esse, infatti, sono ben lontane dalla dottrina platonica celebrata da sempre dal filosofo:

Circumferuntur, ut ais, epistole quedam meo nomine quasi Aristippice et quadam ex parte Lucretiane potius quam Platonicæ. Si mee sunt, Angele, non sunt tales; si tales sunt, non mee ille quidem, sed a detractoribus meis conficte. Ego enim a teneris annis divinum Platonem (quod nullus ignorat) sectatus sum¹⁷.

Il passo, secondo il Della Torre, costituisce la prova concreta della pubblicità alla quale il Ficino sottopose le sue epistole anche negli anni in cui non aveva ancora maturato la volontà di raccoglierle sistematicamente in vista della pubblicazione. Le indicazioni seguenti del filosofo, vere e proprie “istruzioni” per distinguere le lettere autentiche da quelle contraffatte, poi, mostrerebbero come alla fonte del carteggio vi siano costanti motivazioni filosofiche:

Sed facile hoc signo scripta nostra discernes ab alienis: in epistolis meis sententia quedam semper pro ingenii viribus aut moralis aut naturalis est aut theologica¹⁸.

Queste affermazioni sono state accolte in maniera decisamente diversa dal Kristeller: egli, infatti, legge tra le righe della lettera al Poliziano la malcelata intenzione di fuggire

nel 1576 a Basilea. Quest'ultima, seppur non priva di errori – come già notava Mario Sancieriano sul finire degli anni '50 del secolo scorso – ha ricevuto diverse ristampe anastatiche in tempi recenti: MARSILIO FICINO, *Opera quae hactenus extitere et quae in lucem nunc primum prodire omnia* (nel seguito *Opera omnia*), ex officina Henricpetrina, Basileae 1576, cit., rist. anast. Torino 1959, 1962 e 1983; *Marsilii Ficini Opera*, réimpression suivie et préfacée par S. TOUSSAINT, Paris 2000, ed è, pertanto, facilmente consultabile. Talvolta, dunque, si è reso necessario apportare alcune modifiche al testo, anche in virtù della *comparatio* con l'*editio princeps* dell'*Epistolario* (*Epistole Marsilii Ficini Florentini*, facsimilé de l'édition de Venise, Matteo Capcasa, 1495, introduction de S. TOUSSAINT, Lucca 2011). Si è preferito, infine, mantenere i dittonghi, a differenza del testo critico stabilito dal Gentile, che viene sempre citato in maniera fedele, e adeguare la punteggiatura.

¹⁷ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 39.

¹⁸ *Ibid.*

ogni sospetto sulla paternità di quegli scritti dal carattere epicureo-lucreziano che il Ficino, come è noto, produsse negli anni della giovinezza¹⁹. Il filosofo, insomma, non avrebbe concesso al lettore un *discrimen* per riconoscere le sue missive da quelle contraffatte ma avrebbe tentato di misconoscere alcune opere giovanili²⁰.

Difficoltà interpretative affini si presentano, poi, nell'analisi degli scambi epistolari intrattenuti dal Ficino con i protagonisti della vita politica nella seconda metà del 1400. A tal proposito, vanno considerati, seppure nella loro eterogeneità, almeno i seguenti aspetti: la vera natura del patronato dei Medici, le relazioni con personaggi più o meno coinvolti nella congiura dei Pazzi, le relazioni diplomatiche con Venezia e la curia romana e, infine, con la corte ungherese di Mattia Corvino²¹.

È ormai certo che i rapporti tra Ficino e i Medici furono più complessi di quanto la storiografia pensava almeno fino agli anni '80 del secolo scorso. A partire dagli studi condotti da Riccardo Fubini, infatti, è emerso che la tutela esercitata sul filosofo dalla famiglia de' Medici fu caratterizzata da luci e ombre²². In particolar modo, con

¹⁹ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, Firenze 1937 (rist. anast., 1973), I, p. LXXXVIII: «Immo vero hoc loco veras quasdam Ficini epistolas ab eo in adolescentia conscriptas et postea suppressas intelligendas esse putō [...] potius quam aliorum in eius nomen confictas». Sull'influsso dell'epicureismo nel pensiero di Ficino, cfr. J. HANKINS, *Ficino's critique of Lucretius*, in *The Rebirth of Platonic Theology in Renaissance Italy*, Proceedings of a Conference in Honor of Michael J. B. Allen (Florence, 26-27 April 2007), ed. by J. HANKINS - F. MEROI, Firenze 2013, pp. 137-154; A. BROWN, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge-London 2010, pp. 16-41.

²⁰ Tale atteggiamento sarebbe coerente, dunque, con il racconto della distruzione del *commentariolum* a Lucrezio che più tardi Ficino avrebbe scritto a Martino Uranio, cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 933 (*Opiniones non temere divulgandae. Item Orphei carmina*): «Argonautica et hymnos Orphei et Homeri atque Proculi, Theologiamque Hesiodi, quae adolescens, (nescio quomodo) ad verbum mihi soli transtuli, quemadmodum tu nuper hospes apud me vidisti, edere nunquam placuit, ne forte lectores ad Priscum deorum daemonumque cultum iamdiu merito reprobatum, revocare viderer, quantum enim Pythagoricis quondam curae fuit ne divina in vulgus ederent, tanta mihi semper cura fuit, non divulgare prophana, adeo ut neque commentariolis in Lucretium meis, quae puer adhuc, (nescio quomodo) commentabar, deinde pepercerim, haec enim sicut et Plato tragoedias elegiasque suas, Vulcano dedi».

²¹ Per una trattazione completa delle relazioni politiche del Ficino, cfr. V. REES, *Ficino's Advice to Princes*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, ed. by M. J. B. ALLEN - V. REES - M. DAVIES, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 339-357.

²² Cfr. R. FUBINI, *Ficino e i Medici all'avvento di Lorenzo il Magnifico*, in «Rinascimento», XXIV (1984), pp. 3-52; ID., *Ancora su Ficino e i Medici*, in «Rinascimento», XXVII (1987), pp. 275-291.

l'avvento di Lorenzo il Magnifico cominciò ad incrinarsi gradualmente quel rapporto che, seppur idealizzato, Ficino aveva intrattenuto con Cosimo il Vecchio e (in parte) con Piero. Al di là delle valide ragioni offerte dalla duplice redazione del *Commentarium in Convivium*²³, anche l'andamento stesso dello scambio epistolare tra Marsilio e Lorenzo costituisce la testimonianza più cogente della crisi: dopo il carteggio degli anni 1473-1474, pochissime sono le lettere presenti nei libri centrali dell'opera, fino alla tiepida ripresa dei rapporti nel biennio 1490-1491 (libro X)²⁴.

In una lettera del 1473 a Niccolò Michelozzi (segretario del Magnifico), il filosofo tesseva le lodi del giovane Lorenzo nel quale vedeva riflesso lo splendore di Cosimo, quasi *redivivus* nel nipote:

Nemo magno Cosmo me familiarior fuit, nemo carior; cognovi in eo sene non humanam virtutem sed heroicam, agnosco nunc in isto adolescente penitus, agnosco totum illum senem: fenicem video in fenice, in radio lumen. Emicat iam ex Laurentio nostro foras Cosmianus splendor ille multis quotidie modis, lumen ad revelationem gentium Latinarum et Florentine reipublice gloriam²⁵.

Eppure, dietro all'esaltazione delle doti del giovane, si cela la speranza di poter ricostruire con Lorenzo lo speciale rapporto di patronato che si era realizzato con Cosimo. Questi, infatti, era diventato a tutti gli effetti un amico del Ficino come dimostra il reciproco scambio di benefici: Marsilio aveva ricambiato la donazione della villa di Careggi e della casa in Firenze con la sua traduzione di Platone²⁶. Il filosofo, tuttavia, non sarebbe riuscito a far maturare negli anni la relazione maestro-allievo che

²³ Cfr. S. GENTILE, *Per la storia del «Commentarium in Convivium» di Marsilio Ficino*, in «Rinascimento», XXI (1981), pp. 3-27.

²⁴ Cfr. ID., *Le «epistole» e l'opera del Ficino*, cit., pp. XLVI-LXII. Si colloca nel periodo della crisi anche la lettera autografa del Ficino a Lorenzo recentemente rinvenuta, cfr. E. OVERGAAUW - V. SANZOTTA, *Una lettera sconosciuta di Marsilio Ficino a Lorenzo de' Medici nella Sammlung Darmstaedter della Staatsbibliothek zu Berlin*, in «Interpres. Rivista di studi quattrocenteschi», XXIX (2010), pp. 171-182.

²⁵ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 55-56.

²⁶ Cfr. M. M. BULLARD, *Marsilio Ficino and the Medici. The Inner Dimension of Patronage*, in *Christianity and the Renaissance: Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, ed. by T. VERDON - J. HENDERSON, New York 1990, pp. 467-492, in partic. pp. 475-478.

in alcuni casi, come si vedrà, divenne conflittuale anche sul piano speculativo. Il suo sogno di ripetere con Lorenzo l'esperienza giovanile con Cosimo non vide mai la luce.

Nonostante la protezione dei Medici, inoltre, Ficino aveva beneficiato anche della contemporanea amicizia con alcuni esponenti della famiglia Valori per la pubblicazione delle sue opere, di cui sono testimoni le diverse epistole scritte inizialmente a Filippo e poi al fratello Niccolò²⁷. In particolare, nel proemio all'ottavo libro dell'*Epistolario*, il filosofo esaltava il ruolo fondamentale rivestito dalla famiglia Valori (insieme ai Medici) nella rinascita di Platone²⁸, mentre, nella dedica del decimo e undicesimo volume esprimeva la sua gratitudine nei confronti di Niccolò in qualità di «*observator Platonicae sapientiae diligens, et studiorum meorum diuturne servator*»²⁹. Inoltre, proprio per il tramite di Filippo Valori, il filosofo avrebbe stretto rapporti diplomatici e culturali con Mattia Corvino, re di Ungheria: egli, infatti, provvide prima alla stesura di lettere di dedica dei manoscritti ficiniani per poi recarsi a Buda per consegnare personalmente il *De vita coelitus comparanda* al re³⁰. Da quel momento, sarebbe nato un intenso scambio epistolare con alcuni “amici” ungheresi, favorito anche dal trasferimento di Francesco Bandini, *conphilosophus* del Ficino, alla corte di Mattia³¹.

Particolarmente interessante è, invece, l'analisi della corrispondenza di Ficino con alcuni personaggi veneziani, innanzitutto Bernardo Bembo, per due volte

²⁷ Cfr. M. JURDJEVIC, *Marsilio Ficino and the Valori Family*, in ID., *Guardians of Republicanism. The Valori Family in the Florentine Renaissance*, New York 2007, pp. 46-62.

²⁸ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 864: «*Opportune admodum quorum [scil. librorum meorum] vitae iamdiu aspirat domus Medica, aspirat simul et Valoria domus. Quippe cum et hae familiae prorsus idem ubique velint, et opem medicam mox valetudinis prosperae Valor ipse sequatur. Aspiret semper utriusque familiae felicitati Deus omnipotens et concordiam hanc servet antiquam*».

²⁹ *Ibid.*, p. 904.

³⁰ Cfr. S. GENTILE, *Marsilio Ficino e l'Ungheria di Mattia Corvino*, in *Italia e Ungheria all'epoca dell'Umanesimo corviniano*, a c. di S. GRACIOTTI - C. VASOLI, Firenze 1994, pp. 89-110; M. JURDJEVIC, *Marsilio Ficino and the Valori Family*, cit., p. 49.

³¹ Cfr. V. REES, *Ad vitam felicitatemque: Marsilio Ficino to his friends in Hungary*, in «*Verbum. Analecta neolatina*», I (1999), 1, pp. 70-85; G. HAJNÓCZI, *Un discepolo del Ficino a Buda. Francesco Bandini*, in *ibid.*, pp. 13-20.

ambasciatore della Repubblica di Venezia a Firenze³². In una “lettera di trasmissione” che accompagnava l’invio di una copia del *De christiana religione* ad Antonio Vinciguerra, raccolta nel quinto libro dell’opera (dedicato proprio all’ambasciatore veneziano), il filosofo scriveva scherzosamente dell’amicizia con il Bembo in questi termini:

Averroicus videtur esse Bernhardus quodammodo potius quam Plonicus, siquidem hic unus illam Averrois haeresim tacendo persuadet multo magis quam omnes Averroici disputando. Quippe dum mirabili quadam gratia et amore constante unam in pluribus conficit voluntatem, unum quoque, ut est apud Averroem, significare videtur in pluribus intellectum³³.

La stretta amicizia fondata sulla completa consonanza, tanto da trasformarsi in una vera e propria unità, tra le due volontà, ricordava soltanto metaforicamente la tanto condannata teoria dell’unità dell’intelletto averroista: l’unione realizzata dalla *voluntas*, in quanto espressione della libertà umana, è in opposizione alla presunta realizzazione della conoscenza del singolo nell’intelletto unico e separato.

Tra le *epistolae* “veneziane”, che rappresentano certamente un valido esempio della peculiare concezione ficiniana dell’amicizia, troviamo anche un’affascinante trattazione della natura di quest’ultima scritta ad Ermolao Barbaro. Il brano presenta la vera identità del rapporto tra gli amici, il quale è autentico soltanto se fondato sull’amore di Dio:

Denique, ut summatim dicam, solus ille vir verus legitimusque amator est appellandus, qui intelligit in omnibus bonis, quae passim sibi offeruntur et placent, nihil revera aliud sibi placere, quam divinum ipsum bonum, ex quo et per quod

³² Cfr. P. O. KRISTELLER, *Marsilio Ficino e Venezia*, in *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca*, vol. III, pt. 2: *Umanesimo e Rinascimento a Firenze e Venezia*, Firenze 1983, pp. 475-492, ora in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, IV, Roma 1996, pp. 245-263.

³³ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 803-804 (*Nihil magis vel necessarium vel volantium est quam amor*).

cuncta sunt bona, ideoque in iis omnibus ipsum amat, in ipso diligit omnia, ita ut neque ipsemet sibi sit dilectus, nisi in eo per quem hoc habet ut sit diligendus³⁴.

Molto affine alla lettera al Barbaro (al quale Ficino scrive anche in termini concordistici sulla rispettiva traduzione di Platone e Aristotele³⁵), è, poi, la terza epistola inviata il 20 giugno 1477 al cancelliere Marco Aurelio, in cui viene ribadito il necessario intervento di Dio nella nascita e nel permanere di un'amicizia nonostante le vicissitudini contingenti³⁶.

Mentre le lettere inviate a Venezia, come si è visto, sono intrise di temi filosofici, la corrispondenza con la curia romana, invece – come osservava il Kristeller – è più frequentemente incentrata su questioni pratiche e di natura politica³⁷. Essa diventa

³⁴ *Ibid.*, p. 778 (*Amicitia inter homines nisi afflante Deo conflari non potest*). Cfr. A. TARABOCHIA CANAVERO, *L'amicizia nell'epistolario di Marsilio Ficino*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», LXVII (1975), pp. 422-431.

³⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 869-870 (*Charitatis laus*): «Spero autem Deum, qui nobis mirabiliter coniunxit animos quandoque similiter oculos coniuncturum. Neque vero putare quemquam volumus Hermolaum atque Marsilium ob id forsitan minus vel esse vel fore coniunctos, quod alter quidem Aristoteli favere potius videatur, alter vero Platoni. Nam in eodem veritatis virtutisque cultu sumus unum. In quo Plato et Aristoteles non esse unum non potuerunt. Perge itaque latinissime et attice barbare, atque, ut coepisti, atticum Aristotelem a diuturna barbarie strenue vendica. Ego vero Platonem nostrum a lethea quadam oblivione vel somno pro viribus excito. Ita divinitus institutum est, ut mea tuaque opera Latini Platonem loquentem saltem et Aristotelem nunc primum audiant Latine loquentem». Cfr. P. O. KRISTELLER, *Marsilio Ficino e Venezia*, cit., p. 255.

³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 772 (*Quando divino afflante spiritu amor accenditur, semper amante altero redamat alter, saepe altero cogitante, idem cogitat alter*): «Quando coelesti quodam afflante spiritu mentibus nostris amor accenditur, semper amante altero alter redamat, saepe altero cogitante, alter idem similiter cogitat. Nam et coelestis author, cum tanquam communis cunctorum causa complectatur utrunque, mutuam amantium creat affectum et affectus amantis, qui per hominem a coelo dependens, tum in plana humanitas faciem, tum in coeli concava resistit, vicissim procreat Echo. Salve igitur amice coelestis, salve semper in authore nostrae benivolentiae Deo, neque terrarum spacia, Marce, neque ulla temporis intervalla nostrum hunc coelestem perpetuumque amorem vel orientem interrumpere vel ortum demorari potuisse videntur, quo minus amante altero mox divina quadam sorte amaverit alter, cogitante quoque atque scribente altero, alter eodem pene momento idem et cogitarit et scripserit». Cfr. M. T. LANERI, *Un corrispondente epistolare di Marsilio Ficino: l'umanista veneziano Marco Aurelio*, in «Sandalion», 29-30 (2006-2007), pp. 215-237.

³⁷ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Marsilio Ficino and the Roman Curia*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, IV, cit., pp. 265-280.

più intensa durante il papato di Sisto IV, nel difficile periodo che seguì alla congiura dei Pazzi (26 aprile 1478). Ma, prima dei tragici eventi, nel corso degli anni settanta del Quattrocento, il filosofo aveva intrattenuto assidui contatti proprio con alcune figure coinvolte direttamente nel complotto contro Lorenzo e Giuliano de' Medici. Marsilio avrebbe quindi provveduto tempestivamente a cancellare ogni prova che potesse compromettere in qualche maniera la sua libertà: la soppressione delle lettere a Francesco Salviati, al cardinale Raffaele Riario, a Iacopo di Poggio Bracciolini (insieme alla cancellazione dei passi in cui i primi due venivano semplicemente nominati) nonché il "camuffamento" delle epistole al Salviati che vennero finalmente indirizzate a Francesco Todeschini de' Piccolomini ne costituiscono la prova più tangibile³⁸.

Se già da questi dati è possibile ridimensionare l'inveterata immagine del filosofo immerso nei suoi studi nella campagna fiorentina, le lettere inviate al papa, da una parte, e quella a re Ferrante d'Aragona, dall'altra, testimoniano anche l'attiva partecipazione (seppure esclusivamente intellettuale) del Ficino alla vita politica; entrambi, infatti, erano impegnati nella guerra contro Firenze, scoppiata in seguito alla congiura³⁹. La lettera che apre il sesto volume dell'*Epistolario* è un'esortazione alla pace rivolta senza remore a Sisto IV: Ficino, probabilmente sicuro di essere guidato anche in questa occasione dalla provvidenza divina, richiama il papa alla sua funzione di pastore, ricordandogli che in quanto vicario di Cristo, la sua vittoria è nella pace e non nella guerra⁴⁰. Con tono più rispettoso, invece, gli si rivolge il giorno di Natale del 1478; dopo avergli raccontato di una nefasta profezia astrologica avvenuta esattamente

³⁸ Cfr. S. GENTILE, *Un codice Magliabechiano delle Epistole di Marsilio Ficino*, cit., pp. 141 sgg.; *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Catalogo della mostra di manoscritti, stampe e documenti (Biblioteca Medicea Laurenziana, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 17 maggio - 16 giugno 1984), a c. di S. GENTILE - S. NICCOLI - P. VITI, Firenze 1984, pp. 99-101. Sulla congiura dei Pazzi, cfr. J. M. NAJEMY, *A History of Florence 1200-1575*, Oxford 2006, pp. 352-361; L. MARTINES, *April Blood. Florence and the Plot against the Medici*, Oxford 2003.

³⁹ Cfr. J. M. NAJEMY, *A History of Florence 1200-1575*, cit., pp. 357 sgg.

⁴⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 808 (*Oratio Christiani gregis ad Pastorem Sixtum suadens ut ovibus suis dicat: Pax vobis*): «Memento esse te Christi mansuetissimi clementissimique Vicarium, obliviscere, (sicut solebas) iniuriarum, quarum memoria, nihil est aliud homini quam sui ipsius oblivio»; *ibid.*, p. 810: «Officium tuum est, (ut te non latet) cognoscere singula, ut ignoscas, purgare aegrotos, ut restituas sanitatem. Victoria tua non tam in bello, quam in pace consistit»; cfr. U. TRÖGER, *Marsilio Ficanos Selbstdarstellung. Untersuchungen zu seinem Epistolarium*, Berlin-Boston 2016, pp. 349-371.

un anno prima in seguito alla traslazione di alcune miracolose reliquie di San Pietro rinvenute a Volterra⁴¹, così scrive:

Sixtus sublimis Theologiae Phoenix, excelsas Palladis arces ante alios possidens, divinum ibi oraculum in singulis consulit, neque humano in rebus divinis administrandis, sed divino potius consilio nititur. [...] Sixtus noster insignis pietate, pater piorum parentum more, filios suos post minas obiurgationesque paternas blandius osculatur, propitio fovet sinu, almis ulnis amplectitur. Et quantum paulo ante falso maleficientia quadam insequi filios videbatur, tantum mox beneficentia revera prosequitur⁴².

Sisto, in quanto pastore di anime, dunque, vince l'inclinazione astrale negativa e diventa anche il baluardo della cristianità contro la minaccia dei Turchi.

Ritroviamo il tono adulatorio della seconda lettera al papa anche nell'originalissima epistola inviata, per il tramite del Cardinale Giovanni d'Aragona, a re Ferrante. Il filosofo, impiegando abilmente il diffuso tema propagandistico del *triumphus Alphonsi Regis Neapolitanorum*⁴³, riporta la "traduzione" in *linguam humanam* dell'*oraculum* a lui rivelato da re Alfonso. La profezia, vero e proprio compendio di metafisica ed escatologia (su cui torneremo nel corso del lavoro), dopo aver descritto l'essenza dell'anima e il suo destino dopo la morte, presenta un'*Admonitio moralis* evidentemente riferita alla situazione politica contingente:

Omnino autem finibus tuis contentus esto. Plura tibi admodum, crede mihi, maioraque dona sors dabit ultro quam lacessita. Quot enim violentia persequeris, totidem certe te fugient, atque quod absit, si quando poterunt, forte fugabunt. Quot

⁴¹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 813 (*Spiritus ubi vult spirat*), su cui si veda O. POMPEO FARACOVI, *Il cielo in noi. Astrologia e filosofia in Marsilio Ficino*, in ID., *Lo specchio alto. Astrologia e filosofia fra Medioevo e prima età moderna*, Pisa-Roma 2012, [pp. 53-69], p. 58.

⁴² MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 814. Cfr. V. REES, *Ficino's Advice to Princes*, cit., pp. 353-354 e U. TRÖGER, *Marsilio Ficinos Selbstdarstellung. Untersuchungen zu seinem Epistolarium*, cit., pp. 371-378.

⁴³ Cfr. M. SORANZO, *Reading Marsilio Ficino in Renaissance Italy. The case of Aragonese Naples*, in «Quaderni d'italianistica», XXXIII (2012), 1, [pp. 1-20], pp. 4-8. Sul tema del trionfo di Alfonso, cfr. A. IACONO, *Il trionfo di Alfonso d'Aragona tra memoria classica e propaganda di corte*, in «Rassegna Storica Salernitana», 51 (2009), pp. 9-57.

autem beneficentia prosequeris, totidem et sequentur libenter et obsequentur. Totiens bene vinces quotiens beneficio vinces. Tamdiu securissime dominaberis, quamdiu volentibus dominare. Facile, (quocunque placuerit) movebis omnes, si nusquam ipse moveberis. Summa, ut scis, prudentia aut nunquam aut certe coacta inquit cum fallacissima fortuna certamen. Ubi Mars saevit maxime, ibi fortuna et plurimum dominatur, et facillime fallit⁴⁴.

Ficino, dunque, grazie al suo grande talento retorico e indubbiamente sicuro dell'appoggio riservatogli dagli amici della curia romana, si fa portavoce delle istanze di libertà della città di Firenze; egli riesce a sfruttare sapientemente il genere letterario del *trionfo* affinché le sue richieste possano essere accolte.

Il dato più rilevante che emerge dai passi analizzati riguarda la grande disinvoltura, che rompe la formalità dei più comuni rapporti diplomatici, con cui il filosofo il quale (è opportuno ricordarlo) non si mosse mai dalla Toscana, riesce ad esprimere la sua posizione in merito alle questioni politiche più urgenti. Non può che destare meraviglia, allora, la lettura di un'epistola a Giovanni Cavalcanti, risalente molto verosimilmente a qualche mese prima degli eventi, intitolata *Quod philosophia non docet, imo vetat cum principibus vivere*. In essa Ficino esalta la libertà del filosofare, incompatibile con la servitù ai principi, come dimostra il tragico fallimento dei tentativi di collaborare con i reggenti da parte dei filosofi antichi. Anzi, la filosofia vieta di vivere con i principi:

In eo libro, quem hoc anno ad Bernardum Bembum Venetorum oratorem de laudibus Philosophiae composui, rationibus multis afferre conatus sum, Philosophiam cuncta docere. Unum hoc excipere debui, quod non docet nos vitam cum principibus agere. Nam si id vetat omnino, ut certe vetat, nullo modo docet. Vetat autem penitus ut mihi videtur, quandoquidem contraria iubet, nempe inveniendō veritatis amore tranquillitatem animi et libertatem vitae desiderat. Apud principes autem non veritas habitat, sed mendacia, simulationes, dissimulationes, obrektiones, adulationes. Non tranquillitas animi, sed cura, sollicitudo, invidia et omnis denique perturbatio. Non libertas omni charior auro, imo tam misera

⁴⁴ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 819 (*Oraculum Alfonsi regis ad regem Ferdinandum, inter illos primum angelica lingua pronunciatum, deinde vero in linguam humanam a Marsilio Ficino translatum*). Cfr. anche V. REES, *Ficino's Advice to Princes*, cit., p. 355.

servitus, ut neque subditis parcat unquam nec principibus, eiusque finis sit vel servitus vel ruina⁴⁵.

Consapevole della sua condizione nei confronti dei Medici, al termine dello scritto, in un passo che, però, sarebbe stato eliminato dall'edizione a stampa, il filosofo ammoniva il lettore della profonda diversità del patronato fiorentino rispetto alle situazioni politiche precedentemente riportate:

At si quis rerum nostrarum nescius hic nobis obiciat nostram hanc antiquam cum Medicibus consuetudinem, respondebo hos non principes proprie sed maius sanctiusque aliquid quam principes nominandos. Nam ob singulares virtutes suas ac ingentia merita digniores admodum sunt quam quaelibet nominum dignitates, et in libera civitate patres patriae⁴⁶.

Ancora una volta, pertanto, se da una parte assistiamo all'ennesima idealizzazione del rapporto tra Ficino e i Medici, dall'altra, non possiamo non notare l'estrema prudenza con la quale il filosofo non esita ad eliminare l'esplicito elogio della famiglia negli anni più difficili dell'azione politica di Lorenzo.

Al di fuori dell'apparente adesione a tradizionali temi filosofici, nella lettera al Cavalcanti appare invece il ritratto di un pensatore inserito pienamente nelle vicende sociali e politiche del suo tempo. D'altra parte, non avrebbe potuto essere diversamente per colui che, sin dagli inizi della sua vicenda intellettuale, aveva inteso gli studi platonici innanzitutto come medicina per i mali della società⁴⁷. Anzi, soltanto il platonismo poteva costituire un forte punto d'incontro tra le istanze dei singoli e della collettività nella ricerca del bene comune⁴⁸.

L'unica verità, pertanto, si manifesta in ogni sfera dell'umano: non c'è separazione – come scrive Valery Rees – tra cosmologia e politica, filosofia e religione, o tra religione e vita quotidiana poiché gli stessi principi sono validi e possono essere

⁴⁵ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 793.

⁴⁶ P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., I, p. 32.

⁴⁷ Cfr. J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, 2 voll., Leiden-New York, 1990, tr. it. *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, Pisa 2009, pp. 407 sgg.

⁴⁸ Cfr. M. JURDJEVIC, *Prophets and Politicians: Marsilio Ficino, Savonarola and the Valori Family*, in «Past and Present», 183 (2004), 1, [pp. 41-77], p. 59.

efficacemente applicati in tutti questi campi⁴⁹. Non deve stupire, allora, che Marsilio inserisca esplicite considerazioni politiche all'interno di elevate speculazioni metafisiche, come nell'*oraculum* di Alfonso d'Aragona o, viceversa, scelga di affrontare questioni filosofiche anche nelle epistole dal tono più confidenziale.

Più complessa, invece, risulta l'interpretazione del linguaggio simbolico che, come accade spesso anche all'interno delle altre opere del filosofo, può generare delle difficoltà nella ricostruzione del suo autentico pensiero. Ficino mostra in maniera quanto mai spontanea la sua abilità retorica nella corrispondenza epistolare tanto da spingere il lettore verso un grande sforzo ermeneutico.

A causa della natura composita dell'epistolario ficiniano, poi, emergono ulteriori problemi in seguito alla valutazione di alcuni aspetti di natura filologica che sarà opportuno affrontare preliminarmente. La scelta delle lettere da inserire nella silloge finale, le cancellazioni, i ripensamenti rispondono evidentemente ad un ben preciso progetto di cui dovremo ripercorrere le fasi di realizzazione.

1.1.2. *L'epistolario come opera filosofica: alcune osservazioni filologiche*

L'*Epistolario* del Ficino, come è stato accennato più sopra, costituisce una vera e propria opera letteraria la cui pubblicazione fu curata direttamente dall'autore. Questo aspetto risulta determinante per i seguenti motivi: esso consente di cogliere all'interno delle lettere un filo conduttore voluto dal filosofo, anche laddove ad una prima lettura può sfuggire il criterio di raccolta, e al contempo permette di osservare le diverse fasi di realizzazione dell'opera attraverso un confronto con la tradizione manoscritta⁵⁰.

Alessandro Perosa, in un fondamentale scritto intorno ai criteri di pubblicazione degli epistolari degli umanisti, dettava alcune regole fondamentali per affrontare quei

⁴⁹ Cfr. V. REES, *Ficino's Advice to Princes*, cit., p. 346.

⁵⁰ Per un'esauritiva e puntuale presentazione della natura composita dell'*Epistolario* e delle problematiche filologiche connesse alla sua interpretazione, rimando a U. TRÖGER, *Marsilio Ficinos Selbstdarstellung. Untersuchungen zu seinem Epistolarium*, cit., pp. 27-125.

problemi filologici derivanti dalla natura stessa della raccolta⁵¹. Al termine della trattazione, poi, scriveva:

Perfino nei casi in cui l'umanista stesso ha affidato alle stampe la redazione definitiva del suo epistolario, l'editore moderno ha l'obbligo di ricostruire, attraverso le precedenti testimonianze, le modifiche che la silloge e ogni singola lettera hanno subito nel tempo, ricercando gli originali o le copie delle lettere che sono state ripudiate o non ritenute degne di figurare nella raccolta. Le extravaganti non possono mancare in un'edizione che aspiri a completezza⁵².

Lo studioso concludeva, poi, citando come esempio il lavoro magistrale compiuto dal Kristeller nel *Supplementum ficinianum* sia nel riconoscimento dell'esistenza di sillogi parziali dell'opera sia nel rinvenimento di un «gruppo cospicuo di extravaganti»⁵³.

In verità, sembrerebbe che il Perosa si riferisse proprio all'epistolario del Ficino per le considerazioni citate; i fondamentali lavori di Sebastiano Gentile, infatti, sono stati condotti seguendo tali direttive. Tuttavia, dal momento che le questioni esclusivamente filologiche esulano dalle finalità del presente lavoro, mi limiterò alla presentazione di alcuni nuclei problematici per l'interpretazione del contenuto filosofico delle *epistolae*.

Se da un lato è vero che, come scriveva Mario Marti, un epistolario «è informato ad un concetto d'arte ed obbedisce a soggettivi intendimenti retorici e stilistici» in quanto la sua composizione risponde ad un «“assoluto” generico», dall'altro, nel nostro caso, quanto mai decisivo risulta essere l'ordinamento cronologico⁵⁴.

È determinante, infatti, collocare correttamente una lettera in un periodo piuttosto che in un altro ai fini della giusta comprensione del pensiero ficiniano. Anche se, ribadiamolo, il disegno generale a cui obbedisce anche la stesura dell'epistolario è la diffusione della filosofia platonica, è tuttavia necessario conoscere quali fonti il filosofo

⁵¹ Cfr. A. PEROSA, *Sulla pubblicazione degli epistolari degli umanisti*, in ID., *Studi di filologia umanistica*, III, *Umanesimo italiano*, a c. di P. VITI, Roma 2000, pp. 9-21, in partic. pp. 14-17.

⁵² *Ibid.*, p. 16.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Cfr. M. MARTI, *L'epistolario come “genere” e un problema editoriale*, in *Studi e problemi di critica testuale*, Convegno di Studi di Filologia Italiana nel Centenario della Commissione per i Testi di Lingua (7-9 aprile 1960), Bologna 1961, pp. 203-208.

stesse traducendo o studiando quando scrive una specifica lettera. Non bisogna dimenticare che l'opera abbraccia un arco cronologico che va dal 1457 al 1494 e, pertanto, consente di osservare le varie fasi del pensiero di Ficino che, come è noto, sono fortemente correlate alla sua opera di traduttore e interprete. Possiamo fornire, a tal proposito, un esempio paradigmatico.

Nel primo volume dell'*Epistolario* troviamo una lettera che, considerando il numero dei testimoni manoscritti e la grande diffusione della sua traduzione in volgare, ebbe una circolazione autonoma non indifferente: l'epistola *De divino furore*⁵⁵. Come è stato dimostrato definitivamente dal Gentile, il quale ha confutato i tentativi di post-datazione dello scritto che si fondavano su una presunta conoscenza diretta delle fonti greche⁵⁶, il filosofo attinse esclusivamente agli scritti latini disponibili: l'opuscolo, che nasce come commento al celebre passo del *Fedro* platonico sulle quattro forme di $\mu\alpha\nu\acute{\iota}\alpha$ divina, risente della lettura della versione di Leonardo Bruni⁵⁷. Nel contesto della trattazione della "follia poetica", Ficino sostiene che essa derivi dalle Muse, figlie di Giove⁵⁸. Egli cita, poi, alcuni passi tratti dalla letteratura classica sulla presenza di Giove all'interno del mondo per giustificare l'azione del divino nell'uomo "furioso".

Diversamente, in una lettera affine (*Poeticus furor a Deo est*) inserita anch'essa nel primo libro dell'opera, il filosofo, pur ribadendo la necessità della "possessione" da parte delle Muse, riconosce nella provvidenza divina la causa prima del furore poetico:

Addit [Plato] ineptissimos quosdam homines a Musis ideo corripit, quia divina providentia declarare vult hominum generi non hominum inventa esse preclara poemata, sed celestia munera⁵⁹.

⁵⁵ Cfr. S. GENTILE, *Appunti sulla storia e sulla fortuna dell'epistolario ficiniano*, in *Per il censimento dei codici dell'epistolario di Leonardo Bruni*, a c. di L. GUALDO ROSA - P. VITI, Roma 1991, [pp. 7-22], p. 12.

⁵⁶ Cfr. A. SHEPPARD, *The Influence of Hermias on Marsilio Ficino's Theory of Inspiration*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XLIII (1980), [pp. 97-109], pp. 98-100.

⁵⁷ Cfr. S. GENTILE, *In margine all'epistola «De divino furore» di Marsilio Ficino*, cit., pp. 36-39.

⁵⁸ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 26: «Theologi quoque veteres novem Musas octo sperarum musicos cantus et unam maximam, que ex omnibus conficitur, harmoniam esse voluerunt. Hac igitur ratione poesis a divino furore, furor a Musis, Muse vero a Iove proficiscuntur».

⁵⁹ *Ibid.*, p. 104.

L'epistola, datata 4 marzo 1474, risale ad una fase decisiva per la vita del filosofo; il 18 dicembre 1473, infatti, era stato ordinato sacerdote e dopo pochi mesi avrebbe dato alle stampe il *De christiana religione*⁶⁰. Allo stesso periodo, inoltre, risalirebbe anche la prima stesura della *Theologia Platonica*⁶¹. Tale precisazione cronologica è fondamentale poiché il medesimo testo della lettera appena citata appare nel paragrafo *De poetis* all'interno del secondo capitolo del Libro XIII della *Teologia*⁶². Dopo aver trattato *de sacerdotibus*, contestualmente all'analisi degli indovini e dei profeti, Ficino presenta i concetti di provvidenza, fato e natura come i tre ordini di realtà che riguardano rispettivamente le menti, le anime e i corpi⁶³.

Si potrebbe, dunque, avanzare l'ipotesi secondo cui l'aggiunta della *divina providentia* alla trattazione del pensiero di Platone nell'epistola ad Antonio Pelotti e Baccio Ugolini possa verosimilmente derivare dalla contemporanea meditazione sul tema condotta dal Ficino nella stesura della sua *summa*. Al contempo, la sua assenza e l'esclusiva citazione di fonti classiche nel *De divino furore*, non significa che essa risalga ad un periodo "pagano" del filosofo precedente alla "conversione" al cristianesimo (come pure è stato ipotizzato⁶⁴) ma esprime semplicemente la grande fedeltà alle fonti citate da parte del giovane Marsilio.

Se passiamo invece ad un'epistola più tarda al poeta Naldo Naldi (*Quatuor divini furoris species sunt, amor omnium praestantissimus*), notiamo che l'attenzione del Ficino è ora focalizzata sulla preminenza del furore amoroso sugli altri⁶⁵. Egli ne spiega la preminenza in questi termini:

⁶⁰ Cfr. E. VITALE, *Saggio introduttivo*, in MARSILIO FICINO, *Teologia Platonica*, Milano 2011, [pp. VII-XCI], p. LIII.

⁶¹ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., I, pp. LXXIX-LXXXI.

⁶² Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, tr. by M. J. B. ALLEN - J. WARDEN, latin text ed. by J. HANKINS - W. BOWEN, 6 voll., Cambridge-London 2001-2006, IV, p. 131 (*Theologia Platonica*, XIII, cap. 2).

⁶³ *Ibid.*, p. 132.

⁶⁴ Cfr. GIOVANNI CORSI, *Vita Marsilii Ficini*, cit., p. 683: «Sed quum jam annos aetatis suae duos ac quadraginta exegisset, ex pagano Christi miles factus, ex duobusque sacerdotiis, quorum curam per Laurentium Medicem susceperat, proventus annuos satis honestos capiens, patrimonium omne fratribus reliquit». Vedi anche R. MARCEL, *Marsile Ficini (1433-1499)*, cit., pp. 403-420.

⁶⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 830.

Amor ipse divinus, quo tu correptus ad nos scribis, omnium praestantissimus duabus de causis iudicatur, altera quidem, quod furores caeteri absque amoris instinctu ad eam ipsam rem circa quam furore animus concitatur, neque comparantur unquam, neque servantur. Altera vero quod amor cum amantem transferat in amatum, quotiens ad superiora dirigitur, mentem cum Deo propius quam furore alii copulat⁶⁶.

Appare, dunque, evidente lo spostamento sul piano della conoscenza e, in particolar modo, della conoscenza di Dio. Ficino, infatti, introduce la teoria della trasformazione dell'amante nell'amato per considerare il ruolo del *furor* amoroso nell'unione della mente con Dio, un tema a lui molto caro e sul quale ci soffermeremo abbondantemente nell'ultimo capitolo. Qui è sufficiente notare la maturazione della riflessione ficiniana che, rispetto all'epistola *De divino furore*, sostituisce la teoria platonica dell'amore divino come desiderio della contemplazione delle idee con la sua visione dell'amore di Dio come *copulatio* tra la *mens* creata e il Creatore.

Una corretta interpretazione dell'*Epistolario* ficiniano come opera filosofica, pertanto, non può prescindere da una lettura diacronica degli scritti che lo compongono. Tuttavia, di particolare interesse è anche lo studio di quelle lettere che non sarebbero confluite nell'edizione a stampa: l'analisi delle cosiddette "extravaganti" può infatti illuminare sulle scelte operate dal filosofo nella raccolta delle epistole, in particolare, tra quelle risalenti al periodo giovanile e quelle più propriamente "politiche".

È opportuno ricordare, a tal proposito, che si sono susseguite due modalità di composizione dell'opera: si passa da una prima fase in cui il Ficino, avendo deciso di pubblicare (probabilmente intorno al 1473) il suo carteggio, fu costretto a riunire le lettere inviate gli anni precedenti alla seconda in cui, invece, le missive vengono contestualmente trascritte su una sorta di "copialettere" prima di essere spedite⁶⁷. Il dato che ci interessa è, dunque, quello che riguarda l'operazione compiuta *a posteriori* dal filosofo sui suoi scritti giovanili; l'autore della *Theologia platonica*, infatti, poco

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Cfr. S. GENTILE, *Un codice Magliabechiano delle Epistole di Marsilio Ficino*, cit., pp. 81 sgg; A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, cit., p. 92; P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., I, p. XCII.

avrebbe tollerato la diffusione di materiale non conforme alla sua speculazione matura. È presumibile che la decisione di raccogliere le lettere in quello che sarebbe diventato il primo libro della silloge sia stata dettata dalla precisa istanza di diffusione del platonismo e che, pertanto, l'esclusione delle altre sia avvenuta evidentemente per la loro non corrispondenza al progetto.

Se è vero, come ha sottolineato recentemente Sebastiano Gentile, che non vi è contraddizione tra gli interessi epicurei e i primi tentativi di interpretazione di Platone condotti dal Ficino sul finire degli anni cinquanta del 1400⁶⁸, tuttavia, l'assenza di alcune lettere coeve riguardanti esclusivamente la filosofia del "giardino" deve indurci ad alcune riflessioni. Nell'epistola *De divino furore*, troviamo un riferimento esplicito agli epicurei e alla loro teoria dell'amore come unione degli atomi, subito identificata con la platonica Venere "volgare", immagine dell'amore corporeo inteso come una sorta di patologia umana:

Quod imitantes Epicurei amorem diffiniunt nixum quendam corpusculorum (quas atomos vocant) sese ei, a quo simulacra pulchritudinis hausta sunt, penitus infundendi. Huiusmodi Plato noster amorem ab humanis morbis nasci dicit et cura solitudinēque plenum esse, eumque iis hominibus convenire, quorum mens adeo tenebris offusa sit, ut nihil altum, nihil omnino egregium, nihil preter fragilem ac fluxam corpusculi huius imaginem cogitet, nec auras respiciat clausa tenebris et carcere ceco⁶⁹.

Come può evincersi dal passo, l'amore inteso dalla filosofia epicurea è espressione degli impulsi del carcere dell'anima il quale impedisce a quest'ultima di desiderare la bellezza divina. Qui non vi è alcuna traccia dell'entusiasmo che il filosofo esprime, verosimilmente nello stesso periodo, durante la presentazione della dottrina di Epicuro nel *De quatuor sectis philosophorum*⁷⁰.

Il breve trattato in forma epistolare, rinvenuto dal Kristeller e inserito nel secondo volume del suo *Supplementum ficinianum*, presenta una rassegna per lo più dossografica delle principali tesi sostenute dalla scuola platonica, peripatetica, stoica ed

⁶⁸ Cfr. S. GENTILE, *Ficino, Epicuro e Lucrezio*, in *The Rebirth of Platonic Theology in Renaissance Italy*, cit., pp. 119-135.

⁶⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 23-24.

⁷⁰ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., II, pp. 9-10.

epicurea. Nonostante l'“imparzialità” dell'autore, tuttavia, nella trattazione finale (che è anche la più lunga ed interessante), il Ficino sembra dapprima esprimere una simpatia per Lucrezio («Lucretius Carus Epicureus nobilissimus»), al cui studio si dedicava nel biennio 1457-58, per poi rileggere in maniera originale la teoria della *voluptas*:

Summum bonum esse voluptatem, non eam quidem que in motu corporis sensuumque suavitate consistit, cum dolori mixta sit eiusmodi voluptas neque ullam habeat stabilitatem, sed eam potius que et corporis optima affectione quam illi indolentiam nominant et animi tranquillitate percipitur⁷¹.

Nel brano viene presentata la natura della *divina voluptas*, realizzantesi nel raggiungimento della tranquillità dell'anima, che, come già notava Eugenio Garin, consente al filosofo umanista di “riabilitare” Epicuro⁷². Poco più sopra, infatti, il Ficino aveva scritto che secondo la filosofia epicurea, seppure non sia pienamente chiara su questo punto, Dio è *beatissimus* e sempre «in perpetua tranquillitate»⁷³. Evidentemente, il giovane Marsilio leggeva la dottrina epicurea filtrata, per usare una metafora, attraverso la “lente” platonica: laddove il sommo bene per Platone è diventare simili a Dio, parallelamente per Epicuro non può che essere il raggiungimento dello stato di *tranquillitas* perpetua della divinità. Eppure, nonostante la lettera fosse stata tradotta in volgare e avesse ricevuto anche l'apprezzamento dell'autore⁷⁴, il Ficino decise di

⁷¹ *Ibid.*, p. 10.

⁷² Cfr. E. GARIN, *Ricerche sull'Epicureismo del Quattrocento*, in ID., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1979, pp. 72-91.

⁷³ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., II, p. 9: «Epicurus autem Atheniensis, a quo fluxerunt hi qui Epicurei nominantur, quid omnino sit Deus, non satis explicuit. Verum fingere illum videtur animal quoddam magnum atque ingens, humana imagine peditum, adeo tenue ac splendidum ut vereatur illud corporeum appellare. Quapropter dicere solent Epicurei non corpus sed quasi corpus esse Deum, ac si dixerint: etsi corpus sit Deus, ceteris tamen corporibus tantum potestate prestat et puritate, ut ad cetera comparatum incorporeum videatur. Hoc animal extra omnes mundos vivere, eternum esse, sapientissimum atque beatissimum, nihil agere, nihil administrare, nihil curare. Quippe cum hec omnia laborem inferant, Deum autem quod beatissimus sit omni putant labore ac molestia vacuum in perpetua tranquillitate consistere».

⁷⁴ Cfr. A. POLCRI, *Una sconosciuta corrispondenza tra Marsilio Ficino e Girolamo Pasqualini ed il volgarizzamento del De Magnificencia e del De quatuor sectis philosophorum dedicato ad Antonio di Tuccio Manetti*, in «Interpres. Rivista di studi quattrocenteschi», 19 (2000), pp. 45-88.

escluderla dalla silloge. Le ragioni per le quali più tardi, invece, furono eliminate le lettere indirizzate ai protagonisti della congiura dei Pazzi, come abbiamo visto, sono state molto diverse nella stessa maniera in cui furono differenti anche le modalità di realizzazione di questa scelta.

Nel terzo libro, in una lettera a Pietro Soderini, Marsilio parla per la prima volta di un «archetipo» delle sue epistole⁷⁵, ma è attraverso la lettura dell'opera che è possibile seguire da vicino le varie fasi della formazione della silloge⁷⁶. Il filosofo, alla richiesta di invio dei libri mancanti dell'epistolario formulata da Giovan Francesco Ippolito conte di Gazoldo, il quale era in possesso soltanto del primo volume, risponde che presto gli avrebbe inviato gli altri quattro⁷⁷. In un'altra epistola a Francesco Bandini datata 9 maggio 1482, invece, a proposito dell'invio di alcuni suoi libri alla corte di Mattia Corvino, Ficino scrive:

Dedicavi Matthiae invicto Pannoniae Regi geminos nostrarum libros epistolarum, qui nunc Francisci Iunii opera exscribuntur. Caeteri vero libri nostri quos optatis, sunt iam in manibus impressorum, expressi cum fuerint, legati ad vos accedent, nostram vobis mentem feliciter expressuri⁷⁸.

⁷⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 736 (*Sua mittenda sunt ad suos*): «Volui saepe, Soderine dulcissime, ad illos qui epistolas meas a me petissent nostrum ipsum Archetypum mittere. Sed haec meus mihi liber summa cum quaerimonia statim obiiciebat. Noli eo me mittere, precor, ubi ipse non es, mi pater». Cfr. anche A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, cit., pp. 77 sgg.

⁷⁶ Sulle fasi di composizione dell'opera, cfr. S. GENTILE, *Formazione e storia dell'epistolario ficiniano*, in MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. CLXXXIII-CCXVII.

⁷⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 827 (*Felix est qui vere gaudet, vere gaudet qui sola veritate gaudet*): «Franciscus Berlingherius familiaris noster, literis et moribus ornatissimus, reddidit nobis epistolam tuam. Qua scribis te primum epistolarum nostrarum librum habere, reliquos cupere. Reliqui quinque sunt [...]». Il Gentile ha dimostrato, sulla base dell'analisi del codice Magliabechiano VIII 1441 della Biblioteca Nazionale di Firenze, che all'epoca della stesura della lettera Ficino avesse scritto altri quattro volumi e che, solo dopo aver completato il sesto libro, avesse deciso di sostituire «quatuor» con «quinque», non accorgendosi di cadere in contraddizione, cfr. S. GENTILE, *Un codice Magliabechiano delle Epistole di Marsilio Ficino*, cit., pp. 151-152.

⁷⁸ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 856 (*In solo Deo salus*).

Le *epistolae meae* della lettera al Soderini sono finalmente denominati *libri epistolarum* e diventano «octo Epistolarum nostrarum volumina» nel giugno del 1489⁷⁹.

Nonostante la circolazione delle sillogi parziali manoscritte fosse evidentemente già abbastanza diffusa, Ficino non avrebbe esitato ad operare spostamenti, sostituzioni o modifiche più o meno importanti alle stesse. Il codice Magliabechiano VIII 1441 della Biblioteca Nazionale di Firenze, contenente i libri V e VI, rappresenta, a tal proposito, un documento fondamentale per la ricostruzione delle operazioni compiute dall'autore non soltanto sui volumi in oggetto ma anche su quelli restanti⁸⁰. Esse possono essere riassunte, ovviamente senza pretese di esaustività, nel modo seguente: della minuta dell'epistola viene fatta una copia personale, probabilmente nel "copialettere" (l'«archetipo» indicato dal Ficino), dalla quale, poi, in seguito alle correzioni, si ricava la lettera ufficiale destinata al pubblico⁸¹. Tuttavia, in corso d'opera, il filosofo avrebbe verosimilmente anche inserito qualche epistola più tarda in un libro precedente, modificandone la data di invio (laddove presente). Tutto ciò se, da un lato, genera evidenti problemi filologici, dall'altro, suscita l'interesse dello studioso il quale può rintracciare nella scelta dell'autore motivazioni profonde, derivanti dalla sua progressiva attività di pensiero.

Come ha sottolineato di recente Stéphane Toussaint, la raccolta finale dell'epistolario ficiniano è lontana dal rispecchiare la cronologia e la consistenza reale degli scambi epistolari intrattenuti dal filosofo quasi nell'intero arco della sua vita, poiché risponde ad una selezione guidata da un'idea fondamentale: trasmettere «l'immagine idéalisée d'un philosophe humaniste»⁸². Ficino, infatti, offre ai suoi lettori un grande messaggio spirituale che, come un Giano bifronte (per usare un'immagine carissima al filosofo), guarda costantemente all'immortalità dell'anima mentre osserva criticamente dall'interno la tragicità dell'attuale situazione socio-politica⁸³.

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, p. 901 (*Responsio desideranti natalem suum et reliqua*): «Octo epistolarum nostrarum libros etiam desideratos abs te librariis concedemus propediem exscribendos. Primum missuri primo, deinceps vero secundum. Statui equidem hac aurora nonnum ferme iam absolutum tuo potissimum nomini dedicare». Vedi anche S. GENTILE, *Formazione e storia dell'epistolario ficiniano*, cit., pp. CCIII.

⁸⁰ Cfr. S. GENTILE, *Un codice Magliabechiano delle Epistole di Marsilio Ficino*, cit., p. 80.

⁸¹ Cfr. *ibid.*, pp. 81 sgg.

⁸² Cfr. S. TOUSSAINT, *Introduction a Epistole Marsilii Ficini Florentini*, fac-similé de l'édition de Venise, Matteo Capcasa, 1495, Lucca 2011, [pp. V-XIII], p. VI.

⁸³ Cfr. *ibid.*, p. VII.

La filosofia veicolata dalle *epistolae* è certamente una filosofia umanistica, legata alle radici retoriche e civiche della prima metà del Quattrocento, ma fecondata dal messaggio platonico comunicato finalmente in un latino elegante. Nelle sue lettere, smentendo una mitologia diffusa nella letteratura critica fino a qualche anno fa, Ficino dimostra di essere un filosofo del suo tempo, consapevole dell'importanza della corretta modalità di comunicazione delle idee⁸⁴. Emerge, dunque, un “nuovo” platonismo, esempio di quel “ritorno” dei filosofi antichi che, come affermava Garin, consente di dare risposte inedite a esigenze teoretiche e problemi nuovi⁸⁵. Il “neoplatonismo ficiniano”, dunque, si inserisce nel contesto del dibattito quattrocentesco in merito al rapporto tra vita attiva e via contemplativa o tra amore e conoscenza per la fruizione del sommo bene⁸⁶.

Dopo aver analizzato la natura “composita” dell'opera è giunto il momento di fare alcune considerazioni utili per il prosieguo del lavoro. L'*Epistolario* di Marsilio Ficino, in quanto raccolta delle lettere scritte ed inviate dall'autore alla sua cerchia di *conphilosophi* (dapprima limitata all'ambito fiorentino e poi “europea”), consente di seguire le ragioni contingenti della loro stesura ma, come vera e propria “opera filosofica”, acquista un valore “assoluto” grazie alle profonde istanze teoretiche che lo contraddistinguono. Dunque, è al contempo necessario tanto tenere conto anche delle lettere escluse dall'edizione data alle stampe quanto valutare l'importanza della loro assenza all'interno dell'opera definitiva.

Nel maggior numero di lettere è rinvenibile un messaggio filosofico, più o meno velato, che consente al lettore di effettuare un vero e proprio “percorso iniziatico”: la filosofia del Ficino, infatti – come si vedrà – è presente all'interno di tutto il carteggio, anche laddove è meno riconoscibile. Eppure, l'autore stesso scelse di dedicare un intero volume dell'opera, il secondo, esclusivamente a quei trattati in forma epistolare che si distinguevano, a causa dell'elevazione della mente che proponevano, dalle altre lettere. Sarà opportuno, a tal proposito, procedere con l'analisi dell'originalità del libro II e

⁸⁴ Cfr. *ibid.*: «Mais Ficin est le premier philosophe de son temps à comprendre ce que l'art épistolaire apporte apporte aux idées, qui ne vivent pas sans style ni éclat littéraire».

⁸⁵ Cfr. E. GARIN, *Per una nuova biblioteca*, in ID., *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli 1983, pp. 11-30.

⁸⁶ Cfr. F. MARIANI ZINI, *La pensée de Ficin. Itinéraires néoplatoniciens*, Paris 2014, p. 10.

dell'essenza del "epistola-trattato" in quanto genere letterario preferito dal filosofo fiorentino.

1.2. *La lettera come trattato: il caso del II libro*

Eugenio Garin, nella breve introduzione ai due testi di Marsilio Ficino pubblicati nella bella antologia dedicata ai *Prosatori latini del Quattrocento*, notava come nella «monumentale raccolta delle *Epistole*» fossero riuniti «accanto alle lettere, opuscoli, saggi, alcuni dei quali fondamentali non meno delle sue opere maggiori»⁸⁷. Il Kristeller, dal canto suo, aveva già individuato all'interno di ogni volume quei "trattati filosofici" che si distinguevano dalle altre epistole per il loro peso speculativo⁸⁸.

Il filosofo fiorentino, in realtà, aveva compiuto un'operazione ancora più radicale, come si evince dal proemio al II libro dell'opera dedicato a Federico da Montefeltro duca d'Urbino:

Cum epistolas meas undique collectas in libros distinguerem, placuit eas que ad theologiam pre ceteris Platoniam pertinerent, quasi ob materiam ipsam divinas, ab aliis epistolis velut humanis secernere in unumque redigere⁸⁹.

Il Ficino dunque decise, probabilmente intorno al 1482, di raccogliere in un unico volume le lettere dal contenuto filosofico-teologico. Come è testimoniato dalla tradizione manoscritta, infatti, alle epistole contenute nel primo libro seguivano quelle contenute attualmente all'inizio del terzo⁹⁰. Sebbene la sezione in questione sia esclusivamente composta da trattatelli in forma epistolare, essa non costituisce un'eccezione all'interno dell'opera: le lettere "filosofiche", infatti, sono presenti in tutti i dodici volumi.

⁸⁷ E. GARIN (a c. di), *Prosatori latini del Quattrocento*, Milano 1952 (rist. anast., Torino 1976-77), p. 929.

⁸⁸ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., I, pp. LXXXVII-CX.

⁸⁹ MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, a c. di S. GENTILE, Firenze 2010, p. 3; cfr. *ibid.*, p. XI.

⁹⁰ Cfr. A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, cit., pp. 89 sgg.

Tuttavia, a causa della capitale importanza di questi scritti per l'interpretazione del pensiero ficiniano, grazie allo stretto legame sia temporale che contenutistico con la *Theologia Platonica*, ritengo opportuno offrire una preliminare presentazione dei loro nuclei tematici.

1.2.1. *Gli Opuscula theologica*

Raymond Marcel, il “padre” degli studi ficiniani in Francia, nel 1964 decise di inserire i saggi scritti dal filosofo nel 1476 in Appendice all'edizione critica con traduzione da lui curata della *Theologia Platonica*⁹¹. Qualche anno prima, all'interno della sua “biografia filosofica” del Ficino, egli aveva sottolineato l'importanza di questi scritti, ripercorrendone le fasi di stesura sulla scorta delle informazioni desunte dall'epistolario stesso⁹².

Marsilio, in una lettera al Cavalcanti datata 28 ottobre 1476, comunicava all'amico di aver appena composto tre *theologica opuscula* sull'ascesa della mente a Dio e gli inviava contestualmente il *prohemium* al terzo⁹³. Nell'epistola seguente (collocata subito dopo nella medesima pagina del terzo volume), che porta la data del 10 novembre, invece, il filosofo sostiene di aver scritto cinque opuscoli, di cui fornisce

⁹¹ Cfr. R. MARCEL, *Introduction*, in MARSILE FICIN, *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*, éd. R. MARCEL, 3 voll., Paris 1964, I, p. 30: «Pour être complet, nous avons cru bon d'ajouter en Appendice, les sept Essais que Ficin a écrits en 1476, pour faire patienter ses amis qui attendaient sa *Théologie Platonicienne* et surtout pour les familiariser avec sa dialectique. L'énoncé de leurs titres suffira à nous convaincre de leur importance: *Argumentum in Platoniam Theologiam*, *Compendium Platonicae Theologiae*, *Quaestiones quinque de Mente*, *De raptu Pauli ad tertium caelum*. Les trois autres traitant de l'ascension de l'âme et de la hiérarchie des êtres en fonction de leur divisibilité et de leur mouvement».

⁹² Cfr. ID., *Marsile Ficino (1433-1499)*, cit., pp. 433-437.

⁹³ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 733 (*Nemo ascendit ad Deum, nisi in quem quodammodo Deus ipse descendit*): «Etsi iam pridem veteres tres epistolas tibi pollicitus sum, tamen quia opinor te his diebus mustum libentius gustare quam vetus, mitto nova. Composui hoc triduo Theologica opuscula tria de triplici in Deum mentis ascensu, ad quem nullus ascendit nisi in quem quodammodo prius ille descenderit, qui moveri potest nusquam cum externum ei desit spatium, cuncta et intrinsecus prorsus implenti et extrinsecus infinitae comprehendenti. Mitto opusculi tertii prohemium nondum emendatum».

anche i titoli, durante il suo ultimo soggiorno «in monte Cellano» (nel suo podere alle pendici del Monte Scalari):

Abeo hac hora ex agro nostro Cellano Florentiam petiturus. Fero mecum theologica opuscula quinque, hoc ultimo nostrae rusticationis tempore a nobis composita: *De divina providentia nominibusque Dei et gaudio contemplantis; De ascensu a materia elementorum ad coelum sine materia, ad animam sine quantitate, ad angelum mutationis expertem, ad Deum sine accidente substantiam; De raptu Pauli ad tertium coelum, et quomodo anima illic Dei aeternitatem videat atque suam; De impedimento mentis a corpore eiusque immortalitate; De lumine, quod sit in divinis numinibus claritas gaudens clarumque gaudium, in mundi vero machina sit risus quidam coeli ex numinum gaudio proficiscens*⁹⁴.

Il Marcel, seguendo le indicazioni del Kristeller, il quale aveva già individuato l'appartenenza di questi brevi trattati al secondo volume dell'epistolario⁹⁵, si era impegnato nell'identificazione di quegli scritti i cui titoli, a differenza del *De raptu Pauli* e del *De lumine*, non li rendevano immediatamente riconoscibili⁹⁶. Egli, infatti, analizzando i sottotitoli delle sezioni che costituiscono l'*Argumentum in Platonicam theologiam* presenti nella tradizione precanonica, affermava che in un primo momento esse costituivano tre opuscoli separati, uniti successivamente dal Ficino in quella che sarebbe diventata la settima lettera del secondo volume della silloge⁹⁷.

Di recente, invece, Sebastiano Gentile ha offerto delle convincenti ipotesi in merito alla problematica identificazione dei tre opuscoli citati nella prima lettera: a differenza del Kristeller, il quale riteneva che essi corrispondessero a tre delle *Quinque claves Platonicae sapientiae* (cinque trattatelli così denominati dal Ficino)⁹⁸, lo studioso

⁹⁴ *Ibid.* (*Nugis vulgus pascitur*) [il corsivo è mio].

⁹⁵ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., I, pp. XCV-XCVI.

⁹⁶ Cfr. R. MARCEL, *Marsilio Ficino (1433-1499)*, cit., pp. 434-436.

⁹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 436; M. FICIN, *Théologie Platonicienne de l'immortalité des âmes*, cit., III, pp. 249-250; S. GENTILE, *Introduzione a MARSILIO FICINO, Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., pp. LXIV-LXV.

⁹⁸ *Quinque Platonicae sapientiae claves* è il titolo dato dal Ficino a cinque trattatelli, che sarebbero poi confluiti nel secondo volume dell'epistolario, inviati a Miklós Bathory, vescovo di Vác, secondo quanto si legge in una lettera a lui spedita il 25 maggio 1479 (*Montes non separant animos montibus altiores*): «Cum accepi tuas Bandinique litteras, quibus vehementer suadetis ut in Pannoniam

propone una diversa lettura fino a mettere in dubbio che «i *tria opuscula* vadano ricercati all'interno delle *Quinque claves*»⁹⁹.

Dopo questa breve introduzione, resa necessaria a causa dello spessore ermeneutico dei problemi evidenziati, è dunque possibile passare all'analisi dei trattati.

1.2.1.1. *Questiones quinque de mente. Prima: utrum motus eius in finem aliquem certum dirigatur necne. Secunda: utrum motionis eius finis sit motus an status. Tertia: utrum sit particulare quiddam an univsum. Quarta: utrum optatum finem suum quandoque consequi valeat. Quinta: utrum postquam adeptus est finem, aliquando inde discedat*

Nella dedica ai *conphilosophi*, posta in apertura dell'opuscolo, Ficino afferma che la Sapienza, nata dal capo di Giove, invita coloro che la amano a raggiungere la sommità delle cose: soltanto in tale maniera i filosofi riusciranno a trovarla dal momento che essa predilige i luoghi elevati. Per poter ottenere questo fine, tuttavia, è necessario innanzitutto salire nella parte più alta dell'anima:

Pallas enim, divina progenies que celo demittitur alto, altas ipsa colit quas et condidit arces; monstrat preterea non posse nos ad summa rerum capita pervenire,

proficiscar, gratissimus Mathiae Pannoniae regi futurus, perfeceram iam *Quinque Platonicae sapientiae claves*, quarum una caeteris brevior ad vos venit» (MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 782) [il corsivo è mio].

⁹⁹ S. GENTILE, *Introduzione*, in MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. LXIII; cfr. *ibid.*, p. LXVII: «Si potrebbe allora pensare che i *tria opuscula theologica* non necessariamente vadano ricercati all'interno delle *Quinque claves*, ma più probabilmente tra i cinque opuscoli nominati nella lettera del 10 novembre. Sulla base del contenuto due probabili candidati potrebbero essere il primo e il secondo *contemplationis gradus* – indicati nella lettera del 10 novembre con i titoli *De ascensu a materia elementorum ad celum sine materia, ad animam sine quantitate, ad angelum mutationis expertem, ad Deum sine accidente substantiam* e *De divina providentia nominibusque Dei et gaudio contemplantis* – a cui si potrebbe aggiungere il *De raptu Pauli ad tertium celum*, che rientrerebbe bene nella descrizione che viene data dei tre *opuscula* nella lettera del 28 ottobre: *de triplici in Deum mentis ascensu*. Se così fosse, il *prohemium* del terzo opuscolo potrà essere identificato con quello del *De raptu*, che è per altro indirizzato proprio al Cavalcanti».

nisi prius in caput anime, mentem, posthabitis inferioribus anime partibus ascendamus [...] ¹⁰⁰.

L'ascesa *in caput animae*, alla *mens* – dice Ficino – viene già premiata con la nascita di un'altra “mente”, termine con il quale il filosofo identifica metaforicamente il suo trattatello nato da un'intensa riflessione notturna ¹⁰¹. Il lessico non casualmente utilizzato all'inizio dell'opuscolo consente di familiarizzare immediatamente con il tema che Marsilio affronta nei dodici paragrafi seguenti.

Dopo aver esposto la *ratio* del moto delle specie naturali, le quali armonicamente ritornano al principio in seguito al loro allontanamento, Ficino afferma che soltanto postulando l'esistenza di una mente provvidenziale sia possibile giustificare l'ordine cosmico ¹⁰². Esso, al contempo causa ed effetto del movimento ordinato dei singoli enti ¹⁰³, si realizza prima di tutto attraverso gli elementi (di cui è ripresa la teoria dei “luoghi naturali” ¹⁰⁴), le piante e i bruti. Se il fine particolare di questi ultimi, comune anche alle facoltà inferiori dell'anima umana, è quello di soddisfare le necessità corporee in cui raggiungono la loro perfezione, diverso, invece, è il caso della mente la cui natura peculiare impegna il filosofo in un'indagine plurima:

¹⁰⁰ MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., pp. 5-6.

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*, p. 6: «Ego igitur, optimi conphilosophi mei, qualem nuper in monte Cellano una quadam lucubratione mentem mente creaverim, nunc in medium vobis adducam, ut ipsi, qui longe fecundiores estis quam Marsilius, emulatione quadam, ut ita dixerim, provocati, prolem aliquando Iovis Palladisque conspectu digniorem parturiatis».

¹⁰² Cfr. *ibid.*, p. 7: «In hoc ipso communi totius ordine omnia quamvis diversissima una quadam convenientia et ratione reducuntur in unum. Igitur ab uno quodam ordinatore ratione plenissimo cuncta ducuntur, siquidem ordo apprime rationabilis a summa mentis ratione et sapientia manat, in qua necessario prescripti sunt fines singuli ad quos dirigat singula».

¹⁰³ Cfr. *ibid.*: «Si motus singuli ordine quodam mirabili transiguntur, certe universus mundi ipsius motus ordinis perfectione non caret. Sicut enim ab universo atque ad universum sunt singuli, sic ab universi ordine accipiunt ordinem et ad universi ordinem referuntur».

¹⁰⁴ Cfr. *ibid.*: «Elementa quidem alia gravitate quadam ad centrum mundi descendunt, alia levitate ad concavum spere superioris ascendunt». Sulla teoria dei “luoghi naturali” in Ficino, cfr. A. DE PACE, *Galileo, Ficino e la cosmologia. Ordine, moti ed elementi in due diverse interpretazioni platoniche*, in «Rivista di storia della filosofia», LXI (2006), [pp. 469-507], pp. 482-489.

Superest ut de mentis humane motu queramus: primo, utrum ad aliquem tendat finem necne; secundo, utrum motionis eius finis sit motus an status; tertio, utrum particulare quiddam hoc bonum sit vel universum; quarto, utrum optatum finem suum, id est summum bonum, quandoque consequi valeat; quinto, utrum postquam perfectum adepta est finem, aliquando inde discedat¹⁰⁵.

La risposta del filosofo alle singole questioni è ricchissima di contenuti speculativi, che ritengo opportuno quantomeno presentare in tale sede dal momento che riceveranno una più approfondita tematizzazione nel prosieguo del lavoro.

Ficino sostiene anzitutto che sarebbe impossibile negare che il moto della mente abbia un fine: la sua mancanza contravverrebbe all'ordine stabilito da Dio, in quanto la *mens* è «ricettacolo della sapienza» (*sapientiae receptaculum*), comprende la disposizione di tutte le cose naturali e dirige razionalmente (*rationabiliter ordinat*) la propria attività¹⁰⁶. Infatti, in un cosmo gerarchicamente ordinato, è impossibile che un ente dotato di maggiore perfezione sia mancante di una qualità esibita da una realtà inferiore¹⁰⁷; anzi, proprio a causa del suo *status* ontologico, la mente deve poter raggiungere l'oggetto del proprio desiderio, tanto più facile da ottenere quanto più semplice¹⁰⁸. Peraltro, tutti i fini particolari dell'anima concorrono all'ottenimento del

¹⁰⁵ MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 8.

¹⁰⁶ Cfr. *ibid.*: «Si cetera non insipienti casu passim oberrant, sed ordine quodam rationabili ad quiddam maxime proprium et convenientissimum diriguntur, quo et prorsus perficiuntur, multo magis mens, que est sapientie receptaculum, que naturalium rerum ordinem et fines intelligit, que res suas quotidie ad finem quendam rationabiliter ordinat, quae aliis omnibus quotcumque prediximus est perfectior, multo, inquam, magis naturali instinctu ordinatum finem aliquem respicit, quo et ipsa ad votum perficiatur».

¹⁰⁷ Sul tema ficiniano della “graduazione dell’essere”, cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 1988, pp. 66-85, in partic. p. 70.

¹⁰⁸ Si tratta di una delle frequenti occorrenze di quello che il Kristeller ha definito, con una felice espressione, «assioma del superfluo (o dell’inutile)»: «Come le sostanze, p. e. le anime umane, non sono create invano da Dio, così anche le loro potenze e facoltà non possono essere inutili, né lo possono essere i loro moti ed appetiti in quanto derivano dalla natura e quindi da Dio» (P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., p. 63). Come si vedrà, esso è alla base della teoria dell'*appetitus naturalis* e della giustificazione dell’immortalità dell’anima umana. Sulla semplicità dell’oggetto dell’intelletto, cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 18: «Ubi enim perfectio illa formalis, que innascitur ab initio, prevalet, ibidem nature ordine finalis ipsa perfectio abundantius et facilius feliciusque conceditur, siquidem illa huic obsequitur, hec illius obsequio provenit.

fine universale che è il bene supremo. Il filosofo, a questo proposito, per esemplificare ai lettori i concetti espressi, utilizza la metafora della costruzione di un edificio che risulta possibile soltanto se i lavori vengono diretti dall'architetto, il quale serba nella sua mente l'immagine del prodotto finito¹⁰⁹.

Il paragrafo intitolato *Finis motionis intellectualis non est motus sed status* presenta delle tesi in cui appare per la prima volta una sottile critica ad “alcuni platonici” (*Platonici nonnulli*). Evidentemente a proposito della teoria del moto dell'anima espressa nel *Fedro*, Ficino sostiene che, per evitare un inutile regresso all'infinito, il fine dell'attività dell'intelletto non può che essere la stasi; quest'ultima, infatti, ontologicamente superiore al moto, è desiderata *naturaliter* dalla *mens*¹¹⁰. Ne è la prova più efficace la definizione stessa degli oggetti contenuti in quest'ultima: le *rerum rationes aeternae*, a differenza delle mutevoli sensazioni corporee, non sono sottoposte al cambiamento che è il sigillo dell'imperfezione delle cose sensibili. Pertanto, le due facoltà superiori dell'anima, intelletto e volontà, aspirano ad un'ascesa verso l'eternità che, però, risulta possibile soltanto grazie alla loro capacità di “elevazione” esercitata in questa stessa vita:

Accedit quod, quemadmodum vite virtus, scilicet intelligentia et voluntas, ultra rerum mobilium fines ad stabiles progreditur et eternas, sic ipsa vita ultra mutationem quamlibet temporalem certe finem bonumque suum in eternitate consequitur; alioquin non posset animus unquam vel intelligendo vel appetendo terminos mobilium transgredi, nisi eos supergredi vivendo valeret¹¹¹.

Unde concluditur ut multo magis faciliusque ratio quam sensus, homo quam brutum finem congruum optatumque consequi possit».

¹⁰⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 9: «Nisi enim absoluta totius edificii forma prescripta sit architecto, nunquam diversi ministri eo ordine qui ad totum ipsum conducatur ad diversa opera movebuntur; immo vero nullo pacto ad ministeria predefinita mittentur ab illo qui non ipse prius communem totius operis terminum habuerit predefinitum». Sulla teoria della “creazione” nella *Theologia Platonica*, cfr. T. GONTIER, *Noétique et poiésis. L'idea dans la Theologia platonica de Marsile Ficin*, in «Archives de Philosophie», 67 (2004), 1, pp. 5-22.

¹¹⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., pp. 9-10: «Puto autem mentem, quandoquidem statum noscit iudicatque ipsum mutatione prestantiorem atque naturaliter appetit illum ultra motum, in habitu quodam stabili potius quam mobili conditione finem bonumque suum optare et denique consequi».

¹¹¹ *Ibid.*, p. 10.

Possiamo sin da ora avanzare l'ipotesi che l'affermazione secondo cui l'anima non potrebbe superare i limiti delle cose in movimento se non avesse la capacità di farlo *vivendo* possa giustificare il peso che il filosofo attribuirà nel corso dell'intero epistolario al tema dell'asceti e del "perfezionamento" dell'uomo.

Particolarmente interessante è, poi, l'ulteriore analisi degli oggetti universali della mente. Ficino, dopo aver sostenuto che l'*intellectus* apprende le *notiones amplissimae* identificate con i trascendentali della tradizione scolastica (*ens, verum, bonum*)¹¹², presenta le opinioni dei Peripatetici e dei Platonici a tal proposito. Anzitutto, egli scrive che per i primi come l'oggetto del senso è il sensibile, parimenti l'oggetto dell'intelletto è l'intelligibile; quest'ultimo, poi, grazie alla sua ampiezza comprende tutte le cose. Inoltre, l'intelletto tende per sua natura alla conoscenza del tutto, attraverso la cui nozione esso contempla se stesso¹¹³. Riguardo ai *trascendentalia* il filosofo preferisce in questa occasione l'uso degli stessi come sinonimi, a differenza di quanto espresso dai platonici per i quali il bene è più ampio dell'essere¹¹⁴.

L'uso, seppur generico, delle fonti aristoteliche da parte del filosofo emerge ancora dalla descrizione dell'attività dell'intelletto nella divisione dei generi in specie; tuttavia, la citazione (tratta dal *De anima*) della teoria secondo la quale l'*intellectus*, poiché è al contempo la più nobile delle sostanze materiali e la più bassa tra le sostanze spirituali, può diventare tutte le cose¹¹⁵, diventa il pretesto per una breve discussione del

¹¹² Sulla teoria dei trascendentali nel pensiero di Ficino, cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 36 sgg.

¹¹³ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., pp. 10-11: «Rursus intellectus natura afficitur ad tota mentis amplitudinem comprehendam ac in eius notione omnia conspicit vicissimque in omnium notione inspicit ipsum».

¹¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 11: «Utrum vero bonum ente latius sit, quod Platonici putant, necne, ad propositam questionem nihil referre videtur». Proprio su questo punto si sarebbe concentrata la celebre disputa con Giovanni Pico, cfr. M. 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*, cit., II, pp. 417-455, ora in ID., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Methaphysics and its Sources*, Aldershot 1995, X.

¹¹⁵ Cfr. ARISTOTELE, *L'anima*, a c. di G. MOVIA, Milano 2001, p. 219 (*De anima*, II, 5, 430a, 13-14).

suo rapporto con la *voluntas*¹¹⁶. Entrambe le facoltà aspirano all'*universum*, il primo *sub ratione entis* e la seconda *sub ratione boni*, anche se le modalità di raggiungimento dello stesso sono molto differenti:

Quidnam intellectus inquirat, nisi cuncta in se suo modo pingendo transformare omnia in se ipsum? Quid rursus voluntas annititur, nisi omnibus omnium modo fruendo se ipsam in omnia transformare? Ille ergo conatur ut universum fiat quodammodo intellectus, hec autem ut voluntas sit universum¹¹⁷.

Dal momento che – continua Marsilio – entrambe non placano il loro *appetitus naturalis* se non quando raggiungono il loro oggetto supremo, che è la «causa delle cause» (cioè Dio), l'anima umana è perennemente insoddisfatta. Attraverso il riconoscimento dello *status* delle due «ali» dell'anima (per usare la celebre definizione del proemio al *De christiana religione*¹¹⁸), dunque, il filosofo rende ragione della

¹¹⁶ Sul tema della relazione tra intelletto e volontà, cfr. almeno T. ALBERTINI, *Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two Correlatives of a Renaissance Concept of Mind*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 203-225; P. O. KRISTELLER, *A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect*, in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the occasion of his seventy-fifth birthday*, English Section, 2, Jerusalem 1965, pp. 463-494 ora in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, III, Roma 1993, pp. 147-171; A. EDELHEIT, *Vincenzo Bandello, Marsilio Ficino, and the Intellect/Will Dialectic*, in «Rinascimento», XLVI (2006), pp. 299-344 (vedi *infra*, cap. II, nota 256).

¹¹⁷ MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 12.

¹¹⁸ Cfr. ID., *De Christiana religione et fidei pietate liber* (nel seguito *De christiana religione*), in ID., *Opera omnia*, cit., p. 1: «Nam cum animus (ut Platoni nostro placet) duabus tantum alis, id est, intellectu, et voluntate possit ad coelestem patrem, et patriam revolare, ac philosophus intellectu maxime, sacerdos voluntate nitatur, et intellectus voluntatem illuminet, voluntas intellectum accendat, consentaneum est qui primi divina per intelligentiam, vel ex se invenerunt, vel divinitus attigerunt, primos divina per voluntatem rectissime coluisse, rectumque eorum cultum rationemque colendi ad caeteros propagasse», tr. it. *La religione cristiana*, a c. di R. ZANZARRI, Roma 2005, p. 27: «Infatti, poiché l'anima (come dice il nostro Platone) può ritornare al padre e alla patria celesti con due ali, ossia con l'intelletto e la volontà, e il filosofo si avvale massimamente dell'intelletto, il sacerdote della volontà, e l'intelletto illumina la volontà, la volontà accende l'intelletto, ne discende che quelli che per primi scoprirono le realtà divine per mezzo dell'intelligenza, o da sé soli, o le attinsero per ispirazione divina, per primi venerarono con grande rettitudine le realtà divine tramite la volontà, e trasmisero agli altri il culto a loro dovuto e i modi del culto».

contingente inquietudine dell'uomo: il desiderio dell'anima, come egli ripeterà instancabilmente nella *Theologia Platonica*, non può essere vano e, dal momento che non si realizza in questa vita, dovrà pertanto compiersi nell'altra¹¹⁹.

L'uomo, infatti, data la sua condizione, è come Prometeo: a causa della costante ricerca dell'intelletto, è tormentato dallo *stimulum inquisitionis*¹²⁰. Anzi, l'infelicità della ragione diventa l'infelicità dell'anima intera che, nel tentativo di conoscere le forme incorporee, deve necessariamente separarsi dalla materia rinunciando quindi ai piaceri sensibili¹²¹.

Soltanto per mezzo della *lex Mosayca*, dunque, l'essere umano può recuperare la sua condizione primigenia, poiché egli anche in seguito allo smarrimento determinato dalla "caduta" non ha perduto la capacità di ritrovare la sua strada, come confermano le teorie dei Magi, seguaci di Zoroastro, e a proposito delle quali concordano sia i pitagorici che i platonici (tutti appartenenti alla catena aurea dei *prisci theologi*)¹²².

¹¹⁹ Cfr. ID., *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 13: «Vocari autem id ipsum proprie debet ipsa infinitas et eternitas potius quam vel eternum quiddam vel infinitum. Quoniam vero effectus cause proximus evadit cause ipsi simillimus, consequens est ut anima infinita quodammodo virtus sit et eterna, alioquin ad finem nunquam proprie vergeret infinitum. Hinc nimirum efficitur ut nulli sint inter homines qui contenti sub celo vivant opibusque temporalibus impleantur». Sul principio di affinità, usato spesso dal Ficino, cfr. P. O. KRISTELLER, *The Theory of Immortality in Marsilio Ficino*, in «Journal of the History of Ideas», 1 (1940), 3, pp. 299-319, in partic. pp. 304 sgg.

¹²⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 19: «Hic esse videtur infelicissimus ille Prometheus, qui divina sapientia Palladis instructus ignemque celestem, id est rationem, adeptus, ob hoc ipsum in summo vertice montis, hoc est in ipsa contemplationis arce, ob continuum avis rapacissime morsum, id est inquisitionis stimulum, miserimus omnium merito iudicatur, donec transferatur eodem, unde olim acceperat ignem, ut quemadmodum uno illo luminis superni radiolo nunc assidue stimulatur ad totum, sic toto deinde lumine penitus impleatur».

¹²¹ Cfr. *ibid.*, p. 20: «Sic igitur, heu, miseris, sic extra sublimem patriam religatis in infimo nihil usquam obicitur non valde difficile, nihil occurrit non undique miserum». A proposito dell'infelicità umana, si veda anche ID., *Platonic Theology*, cit., I, p. 14 (*Theologia Platonica*, I, 1): «Cum genus humanum propter inquietudinem animi imbecillitatemque corporis et rerum omnium indigentiam duriores quam bestiae vitam agat in terris, si terminum vivendi natura illi eundem penitus atque ceteris animantibus tribuisset, nullum animal esset infelicior homine».

¹²² Cfr. ID., *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 21: «Error autem ille noster atque prevaricatio, cum non a nature defectu proveniat, sed varietate rationis et obliquitate consilii, nequaquam disperdit potentiam naturalem, sed turbat potius voluntatem; atque sicut in elemento etiam extra locum proprium posito una cum natura servatur vis atque inclinatio ad terminum proprium naturalis, qua potest

L'anima dell'uomo, la quale tramite l'ardore della volontà e la luce dell'intelletto mostra di essere simile agli enti celesti, aspira al loro stesso grado di felicità che potrà raggiungere separandosi dal corpo terreno; anzi, otterrà la perfezione vivendo una vita senza fine in un corpo incorruttibile. Ficino, pertanto, conclude il suo opuscolo sulla *mens* con una giustificazione filosofica della necessità della resurrezione della carne¹²³.

1.2.1.2. *Super sensum est intellectus. Super sensibile est intelligibile.
Super mentes nostras sunt alie mentes. Super formas corporales sunt
forme incorporales*

L'immagine della ricerca del vero e del meglio condotta *quotidie*, posta in apertura di quella che secondo una certa tradizione manoscritta era la *tertia Platonicae sapientiae clavis*, offre molto probabilmente la più sincera testimonianza dell'attività che accomunava gli amici del Ficino. Essa consisteva nella ricerca della forma comune incorporea alla quale ricondurre gli oggetti sensibili attraverso l'uso di regole comuni fornite dalla *ratio*¹²⁴. Quest'ultima, infatti, presente esclusivamente nell'uomo, è la facoltà deputata all'attribuzione delle *rerum rationes*¹²⁵; tuttavia, come precisa il

aliquando suam repetere regionem, sic in homine, etiam postquam a recto tramite aberravit, restare putant naturalem tum tramitis tum termini repetendi potentiam».

¹²³ Cfr. *ibid.*, p. 22: «Quapropter quam difficile felicitatem suam in corpore terreno, intemperato, caduco animus celestis et immortalis continue sequitur, tam facile hanc vel a corpore liber vel in corpore temperato, immortalis, celesti consequitur».

¹²⁴ Cfr. *ibid.*, p. 24: «Quid in rebus tam naturalibus quam humanis verius meliusve sit quotidie ratiocinando et consultando querimus atque invenimus. In quo quidem discursu communibus incorporeisque quibusdam veritatis bonitatisve regulis utimur, atque ea de quibus agitur ad incorpoream communemque et summam veritatis bonitatisve formam comparando referimus, ut quod ad ipsius gradum inter alia propius videtur accedere, id esse ceteris verius ac melius iudicetur. Hoc autem totum non sensu facimus sed ratione».

¹²⁵ Cfr. *ibid.*: «[...] sola enim in hominibus ratio est, que rerum rationes assignat atque ratiocinando communibus regulis ad communem formam singula comparat». Sul complesso significato della *ratio* nelle opere ficiniane, si veda 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

filosofo, dal momento che trova il suo fine nella somma verità e bontà, necessita parimenti del *discursus* quanto dell'*affectus*. Evidentemente ci troviamo dinanzi ad un uso poco rigoroso della terminologia, messo in luce già dal Kristeller, che consente al Ficino di considerare dapprima la facoltà in senso ristretto per poi attribuirle, successivamente, operazioni notoriamente presenti nell'intera anima¹²⁶.

Nel corso dell'opuscolo, infatti, l'attenzione del Ficino si sposta sulla realtà degli intelligibili e, come nel trattato precedente, sulla natura della *mens*. In una bella pagina, essa è gravida dei semi delle sostanze superiori, dalle quali è attratta, poiché altrimenti non partorirebbe nient'altro che oggetti a sé inferiori o uguali; gli oggetti della mente sono invece quelle *species sive rationes incorporeae et aeternae* attraverso cui essa si innalza sopra se stessa¹²⁷. Tale "esercizio" della *mens* umana è dovuto al suo particolare stato di imperfezione all'interno della gerarchia delle menti, a causa dell'errore derivante dalla commistione con il corpo, che la rende cangiante come la Luna¹²⁸. Fonte del raggio luminoso è, invece, Dio in quanto *prima mens* da cui emana il *lumen* che illustra le altre menti create; tra queste, tuttavia, quella più lontana dalla causa prima non è capace di risplendere interamente a causa della densità di alcune sue parti. È, dunque, a causa di una carenza intrinseca all'anima umana, la quale seppur desiderosa

gennaio 1992), a c. di M. FATTORI - M. L. BIANCHI, Firenze 1994, pp. 219-237, ora in ID., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce 1999, pp. 263-280.

¹²⁶ Questo problema costituisce uno degli aspetti più complicati della teoria della conoscenza ficiniana, che sarà oggetto di studio nella seconda parte di questo lavoro. Per il momento, si veda P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 407 sgg.

¹²⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 25: «Si non possumus que infra nos sunt percipere, nisi ab illis per species quasdam quodammodo moveamur, multo minus possumus quicquam super nos concipere, nisi ita moveamur ab ipso, ut mens eius semine pregnans prolem inde parturiat prestantioris substantie similem. Mens enim virtute omnino propria nihil ederet unquam nisi vel inferius vel aequale. Ergo quando mens ad ipsum intelligibile surgit, tam sensibili verius quam sepe ipsa mente prestantius, necesse est eam ad ipsum supra se ipsam illius virtute penitus elevari».

¹²⁸ Cfr. *ibid.*, p. 26: «Veriores autem mentes veriores quoque rerum possident rationes, verissima vero verrissimas. Unde concluditur rationes rerum incorporales, que ab humana ratione pro arbitrio cogitantur, non esse figmenta quedam – sicut illis, qui sensibus potius quam ratione vivunt atque res iudicant, forsitan videretur –, immo vero super nos in divina quadam mente tanquam supercelesti Sole verissima rationum omnium lumina clarissime perlucere, unde in mentes alias, que inter illam et nostram quasi medie esse videntur, ceu in stellas superiores et quodammodo immutabiles, atque etiam in nostram, ceu in Lunam iam quasi mutabilem, veri rationum radii demittantur».

di eternità non può tuttavia conoscere perfettamente, che il raggio divino non illumina totalmente l'ultima mente¹²⁹.

Il riferimento alla teoria appena esposta diventa l'occasione per una densa tematizzazione dell'analogia solare, così frequentemente utilizzata dal filosofo¹³⁰. La tesi che troveremo nel *Liber de sole* (1492) secondo cui «per Solem vero sempiterna quoque Dei virtus atque divinitas»¹³¹ è già argomentata in maniera matura nello sviluppo del trattato che – ricordiamo – risale all'autunno del 1476. Ficino, infatti, dopo aver dichiarato di aver già fruito della *platonica similitudo de Sole* nei suoi lavori precedenti (*Commentarium in Convivium Platonis de amore* e *Theologia Platonica*), scrive:

Inter omnia sensuum instrumenta purissimum oculus est, inter omnes anime vires purissimum intellectus; in mundo visibili summum visibile Sol, in mundo intelligibili summum intelligibile Deus. Igitur quemadmodum se ad visibile visus habet, sic pene ad intelligibile intellectus. Visus visibilia omnia, id est colores, in summi visibilis, id est Solis fulgore discernit. Intellectus intelligibilia omnia veraque cuncta in summi intelligibilis veritatisque ipsius lumine conspicit. Ac tanto magis intellectus quilibet eiusmodi indiget lumine quam visus illo,

¹²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 27: «Luna hec nostra, id est mens, prout in Solem suum magis minusve, aliter atque aliter convertitur vel avertitur, luminis et umbrarum quarumdam diversitate et vicissitudine variatur. Nunquam tota luminis recipiendi facultate privatur, nunquam tamen tota undique fulget: pars enim ratione carens, utpote que sit quodammodo densior, id est ineptior, non refulget».

¹³⁰ Sul tema del Sole e della luce in Ficino, cfr. almeno E. GARIN, *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVII secolo*, Roma-Bari 1976, pp. 276-277; ID., *Studi sul platonismo medievale*, Firenze 1958, pp. 190-215; A. CHASTEL, *Marsilio Ficino et l'art*, Genève 1954, tr. it. *Marsilio Ficino e l'arte*, a c. di G. DE MAJO, Torino 2001, pp. 161-168; A. RABASSINI, «Amicus lucis». *Considerazioni sul tema della luce in Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, Atti del Convegno internazionale (Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1-3 ottobre 1999), a c. di S. GENTILE - S. TOUSSAINT, Roma 2006, pp. 255-294; nonché, il recente saggio di M. J. B. ALLEN, *Transfiguration and the Fire within: Marsilio Ficino on the Metaphysics and Psychology of Light*, in *Lux in tenebris. The Visual and the Symbolic in Western Esotericism*, ed. by P. J. FORSHAW, Leiden-Boston 2017, pp. 50-65.

¹³¹ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 966. Molti nuclei tematici del *Liber de sole* sono una rielaborazione dell'epistola *Orphica comparatio Solis ad Deum, atque declaratio idearum* contenuta nel VI libro della silloge (cfr. *ibid.*, pp. 825-826), su cui si veda A. RABASSINI, *La concezione del sole secondo Marsilio Ficino. Note sul "Liber de Sole"*, in «Momus», 7-8 (1997), pp. 115-133.

quanto magis omnis intellectus et quodvis intelligibile a supremo et infinito intelligibili dependet quam visus et visibile quodlibet ab ipso Sole, qui finitus est et a causis superioribus producitur et servatur¹³².

Allo stesso modo in cui l'occhio discerne tutti i colori nella luce, così l'intelletto conosce ogni cosa nella luce degli intelligibili concessa da Dio. Tuttavia, quest'ultima può essere ricevuta soltanto dopo che l'anima si sia resa disponibile ad accoglierla e abbia rivolto il suo sguardo verso di essa¹³³. Nei passi seguenti, quell'oscillazione del Ficino per il Sole o per la luce nella descrizione dell'"analogia solare" che Andrea Rabassini rinveniva correttamente in diverse opere ficiniane¹³⁴, acquisisce un peculiare valore gnoseologico. Percorrendo a ritroso la discesa del *lumen* attraverso le gerarchie angeliche, la mente umana accede alla contemplazione dell'abisso di Dio (*divinae puritatis et infinitatis abyssum*)¹³⁵ affinché rinvenga negli enti finiti la stessa luce infinita. Esclusivamente in essa, infatti, la mente conosce gli intelligibili: se l'occhio divino – scrive il filosofo – non ci osservasse, l'*oculus mentis* sarebbe cieco per le verità sciolte dalla materia¹³⁶. Anzi, tutto ciò che conosciamo non è altro che il *lumen* del sommo intelligibile, alla stessa maniera in cui nelle cose non vediamo altro che il lume del Sole:

Qui certe nihil aliud intelligimus preter intelligibilis summi lumen, intelligibilis cuiuslibet rationibus undique plenum, sicut neque videmus quicquam nisi Solis lumen, rerum omnium coloribus figurisque depictum¹³⁷.

¹³² Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 28.

¹³³ Cfr. *ibid.*, p. 29: «Sic radius, qui ex Deo emanans rebus creatis infunditur, creata solum proprie nobis ostendit; Deum vero nobis ipsum ostendit magis qui in mentem ipsam dirigitur, in Deum vere directam».

¹³⁴ Cfr. A. RABASSINI, *L'analogia platonica tra il Sole e il Bene nell'interpretazione di Marsilio Ficino*, in «Rivista di storia della filosofia», 4 (2005), [pp. 609-629], p. 612.

¹³⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 30.

¹³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 32: «Et dubitamus adhuc, utrum divinus ille oculus, quo etiam proxime et quem passim mentium nostrarum vident oculi, nostros ipse vicissim videat oculos? Nisi nos ipse videret, qui nos continue videndo nos semper illuminat atque illuminando vim nobis videndi actumque largitur, certe nusquam aliquid videremus».

¹³⁷ *Ibid.*

Pertanto, coloro i quali credono di poter conoscere per mezzo di una *corporea scintilla* non soltanto cadono in errore ma, a causa della loro superbia, sono costretti a vagare nelle tenebre. La citazione paolina tratta dall'*Epistola ai Romani*¹³⁸ consente a Ficino di spiegare efficacemente la situazione dei filosofi “empi”, attingendo ancora una volta all’analogia che, come abbiamo visto, regge tutto il suo discorso: le menti di quelli che rifiutano Dio subiscono una vera e propria eclissi poiché allontanandosi da Lui si distaccano da se stessi¹³⁹. La luce che rischiarava le anime dei seguaci della *pia philosophia*, i quali con animo puro si dispongono ad accoglierla, diventa invece insopportabile per i superbi, a cui non resta altra possibilità che sottostare alle *monstruosissimae opiniones* dei sensi¹⁴⁰.

L’opuscolo si conclude, allora, con l’esaltazione della *vita beata* di coloro i quali attendono alla filosofia coniugando la scienza alla *pietas*, il desiderio di verità con l’amore per la medesima¹⁴¹.

1.2.1.3. *Elementa moventur mobiliter, celestes spere moventur stabiliter, anime stant mobiliter, angeli stant stabiliter, Deus est ipse status*

Il breve trattatello in forma epistolare inviato a Giovan Francesco Ippolito conte di Gazoldo che inaugurava le *quinque Platonicae sapientiae claves*, tratta, come si desume dal titolo, della natura del moto e della quiete. In un cosmo gerarchicamente ordinato, il movimento deve presupporre la stasi e non viceversa: tutto ciò che si muove, infatti, tende ad altro come suo fine mentre ciò che è fermo è perfetto in se stesso. In posizione intermedia tra gli elementi e le sfere celesti, da una parte, e gli angeli e Dio, dall’altra, vi sono – scrive Ficino – le anime razionali che «stanno mobilmente»:

¹³⁸ Cfr. *Rom.* 1, 21.

¹³⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 33: «Horum mens passa videtur eclipsim, quando superbe nimium defecit a Deo, immo vero miserabiliter admodum a se ipsa».

¹⁴⁰ Cfr. *ibid.*

¹⁴¹ Cfr. *ibid.*: «Contra vero nullorum vel sententiae probabiliores vel mores probatiores vel vita beatior quam eorum qui legitime, id est pie, philosophantur, hoc est scientie veritatisque studium cum religiosa semper veraque pietate coniungunt».

Illic igitur erit aliquid quod stet quidem semper, licet mobiliter. He vero rationales anime sunt, quarum substantia semper est eadem neque motum patitur ullum, sed affectus et actio variatur¹⁴².

Le anime razionali, dunque, mutano soltanto il loro *affectus* (con cui si intende l'*appetitus naturalis*¹⁴³) e l'*actio* nel permanere della loro sostanza. Gli spiriti dotati di ragione, infatti, effettuano una duplice operazione: la prima, rivolta verso l'interno, è un'autoriflessione, laddove la seconda, orientata all'esterno, è l'esercizio dialettico dagli effetti alle cause, dal particolare all'universale e viceversa¹⁴⁴. Il procedimento discorsivo della *ratio*, tuttavia, come ammonisce il filosofo, non sarebbe possibile se l'anima non disponesse dei *principia innata*:

Meminisse vero oportet, ubi discursio rationis efficitur, innata esse principia quedam stabilia discurrendi, id est communes quasdam manifestasque notiones, a quibus incipientes quasi radiis queramus ignotiora atque ad easdem comparando diiudicemus¹⁴⁵.

L'uomo condivide con l'angelo il possesso dei "principi eterni" delle cose; per tale ragione, l'anima che li contiene deve essere anch'essa *sempiterna*¹⁴⁶. Anzi, per meglio

¹⁴² Cfr. *ibid.*, p. 34.

¹⁴³ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 180-212.

¹⁴⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 35: «[...] multo magis multi sunt spiritus, etsi quadam dispositione mutabiles, substantia tamen penitus immutabiles. Tales vero sunt qui prediti ratione circuitum quendam rationalem a se ipsis in se ipsos intrinsecus agunt, quando se ipsos animadvertunt et colunt. Agunt rursus extrinsecus tum consultando a fine rerum agendarum ad principia atque converso, tum disserendo a propositionibus quibusdam ad conclusiones atque contra, tum speculando ab effectu ad causam rursusque a causis ad effectum; rursus quando particularia in universalia ipsa resolvunt ac vicissim universalia in particularia dividunt componendo». Sull'autoriflessione del pensiero, si vedano W. BEIERWALTES, *L'autoriferimento del pensiero: Plotino - Agostino - Ficino*, in ID., *Platonismo nel Cristianesimo*, Milano 2000, pp. 203-241; B. LOTTI, *Mente, riflessione e consapevolezza di sé in Marsilio Ficino*, in «Esercizi filosofici», II (2007), pp. 137-165.

¹⁴⁵ MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 36.

¹⁴⁶ Sulla problematica questione della natura degli angeli e del loro ruolo nel "cosmo ficiniano" in relazione all'anima, cfr. M. J. B. ALLEN, *The Absent Angel in Ficino's Philosophy*, in «Journal of the History of Ideas», 36 (1975), 2, pp. 219-240, in partic. pp. 232 sgg., ora in ID., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, cit., I.

dire, dal momento che con la facoltà del *discursus* (che ci appartiene in maniera esclusiva), possiamo essere definiti “celesti”, considerando i *principia innata* siamo invece *supercoelestes*¹⁴⁷.

Il tempo e il moto, conclude Ficino, l’eternità e la quiete formano una mirabile armonia poiché quelle cose che «in inferiora disiuncta videntur, in superioribus mirifice coniunguntur»¹⁴⁸. Dio, somma unità e semplicità, è, infine, l’unico e solo garante dell’ordine dell’universo.

1.2.1.4. *Forma corporea dividitur et movetur ab alio. Anima rationalis non dividitur, sed ex se ipsa movetur. Angelus neque dividitur neque movetur, sed aliunde impletur. Deus est plenitudo una, simplex, immensa*

Anche la *secunda clavis Platonicae sapientiae* si presenta come un piccolo opuscolo inviato contemporaneamente a Nicola Bathory vescovo di Vác e a Francesco Bandino, entrambi corrispondenti del Ficino alla corte di re Mattia d’Ungheria. Esso è composto da alcuni brevi paragrafi dedicati rispettivamente alla forma corporea, all’anima, all’angelo e a Dio (l’ultimo è accompagnato da altri quattro brani esplicativi).

Il filosofo ripercorre *gradatim* l’opera della creazione divina, dalla forma infima alla prima causa, inversamente alla maniera in cui è scaturita dalla *voluntas Dei*. Le forme corporee, divisibili, mosse da altro e, pertanto imperfette, vengono separate da quelle incorporee (indivisibili) da parte dell’anima razionale. Questa, inoltre, è completamente autonoma nel compiere tale operazione come dimostra sia il fatto che la mente conosca persino gli enti materiali attraverso le forme intelligibili sia la sua frequente azione contro l’istinto dei sensi¹⁴⁹. Tuttavia, per il Ficino, il movimento

¹⁴⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., pp. 35-36: «Discursionem quidem illam tanquam nature nostre propriam possidemus, fundamenta vero discursionis nobis cum angelis sunt communia: illa quidem parte celestes sumus, ex ista supercelestes».

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 38.

¹⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 41: «[...] tum quia individuas formas a dividuis ipsa perspicue dividit secumque coniungit, tum quia convertitur in se ipsam, quod forma divisibilis facere nequit. Ubi enim pars altera distat ab altera, nondum totius in se ipsum est facta conversio. Quod vero anima rationalis ex se ipsa libere moveatur, tunc apparet potissimum, quando et res corporeas modo potius suo quam rerum intelligit

dell'anima è qui segno di mancanza, la quale viene colmata dall'immobilità dell'angelo; quest'ultimo, traboccante della grazia divina, rimanda a sua volta alla perfezione in sé che è Dio.

Decisamente meno originale rispetto agli altri *opuscula theologica*, il trattatello tuttavia presenta un brano che vale la pena riportare, dal momento che sarà oggetto di analisi in una prossima sezione del lavoro:

Nempe a tali quodam ordine Dei et naturales cause eiusmodi servant ordinem in effectibus producendis et mentes ratiocinando similiter ordinem et artificiosum tenent et naturalem divinumque inveniunt¹⁵⁰.

Per il momento, è sufficiente sottolineare come Ficino sostenga che le menti *ratiocinando* scorgono l'ordine naturale e divino della realtà.

1.2.1.5. *Compendium Platonice theologie Marsilii Ficini Florentini.
Ascensus a substantia corporea ad incorpoream, scilicet ad animas
angelosque et Deum*

I problemi che il trattato precedente lasciava insoluti vengono affrontati in maniera approfondita in questa operetta di più ampio respiro dedicata, come le *Quaestiones quinque de mente*, a tutti i *conphilosophi*. Ficino delinea le tappe di un'ascesa dal sensibile al sovrasensibile che si configura come un progressivo abbandono del molteplice in vista del raggiungimento dell'unità somma. In seguito alla considerazione della possibilità della sostanza corporea di permanere senza gli accidenti, il filosofo afferma quanto sia più nobile la *vita* delle sostanze incorporee le quali permangono nel loro essere separate dalla materia. Il ragionamento ficiniano è alquanto semplice: come esistono in natura dei corpi senza vita (sassi, metalli, ecc.) tanto più deve esistere una

et contra earum impetum quod ipsa prestare censuerit pro arbitrio eligit sepenumero, motusque suos in plurimas oppositasque partes edit assidue, utpote que non determinata vel nature vel obiecti qualitate trahatur, sed consilii sui potius varietate ducatur». Questo argomento, com'è noto, è proposto frequentemente dal Ficino per dimostrare l'immortalità dell'anima nella *Theologia Platonica*.

¹⁵⁰ Cfr. *ibid.*, p. 42.

vita senza corpo «ne vana sit semper in universo potentia illa tam rationabilis tamque bona»¹⁵¹. Ficino trova questa vita innanzitutto nell'intelletto, del quale presenta anche l'attività:

Sane intellectus ipsius, in quantum est intellectus, natura hec esse videtur, ut potius seorsum a corpore quam ut in corpore vivat. Intelligit enim abstractione quadam formarum a singulis corporum passionibus et quanto ab eisdem ipse magis abstrahitur, tanto discernit clarius et efficacius, agit vivitque beatius, quasi ille sit mentis habitus potissimum naturalis, coniungere vero corpori mentem forte nihil aliud sit quam eam ab ipsius origine longe seiungere¹⁵².

Laddove l'intelletto sciolto dai legami corporei (*intellectus purus*) è del tutto veritiero, quello che alberga nelle anime razionali, nonostante abbia la facoltà di vivere sia nel corpo che fuori di esso, è «ambiguus et quodam spiritali motu ab alio in aliud intelligendo discurrit»¹⁵³. A causa della natura composita dell'anima umana, l'intelletto non può prescindere da un'operazione evidentemente discorsiva, tradizionalmente attribuita alla *ratio*. Dunque, come emerge dai passi citati, le considerazioni metafisiche del Ficino provocano spesso delle significative oscillazioni in campo gnoseologico.

È determinante, allora, nel solco del discorso che stiamo delineando, la seguente presentazione della “gerarchia ascendente degli intelletti”: 1) *mens secundum participationem*; 2) *mens secundum formam*; 3) *mens secundum causam*. Poiché l'anima umana possiede l'*intellectus* partecipando per mezzo di esso alla natura angelica, di conseguenza negli angeli esso sarà presente secondo la forma mentre, infine, in Dio non potrà che mostrarsi *secundum causam*¹⁵⁴. Ficino spiega la partecipazione dell'uomo alla

¹⁵¹ Cfr. *ibid.*, p. 44.

¹⁵² Cfr. *ibid.*, p. 45.

¹⁵³ Cfr. *ibid.*, p. 46: «Se dubi intellectus sensusque coniungitur, quod homini convenit, eiusmodi spiritus ea peditus est natura, ut et in corpore vivere possit et extra. At quoniam intellectus in hoc est pars quedam in anima partes insuper alias continente, est ambiguus et quodam spiritali motu ad alio in aliud intelligendo discurrit».

¹⁵⁴ Cfr. *ibid.*: «Cum vero se res aliter habeat, perspicuum est animam non secundum formam proprie principalem, sed secundum participationem quandam intelligentiam possidere. Quemadmodum vero super animarum mentes, que participatione tales esse dicuntur, sunt mentes multe secundum formam, id est angeli, ita super mentes secundum formam est mens una secundum causam efficacemque virtutem, id est Deus».

natura intellettuale con un argomento che svilupperà poi nel contesto della confutazione della teoria averroistica dell'unità dell'intelletto, vale a dire la compresenza di *opinionēs, affectus e habitus* contrari nelle anime degli uomini¹⁵⁵. Pertanto, a differenza dell'imperfetta facoltà intellettiva umana, l'intuizione delle menti angeliche consente la necessaria comunicazione della luce divina tra i diversi piani dell'essere. Il filosofo presenta, a questo punto, un'articolata teoria della "visione" della mente, strettamente correlata alla dottrina della luce che, sebbene già richiamata in precedenza, troverà più ampia trattazione nell'epistola *Quid sit lumen*.

Ficino propone un'interessante "analogia della visione" parallela, in un certo senso, all'"analogia solare" di cui si è parlato. Egli, infatti, scrive:

Quod est in corpore oculus et in oculo visus, id ferme est intellectus in anima.

Quod rursus Solis lumen ad visum, hoc lumen veritatis ad mentem¹⁵⁶.

La mente è, di conseguenza, un *oculus spiritalis* rivolto al *lumen veritatis*; tuttavia, dal momento che essa è soltanto una parte dell'anima, non può intuire la verità. Il filosofo ribadisce ancora una volta che soltanto l'angelo, in quanto è interamente intelletto, conosce al di sopra del procedimento discorsivo-dianoetico¹⁵⁷. Inoltre, poiché il raggio presente nella *mens* dell'uomo è stato donato dalla prima causa, l'anima umana soltanto nell'incontro con la luce di Dio può conoscere perfettamente, ripetendo così su un altro piano quanto fa l'occhio corporale con il *lumen Solis*: si spiega, in tale maniera, come per il filosofo la mente possa definirsi «specchio di Dio»¹⁵⁸.

La fruizione della somma verità, che è essenzialmente anche il sommo bene, in quanto infinitamente superiore alle facoltà più nobili dell'uomo (intelletto e volontà), determina un rovesciamento dell'attività conoscitiva. Per Ficino la conoscenza di Dio si

¹⁵⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., V, pp. 221-236 (*Theologia Platonica*, XV, 19).

¹⁵⁶ Cfr. ID., *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 49.

¹⁵⁷ Cfr. *ibid.*, p. 50: «Similiter mens tua, quoniam pars est anime, ideo neque clare neque momento eodem intelligit omnia. Si totus animus tuus intellectus unus evadat, iam ex animo fiet angelus, clare cuncta perspiciet neque temporali discursu amplius tum hoc tum illud aucupabitur, sed cuncta simul perspicue contuebitur».

¹⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p. 52: «Summa igitur in universo post summum universi principium sunt mentes tanquam specula summi».

trasforma in una conoscenza dell'anima da parte di Dio, il *comprehendere* diventa un *comprehendi*:

Quamvis autem extreme dementie videatur mente comprehendere velle quod mentem insuperabiliter mentisque stimulum, id est voluntatem, exsuperat, non tamen dementis est ullo pacto ab ipso saltem velle plenissime comprehendi¹⁵⁹.

Il raggio di Dio, peraltro, agisce sulla mente anche nell'ambito della conoscenza "ordinaria", quella che attraverso il riconoscimento dell'*ordo* naturale delle cose giunge all'esaltazione del supremo fattore dell'universo¹⁶⁰. L'uomo, infatti, conosce veramente soltanto quando riesce ad intendere la realtà come la intende Dio, anzi come Egli ha voluto che fosse¹⁶¹. Ficino, seppur insista sulla metafora solare (*Sol Dei similitudo, Deus Solis exemplar*), afferma senza esitazione che Dio opera con libera volontà, in quanto questa è superiore alla necessità della natura¹⁶², e ama tutte le menti create le quali sono separabili (umane) o separate dalla materia (angeliche)¹⁶³.

L'eternità – continua il filosofo – si mostra alla *mens* ogni qualvolta essa comprende: la ragione, dono di Dio, attinge infatti le *rationes aeternae* delle cose, indivisibili e separate, nella luce divina. La facoltà conoscitiva che definisce più di ogni altra l'essere umano, la *ratio*, pertanto "traduce", poi, in una definizione finita la

¹⁵⁹ Cfr. *ibid.*, p. 51.

¹⁶⁰ Cfr. *ibid.*, p. 58: «Siquis vero neget mundum tum artificiosissima ratione tum voluntate benignissima gubernari, hic mihi videtur neque rationabilem pulcherimumque rerum ordinem in se ipsis et invicem et ad totum, neque mirabilem singulorum commoditatem ubique singulis aptissime servientem mutuamque rerum usum consideravisse».

¹⁶¹ Cfr. *ibid.*, pp. 57-58: «Homo tunc vere ipsas rerum rationes intelligit, quando ita precipue ut sunt intelligit. He autem iccirco sunt vere, quoniam ita sunt ut Deus intelligit, qui ipsa veritas est, qua et vera sunt omnia et vere passim intelliguntur».

¹⁶² Cfr. *ibid.*, pp. 56-57: «[...] sic Deus ipse, Solis exemplar, eadem claritate et claret ipse sibi suo modo intelligendo et gaudet ipse secum suo modo volendo; eiusdem preterea claritatis radiis, ut vocabulis aliquando loquamur humanis, intelligit atque vult omnia. Verum non tam intelligendo procreat quam volendo [...]. Quod enim voluntate agit libera, prestantius agit quam quod impulsu nature necessario impellitur ad agendum».

¹⁶³ Cfr. *ibid.*, p. 59: «Maxime vero omnium mentes, non solum angelicas, verum etiam humanas, Deus curat et diligit tanquam filias ex eo proxime procreatas. Cum enim individue et separabiles a materia separateve sint, non possunt ex precedente vel parte vel materia confici».

«ragione dell'eternità»¹⁶⁴. Si può affermare, infine, che proprio *rationando* si manifesta la vicinanza a Dio: le menti di coloro i quali si rivolgono alle realtà celesti diventano luminose come le stelle del firmamento, mosse da una inestinguibile sete verso il loro Sole¹⁶⁵.

1.2.1.6. *Marsilii Ficini Florentini ad Iohannem Cavalcantem amicum unicum De raptu Pauli ad tertium celum et animi immortalitate*

In una lettera inviata al Magnifico il 14 aprile 1477, il Ficino informava il suo interlocutore di aver composto due opuscoli intitolati *De raptu ad tertium coelum Pauli* e *De celesti et supercoelesti lumine*, rispettivamente per Giovanni Calvalcanti e Febo Capella, il primo giorno di novembre dell'anno precedente¹⁶⁶. Il primo, traendo ispirazione dall'episodio dell'estasi di Paolo narrato nella *Seconda Lettera ai Corinzi*¹⁶⁷,

¹⁶⁴ Cfr. *ibid.*, p. 60: «Summa igitur ratio est eterna sive potius est eternitas. Hec mentibus omnibus passim sese insinuat, qua ubicunque placuerit pro arbitrio possint ratiocinari. Atque eousque quandam eternitatis sue largitur proprietatem, quousque sub rationis ipsius munere, hoc est ratiocinatione, eterne rerum rationes, in quantum eterne sunt, capiuntur: ac rationis eternitas ratioque eternitatis sua quadam definitione comprehenditur».

¹⁶⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 60-61: «Lux illa supercelestis per omnes mentes supercelestia cogitantes, quasi stellas, pro natura cuiusque late diffunditur; eatenus vero suam illam inextinguibilem servat proprietatem, quatenus per eam quod extingui non potest ab eo quod extingui potest quadam rationis luce discernitur».

¹⁶⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 755 (*Pura neque impure quaeras, neque postquam inveneris, impuris communia facias*): «Cum Novembris superioris Calendis epistolam alteram *De raptu ad tertium coelum Pauli* ad Iohannem Cavalcantem, alteram *De coelesti et supercoelesti lumine* ad Phoebum Capellam composuissem, mox in eum oculorum morbum infeliciter incidi quem imaginum nomine physici nuncupant proximamque asserunt portendere caecitatem» [il corsivo è mio]. La medesima datazione è confermata nella dedica del volgarizzamento del breve trattato a Bernardo Del Nero: «Composi nella celebrità di Tutti e sancti una epistola latina di questo mysterio dello eletto di Dio al nostro eletto Giovanni Cavalchanti, spirito singulare» (MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. LXV).

¹⁶⁷ Cfr. *II Cor.* 12, 2-4. Sulla tradizione esegetica medievale del passo in questione, cfr. C. NÉMETH, *Paulus Raptus to Raptus Pauli: Paul's Rapture (2 Cor 12:2-4) in the Pre-Scholastic and Scholastic Theologies*, in *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, ed. by S. CARTWRIGHT, Leiden-Boston 2013, pp. 349-392. Si veda anche B. FAES DE MOTTONI, *Mosè e Paolo: figure della contemplazione e del rapimento nelle teologie del secolo XIII*, in «Mélanges de l'École française de

delinea un articolato percorso di ascesa al divino o, per citare il Vasoli, le tappe di una «compiuta “deificatio”»¹⁶⁸. In esso ritroviamo tematiche apparse negli scritti precedenti ma inserite in un contesto inedito che risente, da un lato, della “filosofia dell’amore” elaborata nel commento al *Simposio* platonico *De amore* e, dall’altro, della “teologia paolina” sulla quale il Ficino sarebbe più volte tornato¹⁶⁹.

Il filosofo mette in scena un dialogo, forma letteraria prediletta anche in altre epistole¹⁷⁰, tra lui e il Santo, all’interno del quale il “ratto” di Paolo al terzo cielo diventa l’occasione per trattare dei diversi gradi della salita a Dio. Attingendo ad un vasto repertorio di simbologia e numerologia mistica medievale, Ficino descrive sette vie per attraversare il “triplice cielo”.

Dopo aver richiamato le metafore della Luna e dello specchio¹⁷¹, utili a sottolineare come il privilegio paolino sia stato possibile esclusivamente per opera della grazia divina che ha attirato a sé l’Apostolo (analogamente al profeta Elia), il Ficino tratta dell’acquisto delle virtù preparatorie a quello che solo impropriamente può definirsi *ascensus*. Dio infatti – scrive il filosofo – si offre alle menti di coloro che lo cercano con fede, speranza e carità¹⁷², le tre virtù teologali che diventano il “carro di fuoco” su cui l’anima viaggia per ottenere le restanti *virtutes* necessarie. In un brano che

Rome: Moyen Âge», 117 (2005), 1, pp. 83-113, ora in EAD., *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, Firenze 2007, pp. 17-48.

¹⁶⁸ Cfr. C. VASOLI, *Considerazioni sul «De raptu Pauli»*, in ID., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit., [pp. 241-261], p. 244.

¹⁶⁹ Cfr. 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), 2, pp. 531-539.

¹⁷⁰ Cfr. J. REYNAUD - S. GALLAND, *Le dialogue ficinien: lieu d’un itinéraire mystique*, in «Moreana», 46 (2009), 177-178, pp. 75-100.

¹⁷¹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 63: «Quemadmodum Luna non refulget in Solem, nisi a Sole prius accensa, sic ipsum non amas amorem, nisi amore ipso te amante atque afficiente fueris inflammatus. Hunc rursus non invocas, instar echo, nisi prius te vocantem; non apprehendis eum, sicuti neque locum, nisi comprehendentem: finita quidem ut plurimum capere potes, etiam si ab illis non capiaris, infinitum vero capere nihil aliud est quam capi. Et quemadmodum imago in speculo non respicit vultum, nisi ipsam vultus aspiciat, immo etiam, quando hec vultum videtur aspicere, nihil hoc aliud est quam aspici hanc a vultu».

¹⁷² Cfr. *ibid.*, pp. 64-65: «Hic ego, o Anima nimium vagabunda, hic solum pretiosissima Dei penetralia penetravi, que, nisi a patre familias aperiantur, non videntur. Non autem panditur domus omnipotentis Olympi, nisi mentibus hoc ipsum fide querentibus, spe petentibus, charitate pulsantibus».

risente fortemente dell'influsso del *Comento al Sogno di Scipione* di Macrobio¹⁷³, viene presentata la neoplatonica tripartizione tra *virtutes civiles*, *virtutes purgatoriae* e *virtutes animi purgati* che conducono alla "somma idea della virtù"¹⁷⁴.

Successivamente viene proposta una "salita" attraverso le sfere planetarie fino all'ottava sfera, che si conclude con la contemplazione del cielo empireo illuminato dal *lumen vitale* di Dio. Ma è il terzo gradino a presentare alcuni spunti a dir poco interessanti. Vale la pena, dunque, riportare per intero il passo:

Tertio totum mundi corpus tanquam celum unum transibis oculis manifestum atque ad eius imaginem phantasia depictam tanquam secundum celum te conferes. Deinde et universum corpus visibile et imaginem corporis phantasticam dimittens, ad naturam ipsam, qua necessario constat, et rationem, qua definitur, intelligentia perges, quod tertium tibi erit in mente celum super sensum et phantasiam. Hic subito intelligentie tue intelligentia divina subrutilat. Quid enim aliud est ratio universi partiumque illius quam ars illa eterna qua eum suus disposuit architectus? Si enim a corporeo quodam artificio materiam relicto ordine subtrahas, quod reliquum est mens est artificis tue iam menti conspicua¹⁷⁵.

¹⁷³ Cfr. MACROBIO, *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. I. WILLIS, Lipsiae 1963, tr. it. *Comento al Sogno di Scipione*, a c. di M. NERI, Milano 2007, p. 308: «Quattuor sunt, inquit [Plotinus], quaternarum genera virtutum. Ex his primae politicae vocantur, secundae purgatoriae, tertiae animi iam purgati, quartae exemplares» (I, 8, 5). Cfr. F. MARIANI ZINI, *La pensée de Ficino. Itinéraires néoplatoniciens*, cit., p. 44.

¹⁷⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 65: «Primo quidem horum trium meritis tria quoque virtutum tibi genera divinitus donabuntur – civiles virtutes et purgatorie animique purgati –, que quidem faciant ut nescias utrum in corpore sis an extra corpus; quibus formatus exemplares denique virtutes attinges, que nihil aliud sunt quam Deus». Si veda anche l'epistola *De virtutibus civilibus purgatoriis, purgati animi exemplaribus* in ID., *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 42. La medesima tripartizione ritorna, poi, nel contesto del sermone *De laboribus ac erumnis d. Pauli Apostoli*, cfr. D. CONTI, *Marsilio Ficino filosofo predicatore*, in *Marsilii Ficini Florentini Predicationes*, Torino 2014, [pp. XV-CXXX], pp. XCVI-CVII. Sulle *Predicationes* del Ficino, si vedano C. VASOLI, *Le «Praedicationes» di Marsilio Ficino*, in *Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI*, Atti del seminario di studi (Bologna 15-17 novembre 2001), a c. di G. AUZZAS - G. BAFFETTI - C. DELCORNIO, Firenze 2003, pp. 9-27 e A. EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*, Leiden-Boston 2008, pp. 148-170, in partic. pp. 164-165.

¹⁷⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 66.

Il ritorno al divino si articola, in questo caso, come un vero e proprio itinerario conoscitivo attraverso le varie facoltà della conoscenza, dalle più basse in quanto legate alla materia, fino al “terzo cielo” della mente in cui riluce l’intelligenza divina. Si può affermare, allora, che in questa sede, Ficino offra una precisa divisione dei diversi agenti della conoscenza, evitando quell’oscillazione terminologica che invece appare in altri luoghi della sua opera¹⁷⁶. Il percorso di purificazione inaugurato dalle virtù si arricchisce, ora, con le regole per una retta condotta della comprensione del finito e, nei limiti concessi all’anima umana, dell’infinito. In un brano successivo, infatti, il filosofo sostiene che nella conoscenza delle *rationes aeternae* delle cose risiede la prova più cogente della partecipazione dell’uomo all’infinito¹⁷⁷; anzi, tale consapevolezza trasforma anche l’atteggiamento nei confronti delle realtà visibili attraverso le quali, parafrasando il celebre dettato paolino, si intendono gli *invisibilia Dei*. Poiché la mente è specchio di Dio, infine, ritrovando il divino nelle cose, l’anima ritorna pienamente a se stessa, superando le opinioni dei sensi riguardo alla realtà corporea¹⁷⁸.

Torniamo, a questo punto, ai rimanenti gradi dell’ascesa. Il quarto prevede una considerazione della progressiva perfezione degli spiriti al cui centro vi è l’anima umana che, in quanto dotata di ragione, è sospesa tra gli animali irrazionali e l’angelo definito *oculus quidam lucidissimus*¹⁷⁹. Il quinto dunque presenta i nove cori angelici

¹⁷⁶ Cfr. E. GARIN, *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, in *Phantasia-Imaginatio*, Atti del V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 9-11 gennaio 1986), a c. di M. FATTORI - M. BIANCHI, Roma 1988, [pp. 3-20], pp. 8-9: «Senonché in Ficino tutto resta ambiguo: non c’è parola il cui significato non oscilli di continuo [...]».

¹⁷⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., pp. 74-75: «Invenisti et hic tu modo immortalitatem tuam. Quo enim pacto potuisses a mundi formis mortales conditiones secernere et rationes inde immortales concipere, in eternam Dei vitam intelligentiamque huiusmodi rationes redigere ac tuum illum cogitatione quodammodo, ut ita dicam, efficere effectorem, nisi ipsa immortalis esses eterneque Dei vite et intelligentie capax?».

¹⁷⁸ Cfr. *ibid.*, p. 72: «Hic dum in rebus tanquam divina Deum reperis, reperis et te ipsam, quippe si in corporibus invenis spiritum, in tenebris lucem, in malis bonum, in morte vitam, eternitatem in tempore, in rebus finitis infinitum, memento te esse spiritum incorporeum, lucidum natura bonumque, immortalem, eterne veritatis ac stabilitatis immensique boni capacem».

¹⁷⁹ Cfr. *ibid.*, p. 67: «Quarto esto primum tibi celum spiritus omnis infra tuum; secundum tuus spiritus sit ob rationis munus, quo irrationalia iudicat quidem, sed ab eis non iudicatur, illis longe

«quasi tres speras intelligibiles circa divinum centrum iugiter se volventes»¹⁸⁰, ma l'esaltazione dell'amore ardente dei Serafini diventa occasione favorevole affinché Paolo confermi il privilegio della volontà sull'intelletto:

Sepenumero cogitaveram ante raptum, si bonum ipsum est voluntatis potius quam intellectus obiectum, sequi ut animus voluntatis flagrantia ipso bono fruatur magis quam intelligentie claritate. Agnovi illic statim raptus me vera cogitavisse, cum viderem non Cherubinorum scientiam, immo charitatem Seraphinorum Deo esse quam proximam¹⁸¹.

Nel sesto stadio dell'ascesa, la mente avida dell'infinito bene, considera la propagazione infinita dell'amore nelle persone della Trinità e la necessità dell'appagamento del suo *appetitus naturalis*. Finalmente, al settimo grado, l'anima «considerat Deum in creaturis, creaturas in Deo, Deum in se ipso»¹⁸² pervenendo così al supremo grado della contemplazione che coincide evidentemente con il “rapimento”¹⁸³. A questo livello dell'*ascensus* si realizza l'intima unione con il divino, presentata attraverso i consueti temi luminoso-solari, in questa circostanza rivestiti di echi giovannei.

prestantior; tertium angelus, qui oculus quidam est lucidissimus, cui quidem nota momento stabili sunt que tu temporali quodam discursu aucuparis».

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ Cfr. *ibid.*, p. 69. Ficino dedica un intero paragrafo (*Voluntas Deo fruitur magis quam intellectus*) a questo tema: «Ecce video, ubi quodammodo deficit intellectus, sufficere voluntatem. Penetrat, ecce, charitas, quo non potest omnino scientia penetrare. Infinitatem quidem prospicis, quamvis non clarissime; hanc ardentissime amas, hac gaudes vehementissime. Vides tu quidem quantum est tibi visibile. Amas et quantum vides ipsa et quantum vides abs te, quia nimis exuberat, non posse plane videri; et hoc ipsum te iuvat maxime, quod sine ulla vel solitudine vel satietate fruaris bono, quod, cum sit infinitum, et infinite tibi suppetit et infinite delectat. Hic si non infinita omnino ratione discernit immensum intelligentia lumen, tamen immenso amore gaudioque afficitur, dum fruitur bono infinito voluntas; que quidem si plena est, ad quam pertinet esse contentam, totus omnino contentus est animus» (*ibid.*, p. 79).

¹⁸² Cfr. *ibid.*, pp. 71-72: «Considera mecum unum trinumque superceleste celum, videlicet primo Deum patrem tuum in rebus ab eo creatis, res deinde creatas in Deo, tertio Deum ipsum in semet ipso. In quod quidem tertium celum optime raptus sum olim, ut et ipse haud ulterius pessime raperer et quicumque in terris miserime rapiuntur illuc mecum beatissime raperem».

¹⁸³ Cfr. C. VASOLI, *Considerazioni sul «De raptu Pauli»*, cit., p. 252.

Ficino scrive che il *lumen* divino, che è vita per gli uomini, non è stato compreso da questi ultimi resi ciechi dall'attaccamento alla materia; esso è al contempo "giocondo" (*iocundum*) agli occhi dei sani e insopportabile (*molestissimum*) per gli infermi¹⁸⁴. Soltanto per i primi può realizzarsi quel meraviglioso cerchio conoscitivo del quale Dio è principio e fine e l'intelletto ne è il centro:

[...] Dei lux, quantum in ipso absolute se colligit, est super intelligentiam, quantum inde in rerum se explicat rationes, intelligibilis est, quantum infusa intellectui ipsi fit naturalis, evadit intellectiva, quando vero in ipsum Deum resilit, est intelligens. Quamobrem circulus quidam hic efficitur mirifice lucens ab ipsa divina veritate in intellectum, ab intellectu rursus in ipsam. Circuli huius principium finisque est Deus, intellectus est medium¹⁸⁵.

Anche per le anime contemplative, però, la più alta conoscenza di Dio viene a coincidere con la sua non-conoscenza¹⁸⁶, la sua luce si rivela "tenebra luminosissima". È evidente l'influsso della tradizione mistico-speculativa e della teologia negativa pseudo-dionisiana che ritroveremo, poi, nella produzione tarda del filosofo¹⁸⁷.

La seconda parte del *De raptu Pauli* è incentrata invece sull'autorevole dimostrazione paolina dell'immortalità dell'anima, in cui il filosofo rielabora alcuni nuclei tematici della *Theologia Platonica*. Sulla scorta di quello che il Kristeller definisce "principio di affinità"¹⁸⁸, Ficino dimostra con un esempio tratto dalla dimensione della sensibilità la *proportio* tra l'anima *sitibunda liquoris aeterni* e il suo oggetto:

¹⁸⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 74: «Diurnum lumen sanis quidem oculis est iocundum, egrotantibus molestissimum; radius Dei bone menti benignus advenit paterque et gratia nominatur, male autem rigidus iudex est et furia».

¹⁸⁵ Cfr. *ibid.*, p. 81. Cfr. C. VASOLI, *Considerazioni sul «De raptu Pauli»*, cit., p. 258; sui legami tra il *De raptu Pauli* e il tema della luce, si veda A. RABASSINI, «*Amicus lucis*». *Considerazioni sul tema della luce in Marsilio Ficino*, cit., pp. 266 sgg; in merito all'identificazione del principio e del fine, cfr. B. LOTTI, *Mente, riflessione e consapevolezza di sé in Marsilio Ficino*, cit., p. 157.

¹⁸⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 79: «Sufficit tibi ab incomprehensibili feliciter comprehendi, neque tibi aliquid, nisi sit incomprehensibile, sufficit».

¹⁸⁷ Cfr. M. J. B. ALLEN, *Dove le ombre non hanno ombre: Marsilio Ficino e l'ascesa al Sinai*, in «*Rinascimento*», XLIX (2009), pp. 15-26.

¹⁸⁸ Cfr. P. O. KRISTELLER, *The Theory of Immortality in Marsilio Ficino*, cit., p. 303.

Si ergo mortalis esses, nunquam eterna in quantum eterna sunt et sub eternitatis ratione, numquam rationis eternitatem eternitatisque conciperes rationem; sed sicut rubris oculis et amare lingue rubra et amara sunt singula, ita mortali animo mortalia cuncta iudicarentur¹⁸⁹.

I “raggi di verità” con i quali la mente, *Dei speculum* apprende, rappresentano ancora una volta l’intimo legame esistente tra Dio e l’anima¹⁹⁰. Anzi, se è vero che nella conoscenza umana gli enti finiti acquistano una maggiore nobiltà, in quanto la loro immagine è pur sempre superiore alla loro ombra materiale, è comprensibile come la speculazione permetta all’uomo persino di abbandonare l’ombra dell’eternità, il tempo, per dimorare nello splendore dell’indescrivibile *sempiternitas*.

L’*itinerarium* verso la luce, che è vita, è dunque una liberazione dalle *umbrae* esteriori anche se, più spaventose di queste, come dice Ficino, sono le tenebre interiori dei *melancholici*, inferiori soltanto a quelle dei dannati¹⁹¹. Forte è, pertanto, il contrasto finale tra la notte luminosissima di Dio, cantata dal Salmista («Quia tenebrae non obscurabuntur a te, et nox sicut dies illuminabitur: sicut tenebrae eius, ita et lumen», *Salmo 139*), e l’oscurità che alberga *in interiore homine*. Eppure il compito del filosofo resta ancora quello di indicare la strada per la scoperta autonoma, sempre antica e sempre nuova del sé, nel quale si manifesta Iddio stesso. Nel rinvenimento della scintilla divina è riposto il segreto dell’illuminazione delle nubi della malinconia, derivante dall’inquietudine dell’*homo viator*, che può essere sconfitta solo vivendo in ciò che non ha fine. Si comprende, così, una delle ultime sentenze paoline al termine dell’opera, che rimanda come in un cerchio, sia alla metafora dello specchio, ora

¹⁸⁹ MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 77.

¹⁹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 82: «Vides, o mea Mens, vides esse te Dei speculum, quando intelligentie tue radii in eum ab eo immissi resiliunt. Si eius speculum es – ut es absque dubio, quandoquidem eum in te specularis teque in eo –, sequitur ut quod ex Deo infra te vestigium quoddam duntaxat est et umbra, id in te imago Dei similitudoque sit expressior, ut merito dictum sit ad imaginem similitudinemque Dei te esse creatam».

¹⁹¹ Cfr. *ibid.*, p. 84: «Terribiles ante omnia tenebre, quia et vita consistit in luce et lux in vita, et quo interiores, eo terribiliores adveniunt! Horribiles extra corpus tenebre cunctis, horribiliores intra corpus sunt melancholicis, horribilissime in anima miseris!».

chiaramente ispirata alla *Prima Lettera ai Corinzi*¹⁹², sia al monito delfico; si può vedere *in speculo* unicamente se si è visti da Dio:

O imago Dei in mentis speculo, quandiu es in enigmatē, id est umbra corporis, cognoscis per speculum, sed extra umbram facie videbis ad faciem! O divini vultus imago, in speculo vultum aspice tuum, quem aspicere nihil ferme aliud est quam aspici, quandoquidem oculi illius radius ipse est qui inspicit, ipse est qui a se ipso respicitur! Cognosce te ipsam, Mens aliarum rerum cognoscendarum usque adeo cupida!¹⁹³

1.2.1.7. *Marsilii Ficini Florentini Argumentum in Platoniam theologiam ad Laurentium Medicem patrie servatorem. Tres sunt contemplationis Platonice gradus*

Dedicato a Lorenzo de' Medici in attesa della pubblicazione dell'opera maggiore, l'*Argumentum in Platoniam theologiam* è molto più di una semplice "introduzione" alla *Teologia Platonica*. Ficino, infatti, riesce abilmente ad annodare in maniera coerente, nonostante la *brevitas* del discorso, diverse questioni a cui avrebbe dedicato una trattazione più articolata; il risultato di tale operazione è alquanto originale. I problemi intorno alla materia, all'anima e a Dio vengono affrontati, in stretta relazione con gli opuscoli precedenti, come "gradi" di un *processus* ascensivo:

Tres vero sunt precipui contemplationis Platonice gradus: primus quidem a corpore per animam ascendit ad Deum, secundus autem consistit in Deo, tertius denique ad animam corpusque descendit. Tres quoque gradus nostrum continet argumentum¹⁹⁴.

¹⁹² Cfr. *I Cor.* 13, 12: «Videmus nunc per speculum in aenigmatē, tunc autem facie ad faciem; nunc cognosco ex parte, tunc autem cognoscam sicut et cognitus sum».

¹⁹³ MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 83.

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 85-86.

Alla “salita” al divino segue necessariamente una “discesa” nel corpo: il processo di purificazione-conoscenza ha un carattere circolare affinché nessun *gradus* dello stesso resti privo della luce.

L’operetta ha inizio con una rassegna delle diverse opinioni di alcune tra le maggiori *auctoritates* filosofiche (Aristotele, Averroè e Proclo) intorno alla materia dei cieli; vengono, dunque, proposte alcune questioni “scolastiche” sul rapporto tra forma, qualità e quantità fino alla discussione a proposito della differenza tra luce nei cieli e negli elementi *apud Platonicos ac Peripateticos*¹⁹⁵. La valutazione dell’armonia dei composti conduce poi il filosofo verso la lode del Sommo Artefice, che resta l’unica possibilità di accesso al divino, altrimenti inconoscibile.

Ficino pone la materia prima e Dio agli antipodi della creazione: laddove la prima è definita *abyssus tenebrarum*, il Creatore è *abyssus luminum e fons formarum*¹⁹⁶. Eppure entrambi, nonostante la loro assoluta distanza ontologica, non possono essere conosciuti dalla mente umana:

Una materia est umbra rerum umbratiliū infima, unus Deus lux summa luminum.

Materia ob nimias tenebras ignota est, Deus ob nimiam lucem est incognitus¹⁹⁷.

Dio – dirà il filosofo nel paragrafo seguente – è al contempo notte per l’intelletto e giorno per la volontà; mentre il suo raggio luminoso è sconosciuto all’*intellectus*, il suo calore arde d’amore la *voluntas*¹⁹⁸. Peraltro, l’anima purificata e perfezionata dalla

¹⁹⁵ Sulle tematiche connesse al concetto di materia nel pensiero di Ficino, rimando a J. S. SNYDER, *Pregant Matter: Ficino’s Theory of Natural Change “From Within” Matter*, in «Rinascimento», LI (2011), pp. 139-155; ID., *The Theory of materia prima in Marsilio Ficino’s Platonic Theology*, in «Vivarium», 46 (2008), pp. 192-221; E. VITALE, *Sul concetto di materia nella Theologia Platonica di Marsilio Ficino*, in «Rinascimento», XXXIX (1999), pp. 337-369.

¹⁹⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 94: «Materia enim apud Moysen tenebrarum abyssus est formarumque informe subiectum; Deus lux, abyssus luminum formaque, fons formarum».

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 94-95: «Cum vero a lumine calor trahat originem, est etiam ardor immensus, ardor in bono infinito infinite beneficus. Hunc nos ardorem voluntatis ardore potius quam scintilla mentis attingimus. Nam Deus quantum intellectus sui luce nos supereminet, tantum ferme bonitatis ardore se nobis inurit, ut nihil Deo excelsius sit, nihil quoque profundius. Quo amplior eius lux, eo intellectui naturaliter est ignotior; quo vehementior ardor, eo, ut ita dicam, certior voluntati. Deus ergo in summa

grazia dell'*amor Dei* diventa limpida come il diafano e, attraversata dalla luce sovrasensibile, impara a *discernere* in maniera più corretta. Ciò è dovuto alla sostanziale differenza tra la *lux visibilis* e *lux invisibilis*, per cui laddove la prima riscalda dopo aver illuminato, la seconda invece si irradia in seguito all'“incendio” dell'anima¹⁹⁹. Essa quanto più ama, tanto meglio conosce: è questo il nucleo centrale del ragionamento che Ficino, confermato dal dettato platonico, porta avanti nei paragrafi conclusivi della prima parte dell'*Argumentum*²⁰⁰.

Il secondo gradino della contemplazione consiste nella permanenza dell'anima in Dio. Viene anzitutto approfondita la definizione di «fonte delle forme» data più sopra, facendo riferimento al procedimento conoscitivo messo in opera dai *perscrutatores rerum*. Questi, scrive Ficino, conoscono le *species* degli enti in Dio:

[...] et cum species a singulis abstractas, in quibus rei cuiusque veritas consistit, intelligunt, non nisi veritatem ipsam, id est Deum, [rerum perscrutatores] intelligunt, qui complexio et fons est omnium abstractorum, id est idearum, sicuti Solis lumen fons est colorum²⁰¹.

In tale operazione, come si legge dopo, l'anima raggiunge il piacere della mente, incomparabile con quello dei sensi a causa della sostanziale differenza nella relazione del senso con i sensibili rispetto a quella tra l'intelletto e gli intelligibili²⁰². L'anima,

intellectus cognitione quodammodo nox quedam est intellectui, in summo voluntatis amore certe dies est voluntati».

¹⁹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 96: «In hoc potissimum differt lux invisibilis a visibili, quod visibilis quidem tam in igne quam in celo extrinsecus veniens illuminat priusquam calefaciat, invisibilis autem contra intrinsecus agens quodammodo calefacit antea quam illuminet. Ideo in illa a visu ad tactum, in hac quasi a tactu quodam in visum progredimur».

²⁰⁰ Cfr. *ibid.*: «Hinc Plato asserit divinam lucem non rationis digito demonstrari, sed perspicua pie vite serenitate capi».

²⁰¹ *Ibid.*, p. 98.

²⁰² Cfr. *ibid.*, p. 99: «Proinde sensus atque sensibile ita se invicem habent, ut propter eorum crassitudinem debilitatemque sese prorsus penetrare non possint. Intelligibile vero sua tenuitate vique mirabili illabitur in intellectus interiora atque intellectus subtilitate virtuteque sua undique intelligibile penetrat, alioquin non posset mens rei intelligende naturam ab alienis discernere, in partes suas distinguere, intima eius cum extimis comparare. Quo fit ut voluptas mentis, siquando rite contemplando revera percipitur, interior vehementiorque sit quam sensus oblectamenta».

protagonista dell'itinerario della *purificatio*, finalmente spogliata delle voluttà sensibili, nel momento in cui scorge in sé la pura idea di umanità (*humanitatis idea*) alla quale conformarsi, ritrova finalmente se stessa²⁰³. Tuttavia, l'entusiasmo è destinato a durare per poco tempo poiché immediatamente Ficino evidenzia tutti gli impedimenti alla compiuta realizzazione di tale processo. Sono pagine attraversate da un sottile pessimismo antropologico che stride spesso con l'esaltazione della partecipazione umana all'eterno alla quale ci ha abituati il filosofo. Nel seguente passo, ad esempio, scompare l'"affinità" tra l'anima e la verità eterna:

Anima tenebroso corporis huius carcere circumsepta mirabile veritatis lumen et vera, que mirifice in illo refulgent, minime percipit, quia minimam ad illud habet proportionem²⁰⁴.

Tre sono le cause della *deficientia* dell'anima: anzitutto, la sua unione con il corpo («quoniam anima forma quedam est coniuncta corpori») che turba l'azione dell'intelletto pur non inibendo la sua attività e dal quale ci si può liberare attraverso retti costumi e profonda contemplazione; in secondo luogo, il suo *affectus naturalis* rivolto quasi esclusivamente alle cose corporee; la terza, invece, presenta un peso speculativo particolare poiché è legata alle cosiddette "facoltà intermedie" della conoscenza. La *phantasia*, infatti, dalla quale la conoscenza umana non può evidentemente prescindere, "offusca" con le sue "nubi" i luminosi enti intelligibili:

Tertia, quod aciem cognoscendi frequenter verit ad sensum et sensibilia eorumque imagines in phantasia reconditas. He vero imagines, tanquam nubes quedam, usque adeo aciem mentis obumbrant, ut lucem intelligibilium mirabilem non discernat, dum splendorem eorum ut plurimum non in se ipso sed in his nubibus intuetur; ubi

²⁰³ Cfr. *ibid.*, p. 100: «Ac si ex rebus magis magisque convenientibus maior gradatim maiorque nascitur delectatio atque si nihil convenientius homini quam ipsa humanitatis idea, que verus est homo, quid suavius quam et eam intelligendo in se complecti et in eam amando restitui? [...] Ibi ergo placet idea nostra – est enim sibi quisque carissimus –, ibi solum plenissime delectamur, ubi solum verissime nos reperimus. In nostra idea idee placent omnes, pulchritudo oblectat in omnibus, omnes in bonitate nos implent».

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 102.

iam a se ipso degenerantem et quasi corporalem iam factum aspicit et ob hoc neque verum ipsum videt neque clarum, sed imaginum caligine obfuscatum²⁰⁵.

I contenuti della mente, dunque, vengono “tradotti” e “traditi” dalle immagini prodotte dalla fantasia²⁰⁶, attraverso cui, come avviene per gli occhi affetti da cataratta, vengono “oscurati” gli intelligibili. Questi ultimi possono essere conosciuti in maniera completa solo dall’intelletto sciolto dal corpo; anzi, questa operazione è propriamente rivelatrice dell’immortalità della sostanza nella quale ha origine²⁰⁷.

Ficino, allora, al termine dell’opera torna a celebrare le straordinarie capacità dell’*intellectus*: nonostante esse riescano a verificarsi per istanti fugaci, sono sufficienti a postulare la possibilità di una conoscenza senza *phantasmata*. Il filosofo presenta in un primo momento il procedimento conoscitivo che dalle specie naturali giunge alle idee separate, attraverso i principi razionali, prendendo le mosse dal dato sensibile (ad esempio la visione di un uomo):

Nempe communis intelligendi modus hic est, ut quando phantasia hominem hunc et illum imaginatur, tunc intellectus pretermisiss mortalibus hominis accidentibus, pretermisso hoc situ temporeque et illo, ad humanitatem ipsam se conferat singulis communem hominibus ubique semperque vigentem similiterque in aliis speciebus. Maxime vero tunc separatus apparet, quando interdum ultra conditionem qua hic habitat, species illas rerum naturalium resolvit prorsus in rationes ipsas ideasque super naturam ab omni materia penitus absolutas. Et sicut ab imagine in phantasia reperta ante naturali quodam intuitu processit ad speciem abstrahendo, sic deinde a specie argumentando ad speciei rationem prorsus eternam, videlicet quia necessarium sit naturam in multis unam a forma una super multitudinem proficisci²⁰⁸.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 103.

²⁰⁶ Cfr. *ibid.*, p. 104: «Adde et oblique, quippe etiam quando paulo attentius pro viribus aspicit, quia ipsa coniuncta est corpori, sepiissime ad coniuncta se flectit, id est ad corporalium nubes in phantasia volantes. Phantasia etiam radios spiritalium, cum primum menti subrutulant, corporalium simulacris induit ideoque mens aut nullo pacto aut vix obscure videt».

²⁰⁷ Cfr. *ibid.*, p. 105: «Si absque corpore potest agere, potest et seorsum ab illo vivere atque intelligere»; *ibid.*, pp. 106-107: «Profecto quoniam ab essentia provenit actio, semper qualis essendi conditio est, talis agendi atque converso».

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 107.

In questo brano, i prodotti della fantasia appaiono necessari al processo della conoscenza poiché l'intelletto può ricavare le *species* soltanto dopo aver diradato le nubi dei fantasmi; al contempo, tuttavia, esso non potrebbe affatto conoscerle se non fosse separato dalla materia. In seguito, peraltro, Ficino non può non ammettere che, a causa della nostra condizione attuale, la luce degli intelligibili viene presto offuscata nuovamente dai fantasmi²⁰⁹.

L'anima umana raggiungerà il suo fine solo nell'altra vita, nella quale apprenderà percorrendo a ritroso le fasi della conoscenza: essa non giungerà all'universale tramite il particolare ma, viceversa, intuirà tutte i singoli enti nella *species universalis*²¹⁰. Si instaurerà, così, una speciale comunicazione tra il finito e l'infinito, come un circolo di tempo ed eternità²¹¹, nel quale anche le più basse facoltà dell'anima, in quanto create da Dio, verranno nobilitate; infatti, quando l'anima conoscerà le ragioni eterne nella luce senza fine allora potrà discernere chiaramente anche le cose temporali.

1.2.1.8. *Qualis est amor, talis amicitia*

La lettera ad Alamanno Donati, inizialmente inclusa nel sesto libro della silloge²¹², ha un aspetto diverso rispetto agli altri *opuscula*; essa, infatti, consente quasi al lettore di recuperare le forze smarrite nelle ardue speculazioni metafisico-teologiche svolte in

²⁰⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 106-107: «Quamobrem animus noster, quia nunc ita iunctus est corpori, ut separabilis sit aliquando et ut permaneat separatus, ideo cognoscendo, quamvis conditione loci incipiat a singulis rerum formis omnino materie iunctis, tamen deinde procedit ad species coniunctas quidem effectum, sed et sua quadam natura et virtute intelligentie separabiles, tertio vi sua discussis a se parumper phantasie simulacris ad rationes iam separatas. Quas in rerum ordine omnino absolutas existere nunquam excogitare posset, nisi saltem ad brevissimum tempus ab acie phantasmatum nubes expelleret».

²¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 107: «Verum quando separatus animus est, progreditur aliter quam in corpore. Nam in corpore animus a singulis ad species, a speciebus transit ad rationes; separatus autem contra: nempe a familiaribus suis naturaliter tunc incipiens, in divinis rationibus naturali intuitu naturales videt species ac in speciebus, quasi subita quadam argumentatione, et tamen momento, inspicit singula».

²¹¹ Cfr. *ibid.*: «Hinc circulus ab eo fit a tempore ad eternitatem, ab eternitate rursus ad tempus».

²¹² Cfr. S. GENTILE, *Introduzione a MARSILIO FICINO, Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., pp. XII-XIII.

precedenza. Ficino affronta il tema della natura dell'amicizia, facendo tesoro delle tesi discusse svolte nel commento al *Simposio* di Platone:

Cum amicitia, quod nemo dubitat, ab amore vim nomenque accipiat – nihil enim aliud est amicitia quam mutuus amor stabili quadam, id est honesta, consuetudine confirmatus – consentaneum est ut qualis est ipse amor, a quo amicitia ducitur et dicitur, talis quoque semper sit amicitia²¹³.

Dall'“amore platonico” deriva, infatti, una “platonica amicizia” che si nutre dei doni delle Muse. Il legame che si instaura tra i veri amici è così forte da spingere il filosofo ad immaginare l'esistenza di una sola anima divisa in più corpi²¹⁴. Tale ipotesi, tuttavia, è il pretesto per una breve confutazione, su richiesta del destinatario dell'epistola, dell'opinione di alcuni peripatetici secondo la quale per Platone esistono più anime in un solo corpo.

Come il fuoco – scrive Ficino – attraverso la luce illumina, per la sua leggerezza si muove verso l'alto e con il suo calore riscalda, così l'anima ha tre *virtutes* pur rimanendo una sola nella sostanza²¹⁵. Le pagine finali contengono proprio un estratto

²¹³ MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 111.

²¹⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 111-112: «Tantum abest quod in uno sint plures, ut sepe quodammodo vel contra contingere videatur, quando videlicet unam ferme in pluribus amicorum corporibus animam Platonico amore conflante perspicimus».

²¹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 112: «Queris nunquid Peripateticis illis adhibenda sit fides, qui Platonem, quod plures in homine animas, scilicet rationalem, irascibilem, concupiscibilem collocaverit, calumniari non dubitant. Respondeo equidem unam tantum esse animam, per quam pluribus eius viribus hec omnia faciamus. Quemadmodum corpus ignis unum tribus qualitatibus sufficienter agit tria – luce enim fulget atque illuminat, levitate celer ascendit, calore calefacit et urit – atque in qualibet ignis particula pariter tres he qualitates vigent suntque loco simul, quadam tamen invicem proprietate distincte, sic anime substantia una eademque sufficienter posse videtur tribus eius viribus officia exequi tria, videlicet ratione, tanquam luce quadam, verum bonumque a falso maloque discernere, appetitu insuper quasi levitate ad ea que sibi placent facillime se conferre, animositate rursus iracundieque fervore, ceu calore quodam in ea vel consumenda vel propellenda efferri, que aliquando ipsam ab eorum, que petit, consecutione impedire posse videntur».

del commento al quarto libro della *Repubblica*, in difesa dell'unità dell'anima nella pluralità delle sue potenze²¹⁶.

1.2.1.9. *Marsilii Ficini Florentini Quid sit lumen in corpore mundi, in anima, in angelo, in Deo. Ad Phebum Venetum clarissimum oratorem*

L'ultimo *opusculum* concentra in sé tutte le dottrine legate alla luce che abbiamo rinvenuto fino a questo momento. L'importanza di tale scritto, dedicato a Febo Capella ambasciatore di Venezia, è data anche dal fatto che Ficino lo avrebbe ripubblicato, insieme all'opera sul Sole, a distanza di oltre quindici anni con il titolo di *Liber de lumine* (1492)²¹⁷.

Il filosofo, che si interroga sull'essenza della luce, propone una rassegna delle possibili definizioni dell'oggetto da parte delle facoltà della conoscenza, dalle più basse, ancora legate alla materia, fino alla *mens*. Per gli occhi, i quali sono i primi a dover rispondere all'interrogativo mosso loro dalla *ratio* «regina dei sensi», la luce è una sorta di emanazione spirituale, immensa ed improvvisa, dei corpi²¹⁸. Ma tale definizione appare oscura alla ragione che, insoddisfatta, si rivolge *ad sublimem mentis speculam*, la quale immediatamente identifica la vera «luce invisibile infinita» con Dio. Anche questa affermazione, tuttavia, risulta incomprensibile al pari della prima, dal momento che la ragione non ne può comprendere il contenuto se non per gradi²¹⁹. È così, allora, che si giunge ad una nuova definizione, che tiene conto delle varie manifestazioni della luce

²¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 113: «Sed opere pretium est Platonem ipsum audire in quarto *De republica* libro ita hac de re disputantem, ut hoc ipsum habeat certum, anime scilicet substantiam esse unam, vires vero eiusmodi simul in anima plures».

²¹⁷ Per un confronto tra le due edizioni dell'opera, cfr. A. VASILIU, *Les limites du diaphane chez Marsile Ficin*, in *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, éd. par P. MAGNARD, Paris 2001, pp. 101-112.

²¹⁸ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 116: «Lumen est spiritalis quedam et subita et latissima a corporibus nature eorum sine detrimento proprio emanatio [...]».

²¹⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 117-118: «Verum ad tam sublimem speculationem haud tam repente prosiliendum, sed gradatim ascendendum Mens admonet, ne caligare cogamur ac splendore nimio occecari: “Noli, Ratio, confidere sensibus [...]”».

nei diversi piani dell'essere. Il *lumen*, inoltre, è anche la potenza vivificatrice delle facoltà conoscitive e contemporaneamente, in quanto verità, il loro stesso fine²²⁰.

L'esaltazione ficiniana della luce nella dimensione celeste ci offre alcuni passi di straordinaria bellezza. La descrizione del «riso del cielo», che attraverso i raggi stellari nutre ogni cosa e nei suoi movimenti produce un concerto meraviglioso, fa da contrasto all'immagine della terra che piange nelle sue tenebre²²¹. Il *risus coeli* fa, poi, da contrappunto al *risus hominis*:

Quod lumen sit risus celi ex spirituum celestium gaudio proficiscens indicant homines, qui quotiens letantur spiritu ridentque vultu, splendent certe intus dilatanturque spiritu, vultu quoque splendere videntur, oculis maxime, qui maxime sunt celestes quique in risu motum celi instar efficiunt circularem²²².

La considerazione della reattività dell'intelletto umano rispetto alla volontà è poi usata come esempio per spiegare la differenza tra la luce e il calore che da essa deriva:

Quod sit calor a lumine, inveniet quisquis cogitabit etiam in spiritibus intelligentie claritatem origine quadam antecedere voluntatis affectum et in mundi machina Solis radios sequentis caloris originem esse²²³.

La comunicazione della luce alla gerarchia degli esseri comporta un progressivo allontanamento da Dio, *lumen luminis*; tuttavia, proprio grazie alla funzione mediatrice

²²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 118: «Sed hinc a me discito primum quidem me, scilicet Intelligentiam, esse lumen quoddam intellectuale, quandoquidem obiectum meum est intelligibile lumen, quod in qualibet re et querenda quero et reperta reperio, siquidem lumen cuiusque rei et ipsius veritas idem, veritas est lumen intimum, lumen veritas se ad extima fundens. Discito deinde te, scilicet Rationem, esse lucem quandam rationalem rationemque lucentem, postquam rationem lucis tanquam originem tuam ratiocinando tanta aviditate perquiris».

²²¹ Cfr. *ibid.*, p. 119: «Ad ipsum celestium mirabile gaudium, celum, quasi corpus eorum, immo quasi oculus eorum – “oculum” enim Orpheus Solem appellat –, ridet splendore motuque exultat, sicuti terra tanquam ab illis remotissima luget tenebris situque torpet et ocio».

²²² *Ibid.*, pp. 119-120. Cfr. M. O'ROURKE BOYLE, *Gracious Laughter: Marsilio Ficino's Anthropology*, in «Renaissance Quarterly», 52 (1999), 3, pp. 712-741.

²²³ MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 120.

(in quanto *vinculum*) della luce, la stessa distanza viene ricomposta²²⁴. Se in Dio vi è una luce superiore all'intelletto – continua Ficino – nella mente angelica essa diventa uguale all'intelligenza, nell'anima umana si identifica con la ragione, nello spirito è pari alla fantasia, mentre nel senso è presente agli occhi²²⁵.

Il paragrafo conclusivo, influenzato in particolar modo da temi orfici, presenta – come nota Andrea Rabassini – un'interpretazione teologica dell'analogia platonica della *Repubblica*²²⁶: mentre nella fonte platonica la luce è condizione di possibilità della conoscenza, qui invece è causa dell'essere poiché Dio è *Pater luminum*. Inoltre, dal momento che si conosce nella luce, allora si apprende ogni cosa in Dio: l'esito della speculazione teologica ficiniana è la mistica, intesa come coronamento dell'*ascensus* dell'anima.

1.2.2. *Il trattato breve come forma letteraria privilegiata*

Il carattere peculiare del secondo libro dell'opera va compreso non tanto nella scelta di destinare allo scambio epistolare questi brevi trattati ma nella loro concentrazione esclusiva all'interno del volume. Esso, per meglio dire, si distingue dagli altri soltanto a causa della quantità di lettere di tal genere che accoglie; ulteriori esemplari di trattatelli in forma epistolare, infatti, sono presenti anche nei libri rimanenti. Si tratta, come vedremo, di scritti di diversa natura e provenienza: possibili trascrizioni parziali delle “letture” pubbliche tenute dal filosofo²²⁷, estratti o brevi *argumenta* delle opere

²²⁴ Cfr. A. RABASSINI, *L'analogia platonica tra il Sole e il Bene nell'interpretazione di Marsilio Ficino*, cit., p. 616.

²²⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 122: «Lumen in divina mente intelligentiam supereminet. Inde angelice menti lumen idem infusum secundum intelligentiam redditur, sed super terminos rationis. Divinum hoc angelicumque lumen in mentibus hominum secundum rationem iam evadit, sed superat phantasiam; in spiritu secundum phantasiam super sensum; in corpore vero maxime oculis, quasi celestibus anime stellis, sensui iam familiare fit, sed non materie».

²²⁶ Cfr. A. RABASSINI, *L'analogia platonica tra il Sole e il Bene nell'interpretazione di Marsilio Ficino*, cit., pp. 218 sgg.; si veda anche P. CASTELLI, *Il lume del sole. Marsilio Ficino medico dell'anima*, Firenze 1984, pp. 51-64.

²²⁷ Cfr. D. CONTI, *Marsilio Ficino filosofo predicatore*, cit., pp. XXXVII-LXXXVII.

maggiori presentate spesso come vere e proprie “introduzioni” ad esse nonché versioni “nascoste” dei sermoni²²⁸.

Le ragioni della predilezione di Ficino per questa forma di scrittura vanno ricercate nel grande valore attribuito alla *brevitas scribendi* in alcune significative epistole. È opportuno richiamare anzitutto la lettera intitolata *Laus brevitatis*, di cui ci siamo occupati precedentemente, nella quale il filosofo sostiene di aver scelto, dall’inizio dei suoi studi, di scrivere soltanto ciò che è necessario, evitando il superfluo: l’abbondanza di parole, infatti, non si addice agli amanti della sapienza²²⁹. Nell’epistola *Breviter loquendum, sed non breviter vel cogitandum, vel amandum*, inserita nel quinto libro, il tema viene affrontato in maniera più interessante. Ficino scrive di aver pienamente accolto la richiesta di Antonio Ivani (il destinatario della lettera), il quale era desideroso di leggere per intero alcune sue opere, facendogli dono soltanto dei rispettivi *argumenta*:

Vides Antoni quam arguti ingenii te existimem? Quotiens libros petis integros argumenta mitto. Librum primo de summo bono petisti, argumentum misi. Theologiam deinde nostram Platoniam postulasti, dedi et argumentum, quod paulo ante recepi. Sed ut ter argutum te, id est, argutissimum faciam, accipe tertium argumentum in nostrum illud de religione librum, quem legisti²³⁰.

Per Ficino, dunque, i “sommari” alle opere si addicono meglio all’intelligenza del destinatario il quale potrà evidentemente apprezzarne il significato con maggiore consapevolezza. Diverso è, però, il caso del commento al *Simposio*: dal momento che il

²²⁸ Cfr. V. REES, *Considering Marsilio Ficino as a Preacher. Sermons and Exegesis in Fifteenth Century Florence*, in «Bruniana & Campanelliana», XIX (2013), 1, [pp. 78-88], p. 82: «However, we should recall that some of Ficino’s sermons lie buried within his *Letters*, which enjoyed a healthy circulation in both manuscript and print, in Latin and Italian».

²²⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 39: «Statui enim ab initio studiorum meorum semper quam brevissime possem scribere. Nam in tanta temporis brevitate loqui superflua philologi est potius quam philosophi».

²³⁰ ID., *Opera omnia*, cit., p. 784.

suo oggetto è l'amore, esso dovrà essere letto nella sua interezza poiché non si può amare brevemente²³¹.

Nella stessa direzione ermeneutica può essere inserito anche un passo dell'epistola *De divinitate animi a religione*. Il filosofo elogia la grande perspicacia di Francesco Bandini il quale, con un'intuizione subitanea, riconosce l'immortalità dell'anima per la cui dimostrazione, invece, Ficino aveva impiegato cinque anni: i diciotto libri della *Theologia platonica de immortalitate animorum*, dunque, vengono "contratti" nella conoscenza immediata della divinità dell'anima umana²³². Si tratta, a ben vedere, di un'affermazione che va oltre l'esteriore tono iperbolico dell'encomio, collocandosi al centro della riflessione ficiniana sulla concentrazione dello spirito su se stesso.

Come è stato notato da Julie Reynaud, la scelta stilistica dell'*argumentum* non è affatto casuale poiché questa forma permette all'intelletto di ritornare a sé: all'integrità dello scritto che raccoglie coerentemente tutte le informazioni che vengono "sciolte" (e in qualche modo "disperse") in un'opera di ampio respiro corrisponde l'integrità dell'intelletto libero dalla dissipazione dei sensi²³³. L'*argumentum* riveste, pertanto, una duplice funzione presentandosi sia precedentemente all'*argumentatio* sia in seguito alla medesima. L'esercizio dell'intelletto è dunque doppiamente collegato all'operazione discorsiva della *ratio* che si realizza nello svolgimento delle *argumentationes*, come

²³¹ *Ibid.*: «Convivium de amore desiderabas, hic solum Hyvanus non argumentum tantum nostro nomine, sed integrum opus accepit. Utpote cui non portiuncula quaedam impartitur Marsilianae benivolentiae, sed tota in ipsum penitus transfundatur. Novi disserere breviter, breviter amare non novi, quam angustus est sermo noster, tam amplus affectus».

²³² *Id.*, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 195: «Ceteri cum ad Marsilium Ficinum et Iohannem Cavalcantem, unicum eius Achatem, scripturi sunt, geminas scribunt epistolas, putantes, ubi duo vident corpora, duas quoque voluntates inesse. Bandinus autem, qui Linceis oculis, ut ita dicam, introspicit, unicam ad unicum scripsit epistolam; in ea Marsilium appellat immortalem atque divinum, utpote qui non in carnea hominis huius veste figat intuitum, sed interiorem hominem intueatur, animum scilicet ipsum, qui hominibus a Deo tributus est immortalis atque divinus. O quam perspicax es, Bandine, qui subito intuitu cernas quod ego primum per longas ambages decem annis investigavi, deinde composui hac de re quinquennio octo decemque libros».

²³³ Cfr. J. REYNAUD, *La lettre, l'amour et le ravissement: l'Argumentum in Platoniam Theologiam de Marsile Ficin comme propédeutique à la mystique*, trascrizione della conferenza tenuta all'Università Pompeu Fabra (Barcellona) il 17/02/2010, pp. 1-10, disponibile on-line all'indirizzo: https://www.upf.edu/haas/_pdf/Texto_Reynaud.pdf.

dimostrano i due diversi casi dell'*Argumentum in Platoniam theologiam* e l'*argumentum* al *De christiana religione* inviato all'Ivani. Il primo, infatti, nasce come introduzione all'opera non ancora conclusa mentre il secondo è assimilabile ad un compendio dello scritto sulla religione²³⁴. Ciò che bisogna sottolineare qui è che non si tratta di una sorta di "riassunto" che sminuisce la portata complessiva dell'opera ma, anzi, di uno scritto intenso attraverso il quale poter avere un accesso privilegiato e, in un certo senso, migliore ai contenuti espressi.

La propensione per il trattato breve sembra essere alquanto precoce nella produzione del Ficino: i suoi primi esercizi di scrittura filosofica, infatti, vengono redatti in questa forma. Intendo riferirmi, in particolar modo, alla lettera ad Antonio Serafico (1454), la più antica testimonianza scritta del Ficino a noi pervenuta, e a quelle operette che vanno sotto il nome di "trattati Moreniani" risalenti all'incirca allo stesso periodo²³⁵. Queste ultime, infatti, sono precedute da un'epistola dedicatoria della *Summa philosophiae Marsilii Ficini ad Michaellem Miniatensem* nella quale sono già presenti *in nuce* i plessi tematici appena richiamati:

Quoniam vite nostre miseranda brevitatis infinita pene disciplinarum volumina brevi tempore volvendi spem simul facultatemque nobis auferre solet, idcirco Michael brevissimo stilo dialectice simul et philosophiae compendiosum hunc tibi tractatum mittere decrevi, ut illorum iam studiorum aliquantulum particeps efficiaris, quibus etatem nostram, quantacunque futura sit, Platonis nostri precepta iubent penitus exercendam²³⁶.

In questo brano, all'interno del quale non può non apparire immediatamente il riferimento giovanile al *Plato noster*, la necessità della scrittura *brevis* è dettata dalla brevità della vita che rende vano qualsiasi tentativo di ingannare l'inesorabile scorrere del tempo nella lettura di opere quasi infinite. Di qui, la cospicua produzione di opuscoli destinati agli amici più cari, i quali avrebbero di certo apprezzato le contemplazioni ficiniane senza dover rinunciare lungamente alle esigenze della *vita activa*.

²³⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 3-4.

²³⁵ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Un nuovo trattatello inedito di Marsilio Ficino*, in «Rinascimento», I (1950), 1, pp. 25-42; ID., *The Scholastic Background of Marsilio Ficino*, in «Traditio», II (1944), pp. 257-318. Si veda anche *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Catalogo della mostra, cit., pp. 12-13.

²³⁶ ID., *The Scholastic Background of Marsilio Ficino*, cit., p. 274.

Diverso e, sotto alcuni aspetti ancora più interessante, è il caso delle “epistole-trattati” derivanti da rielaborazioni di materiale eterogeneo, come nel caso delle due lettere intitolate *De Platonica philosophi natura, institutione, actione* e *De vita Platonis*, inviate rispettivamente a Giovan Francesco Ippolito conte di Gazoldo e Francesco Bandini²³⁷. Esse, infatti, risultano dal successivo rimaneggiamento della trascrizione di una lettura pubblica sul *Filebo* tenuta dal Ficino verosimilmente intorno al 1469²³⁸. Nel 1477, poi, il filosofo avrebbe anzitutto diviso il testo in due parti e, dopo aver aggiunto l'*Apologia de moribus Platonis* in calce alla *Vita*, finalmente deciso di trasformarle in due epistole, confluite dunque nel quarto libro della silloge.

Nel medesimo volume, inoltre, sono contenute due *orationes* giovanili che il Ficino invia all'umanista Marco Aurelio. L'*Oratio de laudibus Philosophiae* e l'*Oratio de laudibus Medicinae* sono le sole superstiti delle *sex declamatiunculae* che il filosofo spedisce al destinatario veneziano, come si evince dall'epistola dedicatoria che, anzi, può definirsi più propriamente “lettera di trasmissione” dei testi²³⁹. Tuttavia, grazie ad alcune informazioni presenti in una certa tradizione manoscritta, è stato possibile

²³⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 761-770.

²³⁸ Cfr. D. J.-J. ROBICHAUD, *Marsilio Ficino's De vita Platonis, Apologia de moribus Platonis. Against the Poetasters and Cynics: Aristippus, Lucian, Cerberus, and other dogs*, in «Accademia», VIII (2006), [pp. 23-59], pp. 23-28; P. PODOLAK, *Un'orazione filosofica di Marsilio Ficino nel Vat. Lat. 5953. Edizione di un testo parzialmente pubblicato*, in «Accademia», XIII (2011), pp. 85-109. Sulle letture pubbliche del *Filebo*, si veda M. J. B. ALLEN, *Ficino's Lecture on the Good?*, in «Renaissance Quarterly», 30 (1977), 2, pp. 160-171, ora in ID., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Methaphysics and its Sources*, cit., II.

²³⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 757: «Hic [Marsilius tuus] ergo tibi sex declamatiunculas offert, quarum primae illae duae de philosophiae medicinaeque laudibus iamdiu a tenera aetate, quatuor vero sequentes de praecipuis humani generis institutis [...]». Il Kristeller dichiarava l'impossibilità di offrire una data certa di composizione degli opuscoli, a differenza del Della Torre il quale, invece, sosteneva che risalissero a un periodo precedente al 1456, cfr. P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., I, p. C; A. DELLA TORRE, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, cit., p. 511; si vedano anche P. O. KRISTELLER, *Lay religious traditions and Florentine Platonism*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, I, cit., [pp. 99-122], pp. 116-118; M. T. LANIERI, *Un corrispondente epistolare di Marsilio Ficino: l'umanista veneziano Marco Aurelio*, cit., pp. 219-224.

identificare le operette mancanti con altrettante lettere dedicate al genere umano (ad eccezione dell'ultima), di cui ci occuperemo nel prossimo capitolo²⁴⁰.

L'*Epistolario* si rivela ancora una volta una miniera di preziose informazioni in due luoghi dell'ottavo libro. Si tratta, anche in questo caso, della trascrizione di due orazioni che, però, non subiscono una sensibile trasformazione per adattarle al genere epistolare (manca, infatti, la consueta dedica al destinatario), né tantomeno sono state redatte «tenera aetate». Questi scritti sono, invece, la diretta testimonianza delle ulteriori letture pubbliche ficiniane, come testimoniano i titoli: *Oratio Marsilii Ficini de charitate habita in collegio canonicorum Florentinorum et ad populum* e l'*Oratio in principio Lectionis* intitolata *Philosophia Platonica tanquam sacra legenda est in sacris*²⁴¹. Il primo è stato oggetto di un importante studio di Sebastiano Gentile il quale ne ha scoperto una versione volgare che, per certi versi, può aiutare a ricostruire i processi di trasformazione delle proprie opere da parte del filosofo: nella versione stampata, infatti, sono stati espunti i passi in cui egli si rivolge direttamente all'uditorio²⁴². Il secondo, invece, è strettamente legato alla predicazione del Ficino al monastero camaldolese di Santa Maria degli Angeli sulla cui effettiva natura il dibattito tra gli studiosi è ancora aperto²⁴³. Il suo contenuto, peraltro, informa il lettore in merito allo stretto legame dottrinale tra platonismo e cristianesimo di cui evidentemente il filosofo si faceva paladino non soltanto nelle opere scritte ma anche nelle occasioni pubbliche, in veste di sacerdote:

²⁴⁰ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Lay religious traditions and Florentine Platonism*, cit., p. 117; M. T. LANIERI, *Un corrispondente epistolare di Marsilio Ficino: l'umanista veneziano Marco Aurelio*, cit., p. 224.

²⁴¹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 881-882, 886.

²⁴² Cfr. S. GENTILE, *Nello 'scriptorium' ficiniano: Luca Fabiani, Ficino Ficini e un inedito*, in *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, cit., pp. 145-182. Si veda anche D. CONTI, *Marsilio Ficino filosofo predicatore*, cit., pp. LXIX sgg.

²⁴³ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Lay religious traditions and Florentine Platonism*, cit., p. 111; S. TOUSSAINT, *Plotin chez les moines. En marge des Ennéades: Marsile Ficin dans une lettre de Pietro Delfino Camaldole?*, in «Accademia», VI (2004), pp. 47-60. Daniele Conti ha recentemente avanzato delle convincenti ipotesi sul legame tra l'*Oratio in principio Lectionis* e le *Praedicationes*, identificando come sede comune il monastero degli Angeli e fornendone anche una probabile datazione, cfr. D. CONTI, *Marsilio Ficino filosofo predicatore*, cit., pp. XXXVII-XLV.

Pythagorici vero quos nostri sequuti sunt Platonici optatam imprimis et acceptam divinitus sapientiam Deo reddentes, sacra Philosophiae mysteria meditabantur in templis, atque docebant. Nos igitur antiquorum sapientum vestigia pro viribus observantes, religiosam Platonis nostri Philosophiam in hac media prosequemur Ecclesia. In his sedibus angelorum divinam contemplabimur veritatem²⁴⁴.

Ficino, dunque, considera la *religiosa Platonis philosophia* degna di essere discussa nel tempio sacro della cristianità poiché i suoi insegnamenti sono perfettamente coerenti con quelli evangelici. Sono numerosi e spesso espliciti i riferimenti a questa dottrina all'interno dell'epistolario, come testimoniano, da un lato, la lettera a Braccio Martelli *Concordia Mosis et Platonis* e, dall'altro, la celebre epistola *Confirmatio Christianorum per Socratica* al Ferobanti²⁴⁵. La prima, riprendendo il tema della celebrazione di Platone in qualità di “Mosè attico”, delinea anche un interessante *cursus studiorum* per gli accademici, costituito da una lettura progressiva dei dialoghi, che rinnova quello delineato dai tardi neoplatonici²⁴⁶. La seconda, invece, presenta una vera e propria

²⁴⁴ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 886.

²⁴⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 866-868. Sul “santo filosofo” Socrate come prefigurazione di Cristo, cfr. M. J. B. ALLEN, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze 1998, [pp. 125-147], pp. 196-212; J. HANKINS, *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, cit., pp. 449-455.

²⁴⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 866: «Numenius Pythagoricus quem Origenes non solum Pythagoricis, verum etiam Philosophis pene omnibus anteponit, cum et Mosaicos et Platonicos legisset libros, ait se in Platone Mosem agnovisse, nihilque aliud esse Platonem quam alterum Mosem Attica lingua loquentem. Quamobrem qui te, optime Bracci ad academiam vocant, non tam ad Platoniam disciplinam, quam ad legem Mosaicam exhortatur. Nam cum primum ingressus academiam fueris, occurret tibi Parmenides, qui unicum demonstrabit Deum esse rerum omnium ideas, id est, exemplaria rationesque eminentissime continentem vel producentem. Occurret Melissus et Zeno, qui solum Deum revera esse demonstrent, caetera vero videri. Veniet obvius et Timaeus ostendens mundum a Deo suae bonitatis gratia fuisse creatum, Deumque a principio coelum terramque creavisse, deinde aereum spiritum super aquas circumfudisse, atque haec omnia tamdiu permansuram quamdiu divinae placuerit voluntati. Deum fecisse hominem adeo sibi similem, ut unicum Dei in terris cultorem terrenorumque dominum collocaverit. Offerent ibidem se tibi Politicus, Prothagoras et Menexenus et Critias differentes ex terra homines ab initio rerum Dei virtute creatos atque sub spirituum divinorum perpetua custodia positos, legem a solo quodam Dei nuncio accepisse, ac demum post mundi cursum ex terra, (Deo iubente) resurrecturos. Ibi Philebus, Thaeetaetus, Phedon, Phedrus, Socrates in sola Dei ipsius similitudine atque fruitione nostram beatitudinem esse docent [...]». Il *curriculum* dei neoplatonici prevedeva lo studio dei seguenti dialoghi: *Alcibiade*, *Gorgia*, *Fedone*, *Cratilo*, *Teeteto*, *Sofista*, *Politico*, *Fedro*, *Simposio*, *Filebo*,

agiografia di Socrate, di cui vengono esaltate le virtù in totale armonia con gli insegnamenti del Cristo, come dimostra l'*incipit*:

Nisi vererer, optime Paule, fore nonnullos qui vel pravitate ingenii vel parvitate iudicii alio quam nos loquamur sensu captent singula, demonstrarem Socratem, et si non figura qua Iob atque Ioannes Baptista, tamen adumbratione forte quadam Christum salutis auctorem quasi (ut ita loquar) praesignavisse²⁴⁷.

Ficino presenta una serie di aspetti della vita di Socrate per confermare la sua tesi: grazie all'eccellenza della sua mente e alle innate doti profetiche, egli sdegnò sempre i beni caduchi per dedicarsi al conseguimento di quelli eterni e, spinto esclusivamente dalla carità e dalla pietà, in qualità di «medico delle anime», era intento a purgare dalla superbia le anime dei suoi concittadini²⁴⁸. Inoltre, alcuni eventi determinanti della sua

Timeo, Parmenide, cfr. *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, a c. di A. MOTTA, Roma 2014, pp. 140-144. Sull'origine dell'espressione "Mosè attico", cfr. C. MORESCHINI, *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013, p. 320; per un quadro generale sull'armonia tra platonismo e cristianesimo in età tardo-antica, si veda M. ZAMBON, *Platonismo e cristianesimo*, in *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, a c. di R. CHIARADONNA, Roma 2012, pp. 129-151. Cfr. anche C. DE VOGEL, *Platonism and Christianity: a Mere Antagonism or a Profound Common Ground?*, in «*Vigiliae Christianae*», 39 (1985), pp. 1-62, tr. it. *Platonismo e Cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, a c. di G. REALE - E. PEROLI, Milano 1993. Il peculiare carattere del platonismo cristiano di Ficino merita una trattazione approfondita, la cui assenza è dovuta in parte anche alla mancanza dell'edizione critica del *De christiana religione*, della quale si attende la pubblicazione a cura di Guido Bartolucci; per il momento, è sufficiente citare il seguente brano tratto dal XXVI capitolo dell'opera (*De Auctoritate prophetarum, nobilitate veteris testamenti, excellentia novi*) in cui ritorna, insieme a quello del "furto" dei greci ai danni della *veritas veterotestamentaria*, il tema del "Mosè attico": «Plato usque adeo Iudaeos imitatus est, ut Numenius Pythagoricus dixerit, Platonem nihil aliud fuisse quam Mosen Attica lingua loquentem» (MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 29, tr. it. ID., *La religione cristiana*, cit., p. 114).

²⁴⁷ Cito il testo della lettera nell'edizione stabilita da M. J. B. ALLEN, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, cit., p. 209 (cfr. MARSILIO FICINO, *Opera Omnia*, cit., p. 868).

²⁴⁸ Cfr. *ibid.*: «Hic ergo non rudi quadam simplicitate, immo singulari mentis excellentia atque (ut Plato Xenophonque testantur) divinitate insuper vaticinioque ingenito, aeterna bona caducis in omni eius vita praeponit; incommodaque corporis inedia praesertim et nuditatem atque fortunae mala omnia ultro substituit, solo animi malo detrimentoque sempiterno perterritus, uni duntaxat pietatis charitatisque intentus officio, quippe qui propria negligens commoda nulloque detentus periculo, tanquam animorum medicus, mentibus hominum ubique citra fines patrios purgantibus incumbet. Dum superbiam ante omnia

esistenza, in particolare quelli legati alle ore precedenti la morte (ad esempio le trenta mine proposte ai giudici ateniesi come pena, l'esortazione alla pietà nell'ora della cena, il riferimento al gallo e, perfino, il fatto che siano stati i suoi discepoli a riportare i suoi detti), diventano un parallelo della passione di Cristo²⁴⁹. Al di là del riferimento al *medicus animorum*, all'interno del quale il Blum ha rinvenuto una nascosta allusione alla missione profetica del Ficino stesso, ciò che preme sottolineare è la rivoluzionaria portata del progetto ficiniano di *renovatio*: la conferma della dottrina cristiana attraverso la filosofia greca si trasforma in una legittimazione di quest'ultima attraverso l'elogio delle sue figure paradigmatiche²⁵⁰. Alla rappresentazione di Socrate quale *alter Christus*

detestatur, mansuetudinem vero et charitatem religionemque prae caeteris approbat, solum veri amoris charitatisque studiorum profitetur, ambitiosam scientiarum excludit professionem».

²⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 210: «Mitto in praesentia triginta nummorum pretium de Socrate factum; et ipsius Socratis vaticinia vindictam quoque divinitus post eius necem subito consecutum; lotionem vesperi paulo ante obitum institutam a Socrate, exhortationemque eius ad pietatem hora coenae. Quid quod in eadem hora de calice atque benedictione et in obitu ipso de gallo fit mentio? Mitto praeterea multa Socratis tam facta quam dicta non ab ipso quidem sed a discipulis eius quattuor praecipue scripta, quibus Christiana fides adversus Lucianum maxime confirmatur. Multa enim sunt et ea quidem maxima quae de numine huic infuso deque abstractione mentis a corpore et quasi quadam transfiguratione traduntur». A tal proposito, si veda il recente saggio di D. CONTI, *Marsilio Ficino tra Cristo e Socrate*, in *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, a c. di A. DEL PRETE - S. RICCI, Firenze 2014, pp. 59-76. Più in generale, sulla figura di Socrate nell'opera ficiniana, rimando a S. CRO, *Il personaggio di Socrate e l'allegoria della Sapienza nell'opera di Marsilio Ficino*, in «Italian Culture», IV (1983), pp. 25-42; B. PINCHARD, *Le tournant socratique du paganisme: son interprétation par Marsile Ficin*, in *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, cit., [pp. 155-167], pp. 159-164; M. ERLER, *Das Sokratesbild in Ficanos argumenta zu den kleineren Platonischen Dialogen*, in *Argumenta in dialogos Platonis. Teil I: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Akten des internationalen Symposions vom 27.-29. April 2006 im Istituto Svizzero di Roma, hrsg. von A. NESCHKE-HENTSCHE, Basel 2010, pp. 247-266.

²⁵⁰ Cfr. P. R. BLUM, *Philosophy of Religion in the Renaissance*, Farnham-Burlington 2010, pp. 116-119. Ficino esprime ancora il suo intento di tradurre Platone per convertire i filosofi, ripetendo quasi alla lettera il proemio alla *Theologia Platonica*, nell'epistola *Quod pia sit Platonica disciplina*: «Reor equidem neque vana fides hoc providentia divina decretum, ut acutissima quaeque ingenia quae soli divinae legis auctoritati haud facile cedunt, saltem Platonice rationibus religioni admodum suffragantibus denique cedant» (MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 855). È interessante sottolineare la variante terminologica del proemio, poiché qui gli *ingenia* sono *perversa* e non più *acutissima*: «Reor autem (nec vana fides) hoc providentia divina decretum, ut et perversa multorum ingenia, quae soli divinae legis

si accompagnano, infatti, i frequenti riferimenti cristologici legati a Platone, dal parallelismo tra la definizione di Gesù come incarnazione dell' Idea di virtù nel *De christiana religione*²⁵¹ e quella di Platone come *primus exemplar* di filosofo e Idea di filosofia allo stesso tempo del *De vita Platonis*²⁵², fino all'ardita ripresa del mito del concepimento del filosofo ateniese da parte di Apollo e della sua duplice natura umana e divina²⁵³.

Il dato più rilevante di questa analisi è da ricercare probabilmente nella estrema sintesi di tali problematiche nell'*Oratio in principio Lectionis*. Se, infatti, il lettore attento dell'epistolario può ricostruire i fondamenti teoretici dell'audace proposta ficiniana, il pubblico che ascoltava il filosofo poteva essere sorpreso dalle sue parole. Possiamo solo avanzare delle ipotesi a riguardo: potrebbe darsi che Ficino fosse in qualche modo convinto dell'adeguata preparazione dell'uditorio, cosa che porterebbe ad estendere la cerchia dei suoi, per così dire, *conphilosophi* anche al di fuori dell'Accademia (con tutte le riserve del caso sulla genuina natura della stessa). Al contrario, considerando quanto detto all'inizio, si tratterebbe semplicemente del massimo esempio della ricerca di *brevitas loquendi* da parte del Canonico.

Si può considerare, pertanto, l'*Epistolario* come una raccolta di brevi trattati. Il Kristeller, nello studio introduttivo al suo *Supplementum ficinianum*, elencava quegli scritti da lui definiti *opuscula* o *libelli*, i quali si distinguevano dalle altre lettere²⁵⁴. Escludendo il secondo volume poiché è stato ampiamente oggetto di analisi più sopra, è opportuno ed utile riportare nel seguente schema i titoli delle operette che lo storico citava, fornendo anche tra le parentesi l'indicazione di pagina dell'edizione basileese degli *Opera omnia*:

auctoritati haud facile cedunt, platonis saltem rationibus religioni admodum suffragantibus acquiescant [...]» (MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., I, p. 10).

²⁵¹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 25-26.

²⁵² Cfr. *ibid.*, p. 763: «Conatus sum diebus superioribus ideam philosophi Platonis coloribus pingere. Verum si Platonem ipsum in medium adduxissem, certe non quandam illius ideae picturam, sed ideam ipsam veri philosophi digitis ostendissem. Ergo Platonem nostrum intueamur, et philosophum et philosophiam simul atque ideam ipsam pariter videamus».

²⁵³ Cfr. D. J.-J. ROBICHAUD, *Marsilio Ficino's De vita Platonis, Apologia de moribus Platonis. Against the Poetasters and Cynics: Aristippus, Lucian, Cerberus, and other dogs*, cit., pp. 32-33.

²⁵⁴ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., I, pp. XCIV-CV.

- I libro: 1) *Dialogus inter Deum et animam theologicus* (pp. 609-611); 2) *De furore divino* (pp. 612-615); 3) *De lege et iustitia* (pp. 652-653); 4) *De felicitate, quod habet gradus, quod est aeterna* (pp. 662-665); 5) *Oratio ad Deum theologica* (pp. 665-666); 6) *Laus philosophiae oratoria, moralis, dialectica, theologica* (pp. 668-670).
- III libro: 1) *De sufficientia, fine, forma, materia, modo, condimento, auctoritate convivii* (pp. 739-740); 2) *De officiis* (pp. 744-745).
- IV libro: 1) *De Platonica philosophi natura, institutione, actione* (pp. 761-763); 2) *De vita Platonis* (pp. 763-770).
- V libro: 1) *Legis divinae fides scientia confirmatur* (p. 783); 2) *Veritas de institutione principis* (pp. 795-798).
- VI libro: 1) *Oratio Christiani gregis ad pastorem Sixtum* (pp. 808-810); 2) *Spiritus ubi vult spirat* (pp. 813-815); 3) *Oraculum Alfonsi Regis ad Regem Ferdinandum, inter illos primum angelica lingua pronunciatum, deinde vero in linguam humanam a Marsilio Ficino translatum* (pp. 816-820); 3) *Orphica comparatio Solis ad Deum, atque declaratio idearum* (pp. 825-826); 4) *Philosophica principis institutio* (pp. 830-831); 5) *Quam immundus sit hic mundus, quam falsus, quam fallax* (pp. 836-839); 6) *Marsilius Ficinus Florentinus fingit Florentiam congratulari Danti, pia Christophori Landini opera, iam redivivo et in patriam restituto et coronato* (p. 840).
- VII libro: 1) *De tribus Gratiis et Genio* (pp. 845-846); 2) *Apologi* (pp. 847-849); 3) *Divina lex fieri a coelo non potest, sed forte significari* (pp. 849-853).
- VIII libro: 1) *Concordia Mosis et Platonis* (pp. 866-867); 2) *Confirmatio Christianorum per Socratica* (p. 868); 3) *Versio Porphyrii de daemonibus* (pp. 876-879); 4) *Oratio Marsilii Ficini de charitate habita in collegio canonicorum Florentinorum et ad populum* (pp. 881-882); 5) *Cognitio divinitate animae ante omnia necessaria* (p. 885).
- X libro: 1) *De Adoratione* (pp. 915-916); 2) *Apologi de voluptate* (pp. 921-924).
- XII libro: 1) *Oratio Marsilii Ficini Florentini ad Carolum magnum Gallorum Regem* (pp. 960-961); 2) *Cur providentia permittat adversa. Item de vaticiniis remediisque malorum* (pp. 961-963).

La scelta del Kristeller è coerente alla metodologia da lui seguita nell'attento esame del pensiero filosofico ficiniano: le epistole citate sono, quasi interamente, brevi opere che, per così dire, riproducono in forma più sintetica l'andamento speculativo delle opere

maggiori. Evidentemente, la ricerca di una sistematicità della filosofia ficiniana, la quale è alla base della sua importante monografia, induceva lo storico ad una selezione certamente efficace perché utile ad orientarsi nel *mare magnum* della silloge ma, al contempo, parziale. Sulla scorta dei più recenti studi critici intorno ai lavori del Kristeller²⁵⁵, è possibile anche aggiornare in qualche maniera la sua chiave di lettura dell'epistolario.

Ficino si presenta spesso come una sorta di “maestro spirituale” o, per usare le sue parole, un “medico delle anime”; egli elargisce consigli, ammonisce i suoi interlocutori e, soprattutto, mostra una via di ritorno a Dio attraverso l'esercizio delle virtù e della conoscenza. Se, come egli stesso sostiene nella già citata epistola al Poliziano, le sue lettere si distinguono dalle altre perché esibiscono un titolo dal contenuto morale, naturale o teologico, allora in ognuna di esse è racchiusa la sua dottrina. Si tratta, evidentemente, di un sapere poco sistematico per un duplice ordine di ragioni: se, da un lato, ciò è determinato dalla situazione contingente dello scambio epistolare, dall'altro, è invece la necessaria frammentarietà e gradualità della ricerca della *veritas* derivante dalla natura umana, rappresentata dalle figure mitologiche di Prometeo e Tantalo – come vedremo –, a rendere impossibile il sistema. L'*Epistolario*, pertanto, nella sua forma definitiva conferita dall'autore, si configura come una sorta di “itinerario”, spesso impervio, verso la riscoperta di sé che è contemporaneamente anche conoscenza di Dio.

1.3. *Conoscenza e vita: una possibile chiave di lettura dell'opera*

Nel sesto libro dell'epistolario è raccolta un'originale lettera a Lotterio Neroni caratterizzata da una forte vena di pessimismo, come può evincersi già dal titolo: *Quam immundus sit hic mundus, quam falsus, quam fallax*²⁵⁶. Dopo il riconoscimento del fallimento di qualsiasi tentativo di conoscenza degli enti finiti, in quanto

²⁵⁵ Cfr. *Kristeller Reconsidered. Essays on His Life and Scholarship*, ed. by J. MONFASANI, New York 2006; si veda anche L. CATANA, *Readings of Platonic Virtue Theories from the Middle Ages to the Renaissance: the Case of Marsilio Ficino's De amore*, in «British Journal for the History of Philosophy», 22 (2014), 4, [pp. 680-703], pp. 684-685.

²⁵⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 836-839.

intrinsecamente falsi, il filosofo racconta una cosmogenesi molto particolare in questi termini:

Forte cum creavisset Deus eiusmodi globum, quasi rotundum pomum aliquod, quale id quod pomum malum vulgo nominare solemus, videretque esse nimis immundum, utpote qui ex immundissimo chao, (ut poetarum aliquis diceret) esset eductus, statim ab ipsa superficie mundi quasi mali pomi, mundare purgareque coepit, putamina vero in centrum medium ad nos miseros suo pondere deciderunt. Siqua igitur in universo sunt munda, coelestibus tantum donata sunt²⁵⁷.

Il globo terrestre è rappresentato come una grande mela che, in base alla sua etimologia, è cattiva: la terra abitata dagli uomini sembrerebbe nient'altro che lo "scarto" della Creazione. Ficino, tuttavia, accorgendosi immediatamente della pericolosità di questa teoria, si premura di distinguerla dalle mitologie dei Manichei attraverso citazioni bibliche tratte dall'Apocalisse; ma il suo intento è in verità quello di giustificare alla maniera di Platone nel *Teeteto* la presenza del male nel mondo e di dichiarare la necessità della "fuga" del saggio²⁵⁸. Di qui l'esortazione finale al «vivere sapientemente» che coincide con il «vivere veramente e felicemente»:

Ergo errare mutum a vero mortales miseri se iam et agnoscant et desinant. Sic enim iam proculdubio desinent laborare. Ergo incipiant quandoque imo vero quam primum sapienter vivere, nam ita demum vere vivere incipient atque feliciter²⁵⁹.

Il passo citato costituisce il cuore dell'insegnamento che Ficino propone ai suoi corrispondenti epistolari. Il filosofo, infatti, si fa portavoce di un sapere non confinato alla mera speculazione ma finalizzato al "perfezionamento" dell'essere umano; in tale maniera si spiega, dunque, lo stretto legame tra vita contemplativa e vita attiva che spesso emerge dai suoi scritti.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 836.

²⁵⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 836-837: «Hinc illud Platonicum, contraria bono mala esse necessarium est, cum vero apud superos esse mala non possent, regionem hanc inferiorem necessario circumeunt. Nullumque nobis aliud datur remedium, quam hinc illuc, quam celerrime purissima quadam vitae divinae similitudine fugere».

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 839.

Può essere illuminante, a questo proposito, una breve digressione sul *Commentarium in Convivium Platonis de amore* conosciuto anche come *De amore*. Intendo riferirmi ad alcuni brani della quarta orazione che, nella finzione dialogica, viene pronunciata da Cristoforo Landino. Il mito dell'integrità dell'uomo primordiale viene qui interpretata in termini gnoseologici; le anime, infatti, erano dotate originariamente di un lume naturale e di un lume soprannaturale, quest'ultimo andato poi perduto a causa del desiderio superbo di volersi eguagliare a Dio:

Summa vero nostre interpretationis erit huiusmodi. Homines, id est, hominum anime. Quondam, id est, quando a deo creantur. Integre sunt, duobus sunt exornate luminibus, ingenito et infuso. Ut ingenito equalia et inferiora, infuso superiora conspicerent. Deo equare se voluerunt. Ad unicum lumen ingenitum se reflexerunt. Hinc divise sunt. Splendorem infusum amiserunt, quando ad solum ingenitum sunt converse statimque in corpora cecidere²⁶⁰.

Al culmine della conoscenza naturale, l'anima è mossa dalla volontà di conoscere il Sommo Ordinatore del tutto e, pertanto, viene mossa dall'amore a riconquistare il *lumen infusum* in assenza del quale è impossibile giungere a Dio. Le *viae* per ottenere la beatitudine sono le quattro virtù cardinali: *prudentia, fortitudo, iustitia, temperantia*²⁶¹. Come ha notato recentemente Leo Catana, allora, il recupero delle facoltà perdute in seguito alla "caduta" non avviene in termini cognitivi ma essenzialmente etici²⁶².

Si spiega, in tale maniera, l'insistenza ficiniana sul tema dell'elogio delle virtù nelle sue lettere. E, per di più, non è un'esaltazione confinata al campo della filosofia morale dal momento che è finalizzata ad una forma originale di "fuga" dal mondo. In un'epistola a Giovanni Cavalcanti dal titolo *De constantia adversus fortunam comparanda*, ad esempio, ritorna questo tema: l'anima può ottenere la libertà dal corpo, avvicinandosi per quanto le è possibile alla forma di vita perfetta (quella di Dio), per mezzo dell'esercizio della prudenza, della giustizia e della pietà²⁶³. Inoltre, sullo stesso

²⁶⁰ MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, éd. R. MARCEL, Paris 1956, p. 169.

²⁶¹ Cfr. *ibid.*, p. 174.

²⁶² Cfr. L. CATANA, *Readings of Platonic Virtue Theories from the Middle Ages to the Renaissance: the Case of Marsilio Ficino's De amore*, cit., pp. 692-694.

²⁶³ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 98: «Addit [Plato] "quam celerime" ob eam arbitror rationem, ut a tenera etate segregare a commercio corporis animum

piano speculativo possono essere collocati anche tutti i riferimenti alla *patientia* come rimedio ai mali della Fortuna²⁶⁴. In queste occasioni, il filosofo sembra proporre un ideale di vita non ascetico che consenta anche agli uomini impegnati negli affari cittadini di ricordarsi della propria natura più autentica. Il raggiungimento della verità non è, dunque, il privilegio di una classe di individui circoscritta ma, al contrario, deve riguardare tutti gli uomini.

La pratica delle virtù, peraltro, risulta necessaria anche per l'*homo contemplativus*. La verità, infatti, non può “accendersi” in un’anima distratta dalla materialità del corpo; così si rende necessaria la riproposizione della teoria tardo-antica dei gradi delle virtù, già presente nel *De raptu Pauli*. Anzitutto, all’interno della lettera *Virtutum definitio, officium, finis* ad Antonio Calderini, Ficino offre la seguente definizione: «Virtus est habitus animi electione ad beatitudinem conferens»²⁶⁵. Ad essa si accompagna la distinzione tra virtù speculative e virtù morali, di cui le prime sono *in intellectu* mentre le seconde *in appetitu*²⁶⁶. La classificazione delle stesse è descritta in questi termini:

In eo genere sunt sapientia, contemplatio divinorum; scientia, que est cognitio naturalium; prudentia, hoc est notitia rerum privatim et publice recte administrandarum; ars denique, que est recta efficiendorum operum regula. In alio

incipiamus, antequam diuturna eius consuetudine submergatur. Per hanc utique fugam Deo similis non immerito redditur animus, quippe cum a corporis contagione liber tanquam Deus evadat. Huiusmodi libertatem virtutibus precipue tribus assequimur: “Prudentia, iustitia, sanctitate”. Prudentia quid Deo, quid mundo debeamus agnoscit; iustitia quod suum est mundo; sanctitas Deo quod suum est tribuit. Itaque vir prudens corpus quidem suum, mundi membrum, mundi ipsius revolutioni concedit quocunque contigerit agitandum; animum autem, Dei filium, a corporis commertio segregat et divine committit providentie pro arbitrio gubernandum».

²⁶⁴ Su questo tema, si vedano V. REES, «A bono in bonum omnia diriguntur»: *Optimism as a dominant strain in the correspondence of Marsilio Ficino*, in «Accademia», X (2008), [pp. 7-28], p. 11; C. VASOLI, *Quattro lettere del Ficino sulla Fortuna*, in «Accademia», VII (2005), [pp. 31-44], p. 39; P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 322-323.

²⁶⁵ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 184.

²⁶⁶ Cfr. *ibid.*: «Virtutum duo sunt genera: alie in intellectu, in appetitu vero sive rationali sive irrationali sunt alie; ille speculative vocantur, iste morales; ille quidem speculative, quia speculando comparantur et comparate versantur in speculando; iste vero morales, quia more et consuetudine acquiruntur atque acquisite in moribus et operum usu consistunt».

genere sunt iustitia, que sponte suum unicuique tribuit; fortitudo preterea, que ad opera honesta promptior abicit a nobis timoris impedimentum; temperantia denique, que libidinum molliem, quod alterum honestorum impedimentum est, repellit. Liberalitas autem et magnificentia iustitie comites sunt atque virtutes alie similiter aliarum²⁶⁷.

Il fine ultimo di tutte le virtù è, ancora, la *virtus virtutum* che è il culto di Dio, premiato finalmente con la *consecutio Dei*²⁶⁸. Viene delineato, dunque, un virtuoso percorso di *deificatio hominis* che, in altre occasioni, risente anche dell'evidente influsso della morale neoplatonica. Nell'epistola *De virtutibus civilibus, purgatoriis, purgati animi, exemplaribus*, Ficino descrive la seguente divisione delle virtù dei cercatori di Dio:

Illi Deum querunt rectissimo calle qui primo per civiles virtutes affectus anime nimium luxuriantes aliquantum amputant, deinde per virtutes purgatorias eos pene ad vivum usque resecant, tertio loco per virtutes animi iam purgati pro viribus radicitus illos extirpant, quibus quantum homini possibile est eradicatis denique virtutibus exemplaribus, que sunt in Deo, formantur. Nam tria illa virtutum genera gradus quidam sunt, quibus paulatim ad divinas virtutes accedimus. Omnis autem naturalis motus finem suum aliquando potest attingere, et omnis preparatio, que naturaliter ordinatur ad formam, formam ipsam aliquando consequi potest²⁶⁹.

La fonte, seppur indiretta poiché mancante nella versione latina ficiniana, è la celebre *Sentenza 32* di Porfirio che ha avuto una lunga tradizione nella storia della filosofia occidentale²⁷⁰. Ma, a ben vedere, l'attenzione di Ficino è rivolta al ruolo strumentale

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 184-185.

²⁶⁸ Cfr. *ibid.*, p. 185: «Quoniam vero Deus principium finisque omnium est, ideoque nos Deo non nobis nati sumus, que in superioribus narrabantur eatenus virtutes sunt, quatenus a nobis colendi, imitandi consequendique Dei gratia exercentur. Cultus itaque Dei virtutum virtus est, consecutio autem Dei premium est virtutum».

²⁶⁹ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 42.

²⁷⁰ Cfr. PORFIRIO, *Sententiae*, in *Porphyre. Sentences*, éd. L. BRISSON, 2 voll., Paris 2005, I, pp. 334-344, su cui si veda L. BRISSON, *The Doctrine of the Degrees of Virtues in the Neoplatonists. An Analysis of Porphyry Sentence 32, its Antecedents, and its Heritage*, in *Reading Plato in Antiquity*, ed. by H. TARRANT - D. BALZLY, London 2006, pp. 89-206; cfr. L. CATANA, *Readings of Platonic Virtue*

delle virtù per la conoscenza. Come si legge nella lettera intitolata *Nullus incontinens potest sapiens esse*, non casualmente rivolta a tutti i filosofi e ai sofisti, l'anima non può conoscere le *rationes rerum* se non in seguito ad una *purgatio morum* preliminare alla speculazione²⁷¹. La mente, infatti, può ricevere la luce divina della verità soltanto se mondata dalle nubi dei vizi e *pura serenitate*. Per le seguenti ragioni – continua Ficino – Socrate antepose la disciplina morale alla conoscenza e, allo stesso modo, Pitagora impediva l'accesso ai suoi insegnamenti agli empi:

Quia sicut vas foetidum quencumque liquorem infuderis vel suavissimum reddit sua contagione foetentem, sic mala mens accepta scientia malitiam parit non sapientiam. Praeterea sicut aer ad lumen Solis, sic mens se habet ad veritatis et sapientiae lumen. Ergo neque aer neque intellectus unquam dum nubilus est, suos radios comprehendit, et uterque comprehendit subito, cum primum purus et serenus evasit²⁷².

La verità, che è come una scintilla accesa da una pietra focaia, secondo quanto è scritto nella *VII Epistola* di Platone, non può illuminarsi in un'anima tenebrosa; peraltro, la ricerca del vero comporta un impegno esclusivo, incompatibile con i piaceri del corpo²⁷³. La mente deve rendersi serena e buona attraverso l'esercizio delle virtù e così potrà finalmente rendersi degna di risplendere, come uno specchio, dei raggi della

Theories from the Middle Ages to the Renaissance: the Case of Marsilio Ficino's De amore, cit., pp. 685-686.

²⁷¹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 786: «Non attinget animus rationes rerum verissimas, quae sunt a corporibus separatae, nisi ipse seipsum tum morum purgatione, tum speculationis intentione a corpore separaverit». Si veda P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 324-327 (cfr. *infra*, Appendice, 11).

²⁷² MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 786.

²⁷³ Cfr. *ibid.*: «Anxii certe vivunt qui solis serviunt corporis voluptatibus. Sed multo magis anxii qui voluptates infimas cum supremis frustra copulare conantur. Nam cum nimium utrinque laborent, neutra ex parte vel mentis vel corporis voluptatibus perfruuntur. Nullos Deus reprobatur magis quam eos qui sordidis vitiorum vasculis nectar et ambrosiam haurire confidunt. Nullos probatur amatque magis (ut disputat Aristoteles) quam qui mentem Deo simillimam imprimis colunt, et a corporis labe longe dissimili segregant, divinumque lumen non nebulis obruere vitiorum, sed pura student mentis serenitate percipere».

divina Bontà²⁷⁴. In tale maniera, essa sarà colma di sapienza e, al contempo, raggiungerà la somma felicità.

In un'altra lettera raccolta nel quinto libro Ficino, invitando esplicitamente il destinatario a leggere quanto scritto nell'epistola precedente, commenta il passo evangelico in cui Cristo *magister vitae* sostiene che i sacri misteri sono nascosti al volgo ma saranno rivelati ai discepoli; in esso è evidentemente espressa la tesi secondo la quale la verità è un dono di Dio e, pertanto, può essere conosciuta soltanto dalle menti che più desiderano farsi simile a Lui, come dimostra la sapienza degli antichi sacerdoti²⁷⁵. Diventano necessarie per questa finalità, dunque, insieme alle virtù cardinali anche le tre virtù teologali: *Fides gignit spem, spes charitatem, charitatis ardor affert intelligentiae claritatem* è il titolo di una breve lettera al Bembo²⁷⁶.

A questo punto della ricerca si presenta, però, un'importante questione. Torniamo per un attimo alla lettera al Calderini intitolata *Virtutum definitio, officium, finis*. Il filosofo, dopo aver definito e classificato le virtù, così riassume il suo discorso:

Et, ut summatim dicam, speculativa virtus nihil aliud est nisi acquisita claritas intellectus, moralis autem nihil aliud nisi fervor stabilis appetitus ab intellectu claritate succensus. Meminisse vero oportet nihil in humanis virtutibus electione pretiosius esse, pro qua emenda Plato in libris *De republica* censet cetera omnia esse vendenda. Obsunt enim illi omnia, prodest nihil, qui nescit discernere a malis bona et a bonis mala discernere²⁷⁷.

²⁷⁴ Cfr. *ibid.*: «Discite rursus a Pythagora et Platone, sapientiam mentis nihil aliud esse, quam summi ipsius boni lumen per animos vere bonos tanquam specula quaedam purissima ubique diffusum. Ergo cum primum boni penitus evaseritis, summi ipsius boni splendore, hoc est sapientia, refulgebitis».

²⁷⁵ Cfr. *ibid.*, p. 787 (*Prophanis sapientia non conceditur*): «Compertum vero habemus solos apud Barbaros Sacerdotes, physicas, mathematicas, metaphysicas scientias tractavisse. Utpote qui sciebant sapientiam praecipuum Dei donum, non nisi mentibus maxime sacris divinisque vel debere vel posse concedi. Hac potissimum (ut arbitror) ratione Christus vitae magister ait, sacra mysteria dari quidem vulgo velata, electis autem discipulis penitus revelari».

²⁷⁶ Cfr. *ibid.*, p. 794. Nell'epistola *Sapientia a solo Deo* a Giovanni Cavalcanti, si legge: «Omnes apud Iudaeos Christianosque sacrae litterae clamant, sapientiam, (nisi docente Deo) disci non posse. Ideoque ab eo solo esse fide quaerendam, spe petendam, charitate pulsandam» (*ibid.*, p. 842).

²⁷⁷ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 185.

Ficino afferma che la virtù speculativa è una chiarezza dell'intelletto mentre la virtù morale uno stabile appetito acceso dalla *claritas intellectus*. Sembrerebbe, dunque, essere capovolta la prospettiva speculativa seguita dal filosofo precedentemente: laddove la serenità della mente ottenuta con la purificazione era il risultato dell'azione virtuosa, qui invece leggiamo della *virtus moralis* accesa da una *claritas* che non sappiamo come venga *acquisita*. Un passo di una lettera inserita nel settimo volume può sciogliere alcune perplessità:

Plato divinis Mercurii Trismegisti mysteriis imbutus, in *De republica* et alibi saepe disputat, nisi quis Dei ipsius et lucem quodammodo viderit et agnoverit bonitatem, neque aliud quicquam veri posse videre, neque aliquid bene unquam agere vel publice vel privatim. Divinum vero Solem, solo eiusdem lumine perspicere. Lumen denique illud menti solum serenae infundi solere²⁷⁸.

Il passo, informando che il *lumen* della verità viene infuso direttamente da Dio nella mente "serena" (in ossequio a quella che potremmo definire, seppur provvisoriamente, una teoria illuminazionistica della conoscenza), risponde al nostro interrogativo; tuttavia, lascia ancora aperta la questione fondamentale poiché omette qualsiasi spiegazione della *claritas mentis*. Evidentemente, bisogna considerare quanto segue: se, da un lato, potrebbe trattarsi della riproposizione della *vexata quaestio* riguardante la circolarità dell'intellettualismo etico (seppur complicata da un'eclittica gnoseologia), dall'altro, ritengo che si debba tenere conto della dialettica tra intelletto e volontà, al centro della filosofia ficiniana, come vedremo abbondantemente nel prossimo capitolo. Per il momento è sufficiente citare un passo che sembra avvalorare tale proposta ermeneutica:

Coeleste profecto corpus perspicuis subinde corporibus, tanquam valde similibus, lumen prius communicat quam calorem, terrenis autem admodum dissimilibus calorem impertit ante quam lucem, haec igitur ardore purgata factaque simillima coelo, lumen protinus inde portat. Animus igitur terreno corpore circumseptus ab amore Dei exordiatum oportet, ut amore purgatus, lumen sortiatur inde divinum et in lumine gaudium²⁷⁹.

²⁷⁸ ID., *Opera omnia*, cit., p. 854 (*Philosophia et Religio germanae sunt*).

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 887 (*Exhortatio ad amicos, ut percepturi Deum corporeum omne deponant*).

L'anima deve essere anzitutto purgata dall'amore divino per farsi degna di ricevere la conoscenza che, in verità, coinciderà con Dio stesso.

Al termine di questa analisi è opportuno provare a tirare alcune conclusioni. L'alto contenuto della filosofia ficiniana non appartiene esclusivamente alla pura speculazione; essa, anzi, informa di sé la peculiare modalità di comunicazione del Ficino con i suoi interlocutori. Per meglio dire, l'esercizio del filosofare è il fondamento della corrispondenza epistolare: ci troviamo di fronte ad un sapere vivo, ad un'idea di "filosofia totale" che va innanzitutto vissuta nel quotidiano, come avveniva per gli antichi. Diversamente, sarebbero incomprensibili i frequenti riferimenti alla *stultitia hominum* e le *exhortationes* alla conoscenza, non più privilegio del sapiente ma di ogni essere umano. Ciò che è proprio dell'uomo – scrive Ficino nell'epistola *Exhortatio ad scientiam* a Niccolò degli Albizzi – è il sapere, tutto il resto dipende dalla fortuna²⁸⁰. Occorre, dunque, «emulare doctos bonosque viros, quorum mens Deo similis» e guardarsi da coloro i quali sono schiavi, da una parte, della Scilla dei sensi e, dall'altra, dal Cariddi dell'*opinio* (in quanto falsa conoscenza)²⁸¹.

Il recupero della filosofia platonica, allora, diventa onnipervasivo, interessando tutti i campi dell'esperienza umana e rendendo, d'altra parte, l'epistolario il luogo dove probabilmente Ficino esprime in maniera più autentica il suo pensiero a riguardo. Il filosofo, pertanto, nell'esaltazione dell'amicizia come comunione tra le anime sigillata dall'*amor Dei* e finalizzata all'ottenimento del medesimo fine, di cui indica la strada da percorrere per raggiungerlo, si rivela «amico del genere umano»:

Ascendamus in altam mentis speculam infimo corporis pulvere derelicto! Tunc divina propius, humana procul spectabimus; illa maiora quam consueverint

²⁸⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 46: «Nostrum est quod scimus, cetera vero fortune».

²⁸¹ Cfr. *ibid.*: «Invideant homunculi divitibus, quorum arca dives est, non animus; tu emulare doctos bonosque viros, quorum mens Deo similis. Condiscepuolos tuos admone ut Scyllam caveant et Caribdim, voluptatum videlicet illecebras pestiferamque mentis inflationem opinantis potius quam scientis; meminerint eam sibi quandoque summam voluptatem fore, que in summa animi parte ex summo veritatis ipsius thesauro tunc demum percipietur, cum inanum voluptatum umbras scientie gratia posthabuerint».

videbuntur, ista minora; quapropter diligentes illa et ista negligentes neque stulti
amplius erimus neque miseri, sed sapientes iam atque beati²⁸².

²⁸² *Ibid.*, p. 111 (*Stultitia et miseria hominum*); cfr. *infra*, Appendice, 10.

CAPITOLO II

Homo est animus: l'essere umano tra miseria e deificatio

2.1. *Antropologia e psicologia: le lettere «al genere umano»*

Nell'epistola *De humanitate* inviata a Tommaso Minerbetti, inserita nel primo libro della silloge, Ficino affronta il tema della natura dell'uomo in maniera molto chiara:

Cur pueri crudeliores sunt quam senes, insani quam prudentes, hebetes quam ingeniosi? Quia minus homines, ut ita dicam, sunt quam ceteri, unde qui crudeles sunt inhumani efferatique nominantur. Qui enim a perfecta hominis natura, vel propter etatis defectum, vel propter animi vitium corporisve morbum, vel propter adversam siderum dispositionem procul distant, hi ut plurimum humanam speciem tanquam rem alienam extraneamque vel odere vel negligunt. Non homo, ut ita loquar, fuit Nero, sed monstrum quoddam pelle homini simile: si enim revera fuisset homo, ceteros homines tanquam membra quedam eiusdem corporis dilexisset. Singuli nanque homines sub una idea et in eadem specie sunt unus homo. Ob hanc, ut arbitror, rationem sapientes solam illam ex omni virtutum numero hominis ipsius nomine, id est humanitatem, appellaverunt, que omnes homines quodammodo ceu fratres ex uno quondam patre longo ordine natos diligit atque curat¹.

Gli uomini possono definirsi realmente tali solo se partecipano dell'unica idea di *humanitas*; pertanto, coloro i quali, a causa di varie ragioni (giovane età, difetto mentale o fisico, posizione sfavorevole degli astri) si allontanano da essa, diventano ostili ed estranei al genere umano. Nerone, ad esempio, non fu un uomo ma, evidentemente, un mostro poiché mancò dell'attributo fondamentale dell'uomo: l'amore nei confronti dei simili come membra dello stesso corpo. Gli individui, infatti, «sub una idea et in eadem specie» sono un unico uomo.

¹ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 107. L'epistola viene largamente commentata in S. TOUSSAINT, *Humanismes/Antihumanismes. De Ficin à Heidegger. T. I Humanitas et rentabilité*, Paris 2008, pp. 53-57.

L'idea di uomo, intesa variamente dal Ficino come *idea hominis*, *homo idealis* oppure, come in questo caso, *ipsa humanitatis idea*, costituisce un punto problematico nelle fonti neoplatoniche studiate dal filosofo². Essa viene affrontata da Proclo nel suo *Commento al Parmenide* e verrà ripresa, seppur in maniera sintetica, dal Canonico all'interno dell'omonimo *Commentarium* al celebre dialogo platonico³. Il filosofo greco sosteneva che dall'Idea di Uomo, in quanto entità intelligibile, segue la catena degli uomini attraverso le varie sfere del cosmo; egli, tuttavia, riteneva che lo stesso

² Cfr. M. J. B. ALLEN, *Cultura hominis: Giovanni Pico, Marsilio Ficino and the Idea of Man*, in *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, a c. di G. C. GARFAGNINI, 2 voll., Firenze 1997, I, pp. 173-196, in partic. pp. 182-183. Si veda anche *supra*, cap. I, nota 203.

³ Cfr. *Proclus' Commentary in Plato's Parmenides*, tr. by G. R. MORROW - J. M. DILLON, Princeton-Oxford 1987, pp. 176-177; MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Volume 2: Parmenides, Part I*, ed. and tr. by M. VANHAELEN, Cambridge-London 2012, p. 54 (tr. it. MARSILIO FICINO, *Commento al Parmenide di Platone*, a c. di F. LAZZARIN, Firenze 2012, p. 32). Sulla conoscenza dell'opera procliana all'epoca della stesura dell'epistola, sono apparse in letteratura diverse proposte interpretative che sono ben riassunte in F. LAZZARIN, *Esistono idee di tutte le realtà? Ficino e un'aporia tradizionale del Neoplatonismo antico*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», XCVIII (2006), 1, [pp. 39-98], pp. 54-55. Se, da un lato, Michael J. B. Allen ha sostenuto la verosimiglianza di una conoscenza del commento almeno a partire dal 1464 (anche sulla scorta dell'interpretazione dell'*argumentum* al Parmenide), dall'altro, soltanto di recente Carlos Steel ha rivisto la sua posizione precedente, secondo cui il filosofo avrebbe avuto accesso all'opera non prima del 1489; cfr. M. J. B. ALLEN, *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's "Sophist". Five Studies and a Critical Edition with Translation*, Berkeley-Los Angeles-New York 1989, p. 14, nota 4; ID., *Marsilio Ficino*, in *Interpreting Proclus: From Antiquity to the Renaissance*, ed. by S. GERSH, Cambridge 2014, pp. 353-379, in partic. p. 362; ID., *Marsilio Ficino as a Reader of Proclus and Most Notably of Proclus' In Parmenidem*, in *Essays in Renaissance Thought and Letters. In Honor of John Monfasani*, ed. by A. FRAZIER - P. NOLD, Leiden-Boston 2015, pp. 179-195; C. STEEL, *Ficino and Proclus: Arguments for the Platonic Doctrine of Ideas*, in *The Rebirth of Platonic Theology in Renaissance Italy*, cit., pp. 63-118, in partic. pp. 66-67. Per un quadro generale sul tema, si veda E. ELIASSON, *L'anima e l'individuo*, in *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, cit., pp. 213-232; mentre, per un approfondimento delle relazioni tra Ficino e Proclo, rimando a P. MEGNA, *Per Ficino e Proclo*, in *Laurentia laurus: per Mario Martelli*, a c. di F. BAUSI - V. FERA, Messina 2004, pp. 313-362; si veda anche il recente saggio di D. J.-J. ROBICHAUD, *Fragments of Marsilio Ficino's Translations and Use of Proclus' Elements of Theology and Elements of Physics: Evidence and Study*, in «Vivarium», 54 (2016), pp. 46-107 e l'ampia bibliografia ivi indicata.

avvenisse anche per le specie degli animali e delle piante⁴. Ficino, dal canto suo, ripete semplicemente che «al di sotto dell'Uomo ideale c'è prima di tutto l'uomo celeste, poi l'uomo aereo e terreno»⁵. Si tratta evidentemente dell'applicazione del cosiddetto principio del *primum in aliquo genere* che il Kristeller annoverava tra gli “assiomi” fondamentali della metafisica ficiniana: alla sommità della serie di gradi continua vi è il “genere sommo” dal quale derivano i livelli intermedi⁶.

Ora, è possibile leggere il passo più sopra citato alla luce di questa teoria, in particolar modo, rispetto ai seguenti due aspetti. In primo luogo, dal riconoscimento della differenza del *primum* dall'idea scaturisce la distinzione per grado e non per essenza rispetto agli altri elementi del genere⁷; in secondo luogo, bisogna pensare al genere come una successione lineare delimitata da due poli opposti, all'estremità superiore il *primum* che costituisce la massima perfezione, a quella inferiore, invece, l'assoluta negazione del primo⁸. L'imperatore Nerone, dunque, se è corretta tale prospettiva ermeneutica, rappresenterebbe la parte infima del genere dell'umano al quale, per meglio dire, vi apparterebbe soltanto per negazione. La “partecipazione” (nonostante tutte le riserve sull'uso del termine) all'idea di *humanitas* va, dunque, promossa e coltivata poiché l'individuo non è determinato dall'appartenenza al genere ma, in quanto libero, può scegliere di allontanarsene⁹. Ficino, in alcuni passi – come

⁴ Cfr. *Proclus Commentary in Plato's Parmenides*, cit., p. 176: «From Man Himself, then, comes a heavenly man. All this series that comes to be as the Form proceeds through successive downward steps is dependent upon the intelligible henad that we have called Man Himself. And similarly there is another series dependent upon the Horse Itself, the Lion Itself, and another for each species of animal and plant».

⁵ MARSILIO FICINO, *Commento al Parmenide di Platone*, cit., p. 32.

⁶ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., p. 155.

⁷ Cfr. *ibid.*, p. 158.

⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 167-170.

⁹ Leggermente diversa è la posizione ficiniana in un passo della *Theologia Platonica* (VIII, 1) in cui il filosofo parla di un'«unica umanità» comune a tutti: «Qualis homo est Plato, talis ferme Antisthenes, talis est et Xenophon, effigie similes, pulchri aequae et boni, amici, discipuli eodem modo. Ergo in his tribus una est communis humanitas per quam aequae sunt homines, una pulchritudinis natura, una etiam bonitatis, per quas aequae pulchri sunt et aequae boni. Humanitas ipsa quae his communis est, innumerabilibus quoque aliis qui sunt, fuerunt eruntve, quocumque in tempore et quocumque in loco nascantur, communis existit [...]. Idcirco super corpora omnia extat ratio quaedam ideaque humanitatis ipsius, cuius participatione quadam vel similitudine homines fiunt quicumque sunt homines» (MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., II, p. 266).

scriveva Charles Trinkaus – sembra esaltare in maniera persino più efficace di Giovanni Pico le doti camaleontiche dell'uomo; la *dignitas* di quest'ultimo, infatti, è commisurata al grado di perfezione della realtà alla quale si assimila mediante l'amore e la conoscenza¹⁰.

L'attenzione del lettore, peraltro, viene concentrata sull'affermazione dell'unità degli uomini: essi, infatti, non sono altro che *unus homo* sotto la medesima idea di umanità. È opportuno richiamare alla memoria due passi di cui ci siamo occupati precedentemente. Anzitutto, il breve brano dell'epistola *De humanitate* può essere messo in relazione alla curiosa lettera al Bembo, nella quale si leggeva che la *consonantia* tra le *voluntates* degli amici produce una certa unità tale da impedire la distinzione tra le stesse. Ficino continuava, poi – come si ricorderà – paragonando scherzosamente la sua teoria alla criticata dottrina averroistica dell'unicità dell'intelletto¹¹. Poiché la più nobile facoltà umana è il libero esercizio della volontà, allora, proprio in ciò risiede la realizzazione dell'*humanitas*. Si potrebbe dunque affermare che soltanto nella vera amicizia si compie quella totale identificazione degli individui nell'Idea di uomo, celebrata nella lettera al Minerbetti.

In secondo luogo, bisogna ricordare che più sopra abbiamo posto l'attenzione su un passo del *De vita Platonis* in cui Marsilio sosteneva che Platone incarnasse l'Idea di filosofia in quanto primo esemplare di filosofo¹². In tale contesto sembrerebbe realizzarsi di primo acchito una problematica identificazione totale dell'individuo con l'idea; tuttavia, considerando la teoria del *primum in aliquo genere*, il filosofo ateniese occuperebbe semplicemente il primato nella “catena” dei filosofi. Ciò che ci interessa è, per così dire, la presentazione del “movimento opposto” al precedente nel rapporto tra idea e individui che, come sottolinea il Kristeller, viene reso ancora più complesso dalla speculazione ficiniana¹³.

¹⁰ C. TRINKAUS, *Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, cit., pp. 197-210; ID., *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 voll., London 1970, II, pp. 461-504, in partic. pp. 470-471.

¹¹ Cfr. *supra*, cap. I, par. 1.1.1.

¹² Cfr. *supra*, cap. I, par. 1.2.2.

¹³ P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., p. 156: «A dir il vero le concezioni platonica ed aristotelica sono sostituite da un concetto nuovo, diverso, che si può definire come un'identità speculativa fra l'universale e il particolare. Infatti il *primum*, essendo particolare ed essendo un elemento privilegiato del suo genere, può realizzare in sé l'intera pienezza dell'universale; e

Un discorso a parte va svolto, invece, a proposito dell'identificazione di Cristo quale «divina ipsa idea virtutum humanis oculis manifesta» che rinveniamo nel *De christiana religione*¹⁴. Il Salvatore è, dunque, l'immagine vivente dell'idea delle virtù che realizza in ogni sua azione¹⁵; Egli è modello per gli uomini in quanto *vitae magister*, vero libro di filosofia morale, incarnatosi affinché l'uomo «divenisse Dio»¹⁶. La cristologia ficiniana è strettamente legata alla sua antropologia: nella natura del Cristo è presente al massimo grado di perfezione quel raggio di Dio che illumina ogni uomo e lo rende divino¹⁷. Pertanto, all'uomo è concessa la possibilità di “perfezionarsi” attraverso una forma peculiare di *imitatio Christi*, in seno ad un itinerario di *deificatio* di cui possiamo seguire alcune tappe scorrendo la corrispondenza epistolare. Cristo è, dunque, la vera Idea di uomo alla quale il singolo deve conformarsi¹⁸; in tale percorso,

viceversa l'universale nel suo essere in sé non è più posto dal pensiero fuori del campo delle cose esistenti, ma sotto forma di *primum* è compreso fra gli oggetti reali prima di ogni pensiero».

¹⁴ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 25 (tr. it. ID., *La religione cristiana*, cit., p. 103).

¹⁵ Cfr. A. EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/2–1498*, cit., pp. 239-242.

¹⁶ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 20: «Cur olim Deus homo factus est, ut homo quandoque quodammodo Deus efficeretur» (tr. it. ID., *La religione cristiana*, cit., p. 86). Su questi temi, si veda J. LAUSTER, *Die Erlösungslehre Marsilio Ficinos: theologiegeschichtliche Aspekte des Renaissanceplatonismus*, Berlin-New York 1998, pp. 97-123.

¹⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 21: «Deus autem in homine, hominem reddit divinum merito. Sicut enim in rebus naturalibus ex materia ultima formaque suprema fit compositum naturalium praestantissimum, ut animal rationale, sic ferme in rebus divinis, ex supremo spiritu, atque ultimo scilicet Deo et hominis animo, efficitur divinum assumptum omnium praestantissimum. Non satis erat homini ad hoc ut suscitaretur radius menti eius divinitus infusus, nam propter sensus a mente digreditur. Oportuit igitur in homine quodam, scilicet Iesu, ita divino ipsi soli animum iungi, ut in corpus ipsius, et ad sensus hominum, copia radiorum exuberaret» (tr. it. ID., *La religione cristiana*, cit., p. 88).

¹⁸ Di natura esclusivamente adulatoria è, invece, l'assimilazione di Federico da Montefeltro all'«idea visibile» non solo dell'uomo ma anche del principe perfetto nel proemio al secondo libro: «Cumque vellem corpori huic, quasi ob materiam divino, caput revera divinum apponere, Federicum Urbinatem ducem pre ceteris libenter adscripsi, cuius divina virtus, ut Platonice loquar, ipsam non solum absoluti viri sed etiam consummati principis adeo implevit ideam, ut si hunc Diogenes ille perspexerit, qui ideas excogitari posse negabat, iam non modo eas intelligi posse animo, sed etiam cerni oculis proculdubio sit confessurus» (MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 3); a proposito delle varie declinazioni del registro encomiastico nell'epistolario ficiniano, si veda V. REES, *Quo vertam oculos ut te laudem? Aspects of praise in Ficino's writing*, in *Laus Platonicus Philosophi*.

ogni individuo non sarà mai solo se infiammato dalla *charitas* che gli consentirà contemporaneamente di essere uno in Cristo e con i suoi simili.

In una lettera più tarda, inserita alla fine del settimo volume, intitolata *Qui humanum amorem in divinum transfert, ex homine transfertur in Deum*, Ficino esplicita chiaramente questi principi. Dopo aver affermato che l'amicizia (di cui il fondamento è l'amore) è l'unica "legge" che consente agli uomini di *vivere beate*¹⁹, egli scrive:

Quisquis igitur ad amandos homines propensissimus est, is nimirum ipsi humani generis ideae, an quam divinus artifex homines procreavit, simillimus omnium iudicatur. Contra vero quicumque ab amore alienissimi sunt, hi et ideae divinae dissimillimi et ab humana specie remotissimi²⁰.

L'unico requisito che consente di distinguere l'uomo dai bruti è evidentemente l'amore: esso, pertanto, è la prova della vicinanza all'*idea humani generis*. Tuttavia, come dimostrano le numerose epistole sulla *stultitia* e sulla miseria degli uomini, molti (per non dire quasi tutti) sono *alienissimi* da quella idea²¹. È, dunque, l'esigenza di esortare gli uomini "distratti" verso la realizzazione del loro fine supremo che spinge Ficino a dedicare «al genere umano» diverse lettere.

Marsilio Ficino and his Influence, ed. by S. CLUCAS - P. J. FORSHAW - V. REES, Leiden-Boston 2011, pp. 45-66, in partic. pp. 53-55.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 861: «[...] amor ipse verum amicitiae est fundamentum. Amicitiae vero tanta vis est ut hac sola, vel sine legibus ullis, humanum genus tranquille possit beateque vivere, hac vero sublata neque leges, neque caetera hominum studia beatum efficere possint».

²⁰ *Ibid.*

²¹ Si tratta di alcune lettere del primo volume della silloge che il Ficino avrebbe poi deciso di tradurre in volgare e pubblicare (insieme ad altre contenute nei libri successivi) sotto il nome di *Sermoni morali della stultitia et miseria degli huomini*, cfr. R. GRECO, *Sermoni morali di Marsilio Ficino. Edizione critica*, in «Medioevo e Rinascimento», XIV (2003), pp. 173-206; M. DAVIE, *I Sermoni morali di Marsilio Ficino*, in «Letteratura italiana antica. Rivista annuale di testi e studi», 6 (2005), pp. 23-42; *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Catalogo della mostra, cit., pp. 101-102. Più in generale, sulla fortuna del tema della *miseria hominis* nell'Umanesimo, si vedano O. CATANORCHI, *La trattatistica de miseria hominis nel primo Rinascimento*, in «Viator», 41 (2010), pp. 377-391 e M. MONTALTO, *Sii grande e infelice: litteratorum infelicitas, miseria humanae condicionis nel pensiero umanistico (1416-1527)*, Venezia 1998.

Dal momento che – come abbiamo visto – l'*humanitas* non è una virtù data una volta per tutte ma, anzi, va costantemente riconquistata, il filosofo sente il bisogno di richiamare tutti gli esseri umani al loro autentico ruolo nell'ambito dell'ordine cosmico. A causa dell'identificazione dell'uomo con la sua anima – come si vedrà – e, essendo quest'ultima *copula mundi*, l'allontanamento anche di uno solo dalla sua essenza provocherebbe, per usare una metafora musicale tanto cara all'autore, una grave dissonanza non risolta all'interno dell'armonia universale.

Dovremo analizzare alcune pagine destinate alla lettura da parte del più grande numero di destinatari possibile. Se è vero, come si ricorderà, che Ficino decise molto presto di rendere pubblico il suo scambio epistolare, tuttavia, queste lettere costituiscono il caso più emblematico dello spirito di universalismo che animava il loro autore.

2.1.1. *Cognitio et reverentia sui ipsius omnium optima*

La prima epistola «al genere umano», contraddistinta da uno spiccato stile esortativo, è inaugurata dalla citazione del celebre invito delfico alla conoscenza di sé: «Cognosce te ipsum, divinum genus mortali veste indutum!»²². Si tratta di un tema molto caro al filosofo il quale, in una precedente lettera a Jacopo Bracciolini, scriveva di ritenere l'antico motto fondamentale e propedeutico a qualsiasi altra forma di conoscenza:

Nihil enim magis ad hominem pertinet quam que de anima disputantur; sic et Delphicum preceptum illud impletur «nosce te ipsum», et cetera omnia sagacius, que vel super animam vel infra animam sunt, investigantur. Quo enim pacto capere alia abunde possumus, nisi animam ipsam, per quam capienda sunt alia, capiamus? An non abutitur anima qui intueri eam non studet, per quam et cuius gratia intueri cuncta desiderat²³?

Il ritorno all'interiorità coincide con il raggiungimento della fonte stessa di ogni conoscenza *super animam* ed *infra animam*. Nel secondo scritto, tuttavia, questa

²² MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 193.

²³ *Ibid.*, p. 186 (*Anime natura et officium. Laus historie*); vedi *infra*, Appendice, 3.

operazione è immediatamente accompagnata o, per meglio dire, preceduta da una necessaria separazione dal corpo; infatti, non si può conoscere l'anima se si è in preda alle passioni corporee²⁴. Bisogna, dunque, purificarsi dalla materia prima di accedere alle profondità della mente alla stessa maniera in cui era interdetto agli impuri varcare la soglia del sacro tempio. L'analogia non è peregrina dal momento che il linguaggio metaforico del Ficino, intriso delle consuete immagini opposte di luce e ombra, sembra guidare il lettore proprio in questa direzione:

Videbis protinus purum segregatis terre sordibus aurum, videbis lucidum disiectis nubibus aerem; revereberis tunc, crede mihi, te ipsum tanquam divini solis radium sempiternum, neque audebis coram te ulterius turpe quicquam aut vile vel aggredi vel cogitare²⁵.

L'azione del conoscitore di se stesso è rappresentata, attraverso l'utilizzo di una terminologia vagamente alchemica²⁶, come una liberazione dall'oscurità delle nubi sensibili, una sorta di sublimazione della sordidezza materiale nel *purum aurum* della scoperta del tesoro nascosto nella propria anima; questa, infatti, finalmente pura, si scorge «raggio eterno del sole divino». L'immediata conseguenza è una radicale trasformazione dei costumi: l'uomo non potrà compiere nulla di turpe al proprio cospetto. In sostanza, al *timor Dei* sembrerebbe sostituirsi un *timor Animi*, in quanto nulla è nascosto alla mente «immagine sempiterna del Dio vivente»²⁷.

La scoperta dell'intima vicinanza tra Dio e l'uomo che, come abbiamo visto, è il cuore pulsante dell'antropologia ficiniana, avviene nella "riscoperta" di sé come

²⁴ Cfr. *ibid.*, p. 110: «Nuda, queso, te ipsum, segrega quantum potes, potes autem quantum conaris, segrega, inquam, a corpore animam, a sensuum affectibus rationem!».

²⁵ *Ibid.*

²⁶ Per un approfondimento delle relazioni tra Ficino e l'alchimia, rimando ai saggi di S. MATTON, *Marsile Ficino et l'alchimie: sa position, son influence*, in *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, Actes du colloque international de Tours (4-7 décembre 1991), éd. par J.-C. MARGOLIN - S. MATTON, Paris 1993, pp. 123-192 e P. J. FORSHAW, *Marsilio Ficino and the Chemical Art*, in *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and his Influence*, cit., pp. 249-271.

²⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 193: «Nihil penitus latere potest Deum, per quem solum patent quecunque usquam patent; nihil tuorum latet mentem vivam semper, Dei ubique viventis statuam».

*speculum Dei*²⁸. Ciò è mostrato ampiamente nell'epistola a Michele Mercati intitolata *Dialogus inter Deum et animam theologicus*²⁹. Lo scritto, in cui si immagina una conversazione nella quale Dio consola l'anima afflitta dai dubbi intorno al suo destino escatologico, presenta alcuni passi meritevoli di attenzione. In primo luogo, è opportuno leggere le parole che, all'interno della finzione letteraria del dialogo, vengono pronunciate direttamente da Dio:

Pone finem, o filia, lachrimis; ne te afflictes, o filia: non hospes est qui tecum loquitur, sed domesticus, familiarior tibi quam ipsa tibi. Adsum equidem tibi simul et insum; adsum equidem tibi quia insum, insum tibi quia tu es in me; que nisi esses in me, non esses in te, immo omnino non esses³⁰.

La vicinanza tra Dio e l'anima umana si rivela, dunque, una compresenza intesa come un reciproco dimorare dell'una nell'Altro e viceversa. Per di più, la presenza divina garantisce l'esistenza stessa dell'anima che, altrimenti, non sarebbe: lo smarrimento iniziale è pertanto dovuto alla dimenticanza della sua vera natura. Sembrerebbe evidente, dunque, che quanto più l'anima sia lontana da Dio altrettanto sia distante da sé stessa; in verità, la questione è più complessa.

In un brano seguente della medesima epistola, l'anima viene istruita in merito alla natura di Dio che è definito «lume del Sole» al di sopra degli intelletti angelici e l'anima è la sua ombra³¹; ma poiché – come notava giustamente Nicoletta Tirinnanzi – stretto è il legame tra *speculum*, *aenigma* e *umbra*³², possiamo intendere quest'ultima

²⁸ Cfr. A. DINI, «*Pia philosophia*» e antropologia in Ficino, in «Rivista di storia della filosofia», 1 (2003), pp. 23-44, in partic. 30-32.

²⁹ Non vi sono certezze sulla datazione dell'epistola: per il Marcel sarebbe stata redatta probabilmente negli stessi anni del più celebre *De divino furore*, cfr. R. MARCEL, *Marsilio Ficino (1433-1499)*, cit., pp. 215-218, tesi sostenuta anche da A. SHEPPARD, *The Influence of Hermias on Marsilio Ficino's Doctrine of Inspiration*, cit., p. 98; diversamente, invece, S. GENTILE, *In margine all'epistola «De divino furore» di Marsilio Ficino*, cit., pp. 34-35.

³⁰ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 13; vedi *infra*, Appendice, 1.

³¹ Cfr. *ibid.*, p. 15: «Solis lumen est Deus in corpore mundi, Deus est solis lumen super angelicos intellectus. Talis umbra mea est, o Anima, ut rerum omnium corporalium pulcherima sit».

³² Cfr. N. TIRINNANZI, *Umbra naturae. L'immaginazione da Ficino a Bruno*, Roma 2000, pp. 200-203.

come un “riflesso” di Dio. L’anima allora potrebbe sembrare, ancora una volta, lo *speculum Dei*, eppure una diversa lettura dell’epistola proporrebbe un’altra interpretazione: il *dialogus*, infatti, non sarebbe altro che un monologo dell’anima con se stessa, il luogo in cui essa sperimenterebbe la sua connaturale dualità³³.

Tornando all’epistola «al genere umano», risulta fondamentale porre l’attenzione sulle due citazioni dei Salmi, attraverso cui il filosofo procede ad esortare i suoi lettori. La prima dal Salmo 8 recita, nella versione latina della *Vulgata*, «Minuisti eum paulo minus ab angelis»; nella seconda, tratta dal Salmo 81, si legge «Ego dixi: dii estis et filii Excelsi omnes»³⁴. I sacri versi intonati dal Salmista consentono al Ficino di mostrare agli uomini la loro natura “divina”; tuttavia, bisogna dire che il loro contenuto speculativo è profondamente differente, come tenterò di mostrare di seguito.

Nel secondo capitolo della quarta esposizione («De mundo humano idest de hominis natura») dell’*Heptaplus* (1489), Giovanni Pico esalta la comunione dell’uomo con gli angeli, in questi termini:

Nam inter partem rationalem, qua homines sumus, et omne illud quod corporeum est in nobis, sive sit crassum sive sit tenue et spiritale, media est pars sensualis, qua brutis communicamus, et quoniam non minor nobis cum angelis quam cum brutis communicatio, quemadmodum infra rationem est sensus unde commercium cum animalibus, ita supra rationem intelligentia est, per quam dicere illud Ioannis possumus «societas nostra cum angelis est»³⁵.

In questo brano, la *dignitas hominis* viene celebrata per mezzo dell’esaltazione delle superiori facoltà conoscitive nel cui esercizio l’essere umano viene reso degno di partecipare, in qualche modo, al coro degli angeli. La citazione biblica è ora tratta dalla prima epistola di Giovanni che, però, subisce una sostanziale variazione rispetto alla fonte. Laddove nel testo della *Vulgata* l’apostolo presenta la *communio* con il Padre e

³³ Cfr. J. REYNAUD - S. GALLAND, *Le dialogue ficinien: lieu d’un itinéraire mystique*, cit., pp. 93-95.

³⁴ Vulg. *Psalm.* 8, 6; *Psalm.* 81, 6.

³⁵ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, in ID., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a c. di E. GARIN, Firenze 1942, p. 274. Cfr. C. BLACK, *Pico’s Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Leiden-Boston 2006, pp. 39-42.

con il Cristo³⁶, il Conte di Mirandola preferisce invece affermare la compartecipazione dell'umano e dell'angelico. Tale variazione testuale potrebbe essere dovuta al peculiare significato attribuito alla figura dell'angelo nella filosofia pichiana, come mostra un celebre passo tratto dall'*Oratio de hominis dignitate*.

La prima pagina dell'opera che avrebbe dovuto inaugurare il grande dibattito sulle *Conclusiones Nongentae* – come è noto – dopo aver celebrato il *magnum miraculum* dell'uomo, si chiude con un interrogativo: «Cur enim non ipsos angelos et beatissimos caeli choros magis admiremur?»³⁷. La risposta viene affidata all'intera articolazione del *Discorso* intorno al riconoscimento della particolare sorte degli esseri umani, invidiati non soltanto dai bruti ma anche dagli «spiriti oltremondani» a causa della loro libertà di degenerare nelle cose inferiori o rigenerarsi nelle cose superiori che sono divine³⁸. Tuttavia, l'uomo ha dinanzi a sé un percorso privilegiato per perfezionare la sua “natura” e nell'*itinerarium* delineato dal Mirandolano, un posto di prim'ordine viene occupato dall'*imitatio angelorum*: infatti – scrive Pico – gli angeli scesero tra gli uomini per esortarli a «diventare angeli»³⁹. Tale percorso, che si articola attraverso l'emulazione delle categorie dionisiane della purificazione, dell'illuminazione e della perfezione nella scienza morale, nella dialettica e nella filosofia naturale⁴⁰ – come

³⁶ Cfr. Vulg. I Gv 1, 3: «Quod vidimus, et audivimus, annuntiamus vobis, ut et vos societatem habeatis nobiscum, et societas nostra sit cum Patre, et Filio eius Jesu Christo».

³⁷ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate*, a c. di E. GARIN, Pordenone 1994, p. 2. Cfr. M. CILIBERTO, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma 2005, pp. 85-115; ben diversa è la posizione degli aristotelici su cui si veda V. SORGE, *Tra contingenza e necessità. L'ordine delle cause in Pietro Pomponazzi*, Milano 2010, pp. 112-118.

³⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 6-8: «Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et factor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari».

³⁹ Cfr. *ibid.*, p. 24: «[...] haec illa pax quam facit Deus in excelsis suis, quam angeli in terram descendentes annuntiarunt hominibus bonae voluntatis, ut per eam ipsi homines ascendentes in caelum angeli fierent».

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 16: «Consulamus Paulum apostolum vas electionis, quid ipse cum ad tertium sublimatus est caelum, agentes Cherubinarum exercitus viderit. Respondebit utique Dionysio interprete: purgari illos, tum illuminari, postremo perfici: ergo et nos cherubicam in terris vitam aemulantes, per moralem scientiam affectuum impetus coercentes, per dialecticam rationis caliginem discutientes, quasi

notava giustamente Pier Cesare Bori – costituisce solo uno stadio intermedio e, per così dire, incompleto nel progresso dell'uomo verso il raggiungimento della pace *in solitaria Patris caligine*⁴¹:

Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germina indidit Pater; quae quisque excoluerit illa adolescent, et fructus suos ferent in illo. Si vegetalia, planta fiet. Si sensualia, obrutescet. Si rationalia, caeleste evadet animal. Si intellectualia, angelus erit et Dei filius, et si nulla creaturarum sorte contentus in unitatis centrum suae contentus in unitatis centrum suae se receperit, unus cum Deo spiritus factus, in solitaria Patris caligine qui est super omnia constitutus omnibus antestabit⁴².

L'uomo, dunque, supererà anche l'angelo nel momento in cui pieno dello Spirito di Dio, si unirà totalmente a Lui: «[...] extra nos positi, numine pleni, iam non ipsi nos, sed ille erimus ipse qui fecit nos»⁴³.

Ora, considerando quanto detto a proposito di Giovanni Pico, la posizione centrale della citazione ficiniana del Salmo 8,6 che – ricordiamolo – celebrando la vicinanza dell'uomo all'angelo ne riconosce pur sempre l'inferiorità, sembrerebbe portarci in un'altra direzione ermeneutica. Eppure, sulla scorta degli importanti rilievi presentati da Michael J. B. Allen a proposito dell'"assenza" dell'angelo nella filosofia del Ficino⁴⁴, possiamo provare a leggere diversamente l'epistola. La posizione dell'anima umana, in quanto intermedia, è subordinata all'intelligenza angelica ma proprio in virtù di ciò essa può muoversi liberamente tra i vari gradi della realtà; tale capacità le consente, quindi, di realizzare quella mediazione che nel sistema plotiniano tripartito è svolta dall'Intelletto. Non è questo il contesto adatto per illustrare in maniera esaustiva le cruciali trasformazioni delle fonti neoplatoniche nel sistema metafisico ficiniano, per cui è sufficiente sottolineare come molti aspetti della seconda ipostasi

ignorantiae et vitiorum eluentes sordes animam purgemus, ne aut affectus temere debacchentur aut ratio imprudens quandoque deliret. Tum bene compositam ac expiatam animam naturalis philosophiae lumine perfundamus, ut postremo divinarum rerum eam cognitione perficiamus».

⁴¹ Cfr. P. C. BORI, *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano 2000, pp. 42-43.

⁴² GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Oratio de hominis dignitate*, cit., p. 8.

⁴³ *Ibid.*, p. 30.

⁴⁴ Cfr. M. J. B. ALLEN, *The Absent Angel in Ficino's Philosophy*, cit., pp. 232-233.

siano diventati attributi rispettivamente della prima e della terza⁴⁵. Il risultato più o meno evidente di questa operazione è da rinvenire nella “nobilitazione”, per così dire, dell’anima e di conseguenza dell’uomo e, viceversa, di una riduzione se non di una vera e propria scomparsa della mediazione angelica: il posto di quest’ultima, infatti, viene occupato dall’anima.

Il primo Salmo citato, allora, diventa intelligibile solo alla luce del secondo: «Io dissi: voi siete dèi e tutti figli dell’Altissimo». In esso è condensato il contenuto più profondo dell’antropologia ficiniana che, quasi posta al crocevia della storia del pensiero, come un Giano bifronte osserva, da un lato, l’idea di uomo sviluppata dai Padri della Chiesa mentre, dall’altro, prelude all’esaltazione umana tipica dell’età moderna. La speculazione del Ficino realizza, dunque, una *copula* tra la prima filosofia cristiana e il pensiero umanistico consegnando al Rinascimento maturo un’inedita visione del posto dell’uomo nel cosmo⁴⁶.

In un saggio pionieristico apparso nel lontano 1938, Eugenio Garin analizzava in maniera molto acuta il debito degli umanisti nei confronti della letteratura patristica a proposito della tematica della *dignitas hominis*⁴⁷. La frequente esaltazione della “soprannaturalità” dell’uomo, incentrata contestualmente sul commento alla celebre pagina della creazione dell’uomo nel *Genesi* e sulla meditazione intorno alla figura dell’Uomo-Dio nel Cristo – scriveva lo storico – affondava le radici speculative nei testi dei Padri. Alla “discesa” dal divino all’uomo, tuttavia, autori quali Giannozzo Manetti, Niccolò Cusano, Giovanni Pico e lo stesso Marsilio Ficino preferivano, viceversa, il tema dell’elevazione umana a Dio «fino a compenetrarli sì da farne un’unità»⁴⁸. Inoltre, al centro della riflessione era il riconoscimento della presenza del divino in ogni uomo,

⁴⁵ Cfr. ID., *Ficino’s Theory of the Five Substances and the Neoplatonists’ Parmenides*, in «The Journal of Medieval & Renaissance Studies», 12 (1982), pp. 19-44, ora in ID., *Plato’s Third Eye. Studies in Marsilio Ficino’s Methaphysics and its Sources*, cit., VIII; P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 102-105.

⁴⁶ Sul tema resta ancora fondamentale la celebre monografia di E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927, tr. it. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Torino 2012.

⁴⁷ Cfr. E. GARIN, *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, in «La Rinascita», 4 (1938), pp. 102-146, ora in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, a c. di M. CILIBERTO, 2 voll., Roma 2009, I, pp. 1-32.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 9.

pur nella consapevolezza della necessità dell'esercizio delle facoltà superiori per rendere compiuta questa partecipazione: non si trattava, dunque, di un possesso già dato ma del risultato di un processo di "divinizzazione" (*deificatio*). Lo studioso, poi, in uno scritto posteriore, evidenziava come nelle parole di Lattanzio o nella feroce polemica di Origine contro Celso, si rinnovasse il richiamo al «conosci te stesso» in quanto immagine di Dio che ritroviamo finalmente nel pensiero dei Vittorini⁴⁹.

Laddove tra le fonti citate dal Garin appare la frequente citazione del Salmo 8 («Minues eum paulo minus a Deo gloria et decore coronabis eum»), nel nostro caso troviamo la ben più forte caratterizzazione dell'umano del sesto verso del Salmo 81. In esso, la celebrazione della superiorità dell'uomo all'angelo viene adombrata dalla luminosa immagine dell'ossimorica divinità dell'uomo, seppure, si badi bene, conquistata nella storia e non concessa *ab origine*.

Ritroviamo la medesima citazione biblica in un'epistola più tarda (*Charitas potius quam scientia transfert in Deum*): il settimo libro della silloge si chiude, infatti, con le parole del Salmo. Esso, tuttavia, è posto al termine di un'interessante analisi dell'amore di Dio per le creature:

Ego ignis sum consumens atque consummans. Consumens quidem materiam consummans vero formam, consumens quidem materialem deformitatem, consummans vero spiritalem formositatem. Attende quid ubique faciat ignis, ignis illuminat atque calefacit, quod vero ab igne illuminatur non ideo evadit ignis, quia lumen ignis accipiat, sed quia calorem. Similiter ego velut ignis intellectus illumino, voluntates accendo. Vos autem non ideo divini potestatis evadere quia meam lucem sola intelligendi ratione quaeratis, sed quia calorem meum flagrantia volendi petatis. Agnoscite igitur quanti sit amor, ego enim amore vos meo creavi, vos quoque amore vestro, amore, inquam mei, vos ipsos in me recreabitis. Ego

⁴⁹ Cfr. E. GARIN, *Umanesimo e pensiero medioevale*, in «Rinascimento», XLVI (2006), pp. 3-21, ora in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., pp. 83-102, in partic. pp. 87-89. Ficino, nella lettera *Cognosce alia ut te cognoscas. Cognosce te ipsum ut cognoscas Deum*, scrive che la conoscenza di sé è il mezzo privilegiato per intendere Dio, poiché il bene che rinveniamo in noi stessi deriva da Lui: «Cur nam praecepit Deus cognosce te ipsum nisi ut in te cognoscendo, quicquid habes boni, habere ab eo prorsus agnoscas?» (MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 812-813).

amore feci vos mentes, vos autem amore Dei vos quandoque Deos reficietis. Tunc ego dicam: Vos quoque dii estis et filii excelsi omnes⁵⁰.

Il brano presenta, per così dire, un immaginario “commento divino” in prima persona che, prendendo le mosse da un’incompleta citazione del Salmo 49, 3 («Veniet Deus noster et non tacebit ignis coram eo vorabit et in circuitu eius tempestas valida») conduce al Salmo 81, 6. L’immagine del fuoco diventa il pretesto per l’affermazione del primato della *flagrantia volendi* sull’intelligenza: poiché noi tutti siamo nati dall’amore di Dio, soltanto amando possiamo raggiungere quello stato che ci consente di essere «figli dell’Eccelso». Dal momento che qui l’intento del filosofo è certamente quello di dare risposta all’antica *quaestio* riguardante la superiorità della volontà sull’intelletto, che sarà oggetto di analisi nella terza parte del presente capitolo, la pagina biblica assume una *coloratio* diversa che consente di illuminare la semplice citazione rinvenuta nell’epistola «al genere umano».

L’*amor Dei*, nel duplice significato del genitivo, diventa il tema centrale dell’antropologia ficiniana: *a parte Dei*, consente di riconoscere la *nobilitas* dell’uomo in quanto oggetto di amore del Creatore mentre, *a parte hominis*, esprime la più alta possibilità per l’essere umano di avvicinarsi a Dio (se non addirittura “diventare” divino) per mezzo dell’ardore della *charitas*. In tale maniera, dunque, risulta più chiaro il motivo per il quale Ficino lega alla riscoperta del sé (che è scoperta di Dio) il conseguimento della felicità⁵¹.

L’uomo può, pertanto, tornare alla sua origine divina quando, insoddisfatto dalle cose transeunti e finite, anela all’infinito nella conoscenza razionale e nell’esercizio della retta volontà⁵². Tuttavia, nonostante quanto abbiamo detto poco sopra, l’attenzione

⁵⁰ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 863.

⁵¹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 194: «Heu vestri nimium ignare mentes! Heu pectora ceca! Surgite iam, precor, ex hoc profundiore somno, respiscite quandoque, obsecro! Si enim respiscitis, feliciter respirabitis. Quid humi tandiu spectatis, divi? Celum suspicite, celestis patrie cives, incole terre!».

⁵² Cfr. *ibid.*: «Magnum quiddam es, o anima, si te parva non impleat; optimum quoque, si displicent tibi mala; pulcherrimum, si horres turpia; sempiternum, si temporalia parvipendis. Postquam talis es, si reperire te cupis, quere, obsecro, ibi te ipsam, ubi sunt talia. Magna vero ibi sunt solum, ubi nullum locus imponit limite finem; optima, ubi nihil contingit adversi; pulcherima, ubi nihil est dissonum; sempiterna, ubi defectus est nullus».

del filosofo nello scritto in cui si rivolge a tutti gli uomini sembra essere rivolta esclusivamente alla facoltà del conoscere; tramite quest'ultima, infatti, l'anima si eleva al di sopra del mondo e, in qualche modo, si stacca dal corpo:

Quere te igitur extra mundum; verum, ut et queras te et reperias extra, extra vola, immo extra respice: es enim extra, dum mundum ipsa complecteris, sed esse te putas in infimo loco mundi, quia te ipsam quidem non cernis super ethera pervolantem, sed umbram tuam corpus vides in infimo, perinde ac si puer aliquis super puteum constitutus esse se in fundo putei arbitretur, dum in se ipsum aciem non convertit, sed suam quasi in fundo prospicit umbram; aut si avis in aere volans credat se in terra volare, dum umbram suam videt in terra⁵³.

Nel brano, che ritroviamo nel VI libro della *Theologia Platonica*⁵⁴, Ficino esalta lo sguardo filosofico che consente all'uomo di guardare gli eventi del mondo da un altro punto di vista se non, anzi, di procedere *extra mundum*. In questo modo, egli si mostra anche fedele alla celeberrima lezione agostiniana del prologo al *De ordine*⁵⁵, in quanto la medesima esigenza di rientrare in se stessi si sposa con il riconoscimento dell'armonia del creato: allo sguardo dello stolto che non riesce a vedere al di là delle tessere che compongono il mosaico corrisponde idealmente quello dell'immaturo *puer* che si limita ad osservare soltanto l'immagine riflessa del suo volto al fondo del pozzo. Soltanto nella contemplazione l'uomo abbandona gli inganni sensibili che offuscano lo splendore della sua anima facendogli dimenticare la sua vera natura:

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., II, p. 132 (*Theologia Platonica*, VI, 2).

⁵⁵ Cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *De ordine*, I, 1, 2, PL 32, [977-1020], 979, ed. W. M. GREEN, Turnhout 1970 (CCSL, 29), p. 90, 39-49: «Sed hoc pacto, si quis tam minutum cerneret, ut in vermiculato pavimento nihil ultra unius tessellae modulum acies eius valeret ambire, vituperaret artificem velut ordinationis et compositionis ignarum eo, quod varietatem lapillorum perturbatam putaret, a quo illa emblemata in unius pulchritudinis faciem congruentia simul cerni collustrarique non possent. Nihil enim aliud minus eruditus hominibus accidit, qui universam rerum coaptationem atque concentum imbecilla mente complecti et considerare non valentes, si quid eos offenderit, quia suae cogitationi magnum est, magnam putant rebus inhaerere foeditatem»; a tal proposito, si veda A. BISOGNO, *Sententiae philosophorum. L'alto Medioevo e la storia della filosofia*, Roma 2011, pp. 53-56.

Homo quidem terrena stella est circumfusa nube, stella vero celestis homo⁵⁶.

Ficino affida a questa breve affermazione la sua innovativa visione antropologica. In essa, la classica relazione tra microcosmo e macrocosmo, attraverso la quale l'essere umano era considerato *contractio* degli innumerevoli elementi di cui si compone l'universo, sembra capovolgersi: sulla metafora dell'"uomo-stella" caduto nel corpo materiale prevarrebbe quella della stella considerata come uomo celeste. La suggestiva immagine dell'"anima stellata" presente prevalentemente nel *De vita coelitus comparanda* che ha sortito grande attenzione da parte della critica⁵⁷, secondo cui i temperamenti dell'anima umana sarebbero il riflesso delle configurazioni astrali, lascerebbe il posto a quella del *coelestis homo*; in questo modo, le analogie cosmiche (e le conseguenti influenze) non seguirebbero la direzione classica "dall'alto al basso"⁵⁸, poiché sarebbe il cielo a doversi "specchiare" nell'uomo e non viceversa.

Troviamo per la prima volta l'idea di "anima stellata" in un'epistola di Ficino a Lorenzo il giovane (Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici) intitolata *Prospera in fato fortuna, vera in virtute felicitas*:

⁵⁶ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 194.

⁵⁷ Cfr. C. CATÀ, *L'idea di "anima stellata" nel Quattrocento fiorentino. Andrea da Barberino e la teoria psico-astrologica di Marsilio Ficino*, in «Rinascimento», XVI (2010), 2, pp. 627-637; M. M. BULLARD, *The Inward Zodiac: A Development in Ficino's Thought on Astrology*, in «Renaissance Quarterly», XLIII (1990), pp. 687-708; per un'interpretazione alla luce della moderna scienza psicologica, si veda T. MOORE, *The Planets Within: Marsilio Ficino's Astrological Psychology*, Lewisburg 1982, tr. it. *Pianeti interiori. L'astrologia psicologica di Marsilio Ficino*, Bergamo 2008.

⁵⁸ Cfr. MARSILIO FICINO, *Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, ed. by C. V. KASKE - J. R. CLARK, Tempe 1998², pp. 248-250 (III, 2, rr. 2-10): «Nam coelitus haec facta sunt assidueque reguntur et illinc imprimis praeparata sunt ad illa Et quod maximum est, mundus animal in se magis unum est quam quodvis aliud animal, si modo est animal perfectissimum. Ergo sicut in nobis membri cuiuslibet, praesertim principalis, qualitas motusque ad alia pertinet, ita membrorum principalium actus in mundo commovent omnia, et membra inferiora facile capiunt a supremis ultro dare paratis. Quo enim potentior causa est, eo est promptior ad agendum, eo igitur propensior est ad dandum».

Non enim sunt haec alicubi nobis extra quaerenda, nempe totum in nobis est coelum, quibus igneus vigor inest et coelestis origo⁵⁹.

Il filosofo istruiva il cugino del Magnifico in merito all'opportunità di temperare i nostri "pianeti interiori" dal momento che alla stessa maniera in cui il fato ha voluto che i corpi celesti si disponessero in un certo aspetto alla genitura, anche la volontà umana può configurare in maniera benevola i propri astri⁶⁰. Ficino sostiene, in verità, che nell'esercizio della libertà del volere l'uomo si pone al di là del dominio del fato⁶¹:

Denique, ut summatim dicam, si hac ratione prudenter tibi ipse in te coelestia tum signatum munera temperavis, omnes fatorum minas procul effugies, auspiciisque divinis vitam absque dubio beatam ages⁶².

Il filosofo, dunque, colloca il suo umanesimo astrologico ad un livello superiore a qualsiasi tentativo di determinare l'autonomia umana. Si tratta evidentemente di due dimensioni diverse del reale: laddove l'anima è sciolta dai legami del corpo non sarà più

⁵⁹ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 805 (la traduzione italiana dell'epistola si può leggere in MARSILIO FICINO, *Scritti sull'astrologia*, cit., pp. 229-231). Cfr. C. CATÀ, *L'idea di "anima stellata" nel Quattrocento fiorentino. Andrea da Barberino e la teoria psico-astrologica di Marsilio Ficino*, cit., p. 628; O. POMPEO FARACOVI, *L'homme et le cosmos à la Renaissance: 'le ciel en nous' dans une lettre de Marsile Ficin*, in «Diogène», 207 (2004), pp. 64-71. Sui rapporti tra Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici e Ficino, testimoniati dallo scambio epistolare, rimando a E. H. GOMBRICH, *Symbolic Images. Studies in the art of the Renaissance*, Oxford 1972, tr. it. *Immagini simboliche. Studi sull'arte nel Rinascimento*, Milano 2002, pp. 50-56.

⁶⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 805: «Quantum Astrologi faciunt fortunatum, cui fatum bene coelestia disposuerit, tantum illum Theologi beatum faciunt qui ipsemet sibi similiter eadem temperavit» (tr. it. ID., *Scritti sull'astrologia*, cit., p. 230)

⁶¹ In *Theologia Platonica*, XII, 2 Ficino scrive che vi sono tre ordini di realtà che riguardano l'anima umana: «Tres rerum ordines ad humanam animam pertinere videntur: providentia, fatum, natura. Providentia est series mentium, fatum series animarum, natura series corporum» (MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 132).

⁶² MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 805-806 (tr. it. ID., *Scritti sull'astrologia*, cit., p. 231). Cfr. anche la seguente epistola *Coelum pollicetur bona, virtus praestat*: «Ad Laurentium iuniorem scribo epistolam de fatali prosperitate, quam a stellis quae extra nos sunt plerunque sortimur, ac etiam de libera felicitate, quam pro arbitrio a stellis quae in nobis sunt adipiscimur» (MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 806).

sottoposta ai “vincoli” di quest’ultimo. Per tale motivo, l’epistola «al genere umano» si chiude così come era cominciata, con l’invito all’asceti, poiché ciò che è senza limite non può sopportare le «infinite costrizioni» della materia⁶³.

Non è un caso, poi, che la stessa epistola a Lorenzo presenti in un’inedita veste astrologica la lode dell’*humanitas*:

Demum in Venerem ipsam, id est, humanitatem, figat intuitum. Qua videlicet admonetur, ut meminerit non posse a nobis in terris magnum aliquid possideri, nisi homines ipsos possideamus, quorum gratia terrena omnia sunt creata. Homines autem non alia prorsus esca quam humanitate capi. Eam cave ne quando contemnas, forte existimans humanitatem humi natam. Est enim humanitas ipsa praestanti corpore nympha, coelesti origine nata Aethereo ante alias dilecta Deo. Siquidem eius anima spiritusque sunt amor et charitas. Oculi eiusdem gravitas et magnanimitas. Manus praeterea liberalitas atque magnificentia. Pedes quoque comitas et modestia. Totum denique temperantia et honestas, decus et splendor⁶⁴.

Questa volta, l’idea di umanità viene personificata dal corpo perfetto di Venere, le cui membra e forme temperate diventano l’emblema dell’equilibrio delle virtù. Con il richiamo al mito, certamente imbevuto di temi astrologici, Ficino ribadisce la natura divina dell’*humanitas* che non nasce dalla terra ma viene dall’alto. Il filosofo, dunque, indica nuovamente la meta da raggiungere, il “porto” della faticosa navigazione dell’*homo viator*, identificandola con una ninfa cara a Dio.

Tuttavia, il conseguimento della piena *humanitas* sarà soltanto una tappa intermedia, certamente necessaria ma pur sempre incompiuta, dell’itinerario di *deificatio* che conduce ad essere come Dio «più grandi del cielo»:

Magnum certe, aggredere tamen bona spe, ingenue Laurenti, maior admodum est ille coelo qui te fecit, maior coelo eris et ipse cum primum aggredi constitueris⁶⁵.

⁶³ Cfr. ID., *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 194: «Ergo, relictis umbre huius angustiis, revertere in te ipsam: sic enim reverteris in amplum. Immensam esse scito in spiritu amplitudinem, in corpore vero infinitam, ut ita loquar, angustiam».

⁶⁴ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 805.

⁶⁵ *Ibid.*

2.1.2. *Omnia mundi bona illi mala sunt qui immundus vivit in mundo*

Le tre epistole dedicate alla *stultitia et miseria hominum*, collocate al centro del primo libro della silloge, ricorrono al celebre aneddoto secondo il quale i filosofi antichi Democrito ed Eraclito avrebbero biasimato la follia degli uomini in maniera decisamente differente: il primo ridendo, il secondo piangendo⁶⁶. Il riferimento al tema, di cui è difficile reperire la fonte diretta a causa della sua diffusione nella letteratura classica⁶⁷, rientra nella peculiare analisi ficiniana dello *status* dell'uomo dimentico della sua vera natura. La causa dei mali che affliggono il genere umano è da ricercare nell'eccessivo "nutrimento" del corpo a dispetto dell'astinenza di cibo spirituale alla quale è spesso costretta l'anima; ciò genera un sovvertimento della retta relazione tra le due componenti (corporea e incorporea) che – scrive il filosofo – sono in una costante guerra⁶⁸. Tale situazione comporta, pertanto, anche il mancato raggiungimento dei fini delle azioni degli uomini:

⁶⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 110-115: «Quid tantum ridebat Democritus, quid lugebat Heraclitus? Alter quidem, ut opinor, stultitiam hominum, alter vero miseriam. Stultitia ridicula, miseria flebilis esse videtur» (*ibid.*, p. 110), vedi *infra*, Appendice, 10; «Vidistis pictam in gymnasio meo mundi speram et hinc atque illinc Democritum et Heraclitum, alterum quidem ridentem, alterum vero flentem. Quidnam ridet Democritus? Quod luget Heraclitus: vulgus, videlicet animal monstruosum, insanum et miserabile» (*ibid.*, p. 112); «Denique, ut mihi videtur, quoniam falso virtutes, vitia vero revera exercemus, iccirco, quantum in nobis est, falso felices, revera miseri evademus. Hec risit Democritus, hec deploravit Heraclitus, curare voluit Socrates, curare potest Deus» (*ibid.*, p. 115). Sul tema si veda A. BLANKERT, *Heraclitus en Democritus bij Marsilio Ficino*, in «Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art», 1 (1966-1967), 3, pp. 128-135.

⁶⁷ Cfr. SENECA, *De ira*, in ID., *Dialoghi*, a c. di P. RAMONETTI, Torino 1999, II, 10, 1, 5, pp. 300-302: «Heraclitus quotiens prodierat et tantum circa se male viventium, immo male pereuntium viderat, flebat, miserebatur omnium qui sibi laeti felicesque occurrebant, miti animo, sed nimis inbecillo: et ipse inter deplorandos erat. Democritum contra aiunt numquam sine risu in publico fuisse; adeo nihil illi videbatur serius eorum quae serio gerebantur. Ubi istic irae locus est? aut ridenda omnia aut flenda sunt». Il tema del riso di Democrito è presente anche in Orazio (*Epistolae*, II, 1, v. 194); nella decima *Satira* di Giovenale (vv. 28-35), poi, si ritrova l'immagine dei due *sapientes*.

⁶⁸ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 112: «[Mortales] pacem opinantur cum aliis habere se posse, ipsi tamen secum assidue bellum gerunt (est enim inter corpus et animam, sensum et rationem pugna perpetua)».

Proh dolor! Maxima querimus in minimis, excelsa in infimis, in malis bona, in rebus volantibus quietem, in dissidentibus pacem, copiam in penuria, in morte denique vitam⁶⁹.

Essi – continua il filosofo – credono di poter trovare ciò che cercano lì dove riescono ad ottenere soltanto l'opposto poiché si rendono schiavi del desiderio che, in quanto dipendente dall'*umbra corporis*, offusca la luminosità del giudizio razionale. L'infelicità, l'insoddisfazione sono la necessaria conseguenza di una ricerca, per così dire, "deviata" dal suo vero fine. All'uomo, pertanto, non resterebbe altro che lo sforzo di concentrare finalmente la propria ricerca nel corretto luogo, come Ficino esorta al termine della prima lettera:

Alamus, obsecro, augeamusque alimentis spiritalibus spiritum, ut magnus quandoque factus et corporalia tanquam minima parvifaciens, nullam in partem ob corporis impetum e sua sede declinet! Ascendamus in altam mentis speculam infimo corporis pulvere derelicto⁷⁰!

Soltanto l'elevazione *in altam mentis speculam*, dunque – come si è già visto in precedenza – consente di ottenere ciò che non è sottoposto a corruzione (come il corpo e tutto ciò che gli è connesso), di diventare sapienti e raggiungere la *beatitudo*.

Le questioni presentate dalle lettere sulla miseria degli uomini ritornano, poi, nella seconda epistola «al genere umano». Essa introduce immediatamente il tema intorno a cui si concentrerà l'analisi del filosofo: a colui il quale conduce una vita dissoluta, il mondo intero appare corrotto e malvagio laddove, invece, esso è meravigliosamente ordinato⁷¹. Di seguito, poi, dichiara senza mezzi termini: «Prima tibi mundanorum origo malorum est mundanorum bonorum nimius appetitus»⁷².

⁶⁹ *Ibid.*, p. 113.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 111 (vedi *infra*, Appendice, 10).

⁷¹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 738 (*Omnia mundi bona illi mala sunt qui immundus vivit in mundo*): «Quid tamdiu vituperas homo mundum tanquam immundum penitus atque malum? Mundus certe quamvis a ratione quadam pulcherrima optimaque, pulcherrime et optime disponatur atque ducatur, tibi tamen immundus est et malus, quia immundus vivis in mundo malusque in bono» (vedi *infra*, Appendice, 5).

⁷² *Ibid.*

Il Kristeller che, come più sopra è stato ricordato, dedicava un intero capitolo della sua monografia alla teoria dell'*appetitus naturalis*, rinveniva nel pensiero ficiniano (citando in particolare un passo del XIV libro della *Theologia Platonica*) una forte coerenza speculativa: «Ogni appetito è dunque – scriveva lo storico della filosofia – secondo la sua natura rivolto verso un bene, e in quanto ogni bene nelle cose particolari deriva alla fine da Dio come bene per sé, ogni essere esistente si riferisce per mezzo del suo appetito naturale non solo ad un bene particolare, ma anche a Dio stesso»⁷³. Il Ficino, dunque, legando la teoria dell'appetito con quella del moto elementare verso il luogo naturale, avrebbe sostenuto la necessità dell'appetizione del bene in quanto derivante dal bene assoluto. Come giustificare, allora, la citazione secondo la quale l'*appetitus mundanorum bonorum* è addirittura *origo malorum*?

Al centro dell'epistola *Anime natura et officium. Laus historie* troviamo un'interessante definizione dell'anima umana:

Anima rationalis, quemadmodum omnes ibi convenimus, in orizzonte, id est in confinio, eternitatis et temporis posita est, quoniam inter eterna et temporalia naturam mediam possidet et tanquam media rationales vires actionesque habet ad eterna surgentes; habet quoque vires operationesque declinantes ad temporalia merito, cum ex diversis naturis inclinationes diverse nascantur⁷⁴.

L'indicazione dell'orizzonte tra tempo ed eternità come sede dell'anima, affermazione certamente non nuova alla speculazione cristiana⁷⁵, si riveste tuttavia di significati

⁷³ P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., p. 188. Il passo della *Theologia Platonica* (XIV, 1) citato è il seguente: «[...] praesertim quia nihil tendit in aliquid tamquam finem, nisi quatenus ipsum est bonum. Quo fit ut bonum sit finis, qua ratione bonum. Quod ergo summum est bonum, est maxime omnium finis. Adde quod primum bonum est causa omnibus ut sint bona; ergo est causa ut appetantur. Si autem ipsum est propter quod omnia sunt appetenda, sequitur ut ipsum sit et maxime omnium et ab omnibus appetendum. Est igitur finis omnium [...]» (MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, pp. 220-222).

⁷⁴ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 186-187 (cfr. *infra*, Appendice, 3).

⁷⁵ Il problema della relazione tra tempo ed eternità è tra i principali temi della storia della filosofia su cui vi è, pertanto, una bibliografia a dir poco sconfinata. Per quanto riguarda il mio discorso, è necessario fare riferimento innanzitutto a *Timeo* 37d, in cui – com'è noto – si trova la celebre definizione del tempo come «immagine mobile dell'eternità», su cui si vedano almeno R. BRAGUE, *Pour en finir avec*

inediti se si pone attenzione alla posizione dell'anima nel sistema metafisico ficiniano. Com'è noto, la $\psi\upsilon\chi\eta$ è presentata come un Giano bifronte in quanto è l'unica e sola realtà che partecipa contestualmente dell'eterno e del mutevole, dell'immortale e del mortale; essa, con la sua parte superiore, è nel regno di Saturno e può conoscere le cose eterne e immutabili, mentre, la sua parte inferiore, immersa nel dominio di Giove, è sottoposta alla vicissitudine e al fato⁷⁶. Inoltre – continua il filosofo – essa, rivolgendosi

«le temps, image mobile de l'éternité» (Platon, Timée 37d), in ID., *Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études*, Paris 1982, pp. 11-71 e R. D. MOHR, *Plato on Time and Eternity*, in «Ancient Philosophy», 6 (1986), pp. 39-46; in secondo luogo alla speculazione plotiniana, per cui rimando a W. BEIERWALTES, *Eternità e tempo. Plotino, Enneadi*, III, 7, Milano 1995 e alla bibliografia ivi indicata; fondamentale è la prop. 191 dell'*Elementatio theologica* di Proclo, su cui si veda PROCLUS, *The Elements of Theology*, ed. E. R. DODDS, Oxford 1963, pp. 166-169; per il fondamentale apporto di Boezio e Agostino, si vedano B. LEFTOW, *Boethius on Eternity*, in «History of Philosophy Quarterly», 7 (1990), 2, pp. 123-142; J. MARENBO, *Boethius*, Oxford 2003, pp. 125-245; L. ALICI, *Tempo e creazione in Agostino*, in *Filosofia del Tempo*, a c. di L. RUGGIU, Milano 1998, pp. 52-71; L. RUGGIU, *Tempo e anima in Agostino*, in *Agostino e il destino dell'Occidente*, a c. di L. PERISSINOTTO, Roma 2000, pp. 79-118; A. GHISALBERTI, *Tempo ed eternità nel libro XI delle "Confessioni"*, in *Acta do Congresso internacional: "As Confessões de Santo Agostinho 1600 años depois: presença e actualidade"*, Lisboa 2001, pp. 185-192; più in generale, R. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London 1983. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa Contra Gentiles*, Textus Leoninus, 3 voll., Roma 1961-1967, III, 61, p. 2359: «In hoc enim aeternitas a tempore differt, quod tempus in quadam successione habet esse, aeternitatis vero esse est totum simul. Iam autem ostensum est quod in praedicta visione non est aliqua successio, sed omnia quae per illam videntur, simul et uno intuitu videntur. Illa ergo visio in quadam aeternitatis participatione perficitur. Est autem illa visio quaedam vita: actio enim intellectus est vita quaedam. Fit ergo per illam visionem intellectus creatus vitae aeternae particeps»; *ibid.*, p. 2362: «Anima intellectiva est creata "in confinio aeternitatis et temporis", ut in libro *de Causis* dicitur, et ex praemissis potest esse manifestum: quia est ultima in ordine intellectuum, et tamen eius substantia est elevata supra materiam corporalem, non dependens ab ipsa. Sed actio eius secundum quam coniungitur inferioribus, quae sunt in tempore, est temporalis. Ergo actio eius secundum quam coniungitur superioribus, quae sunt supra tempus, aeternitatem participat. Talis autem est maxime visio qua divinam substantiam videt. Ergo per huiusmodi visionem fit in participatione aeternitatis: et, eadem ratione, quicumque alius intellectus creatus Deum videt». Sul confronto tra i passi citati e la *Theologia Platonica*, si veda A. B. COLLINS, *The Secular is Sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*, The Hague 1974, in partic. pp. 212-215. Per una generale ricognizione della questione nella filosofia ficiniana, rimando a L. RIZZO, *Durata, esistenza, eternità in Marsilio Ficino*, Lecce 2005.

⁷⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 187 (cfr. *infra*, Appendice, 3): «Eo ipso, quod animam videmus tum ad eterna tum ad temporalia vergere, eam ex

vicendevolmente all'una o all'altra, giudica e appetisce. Tuttavia, come si evince dal brano seguente, vi è una sostanziale differenza tra le due facoltà in relazione all'oggetto conosciuto o desiderato:

Eterna amare prestat quam iudicare: difficilime iudicantur bene, male amari nunquam possunt, dummodo ardentur que nunquam nimis, immo neque satis amantur. Temporalia iudicare satius est admodum quam diligere; iudicantur ut plurimum satis belle, sed ut plurimum turpiter diliguntur; profecto iudex rei iudicande formam in se transfert, amator vero se transfert in amati formam. Satius est inferiora ad nos attollere iudicando quam nos ad illa amando deicere; satius est ad superiora nos per amorem erigere quam illa ad nos demittere per iudicium⁷⁷.

Riconosciuta la grande diversità nell'ottenimento del proprio fine da parte della facoltà giudicante e di quella desiderante, che riprende un'affermazione delle *Quaestiones quinque de mente* affrontata già in precedenza, è necessario "volgersi" in maniera corretta o, per meglio dire, esercitare diversamente la propria *virtus* appetitiva o conoscitiva in relazione al proprio oggetto. Se infatti, da una parte, gli enti superiori possono essere amati senza limite e conosciuti pienamente soltanto raramente, dall'altra, è opportuno condurre a sé le realtà inferiori conoscendole piuttosto che ridursi ad esse desiderandole.

È, allora, in questa "mobilità" dell'anima umana da ricercarsi la possibilità di scegliere liberamente se elevarsi alle cose superiori o rimanere vincolati alla materia; nonostante il fine ultimo di ogni azione, intellesione o appetito umano sia Dio, l'anima non è necessitata dal Bene supremo ad amare Lui esclusivamente ma può desiderare anche beni particolari. Questi, però, in quanto creati non possono che essere buoni: si tornerebbe così, senza dare una soluzione, al problema della giustificazione del male ottenuto dall'«appetito delle cose mondane».

utrisque naturis constitutam esse cognoscimus: partem quidem illam anime superiorem Plato noster in regno Saturni, id est mentis et providentie, inferiorem autem in regno Iovis, id est vite fatique, locavit». Cfr. ID., *Platonic Theology*, cit., IV, p. 132 (*Theologia Platonica*, XII, 2): «Tres rerum ordines ad humanam animam pertinere videntur: providentia, fatum, natura. Providentia est series mentium, fatum series animarum, natura series corporum».

⁷⁷ ID., *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 187 (cfr. *infra*, Appendice, 3).

La continuazione della lettera «al genere umano» che stiamo esaminando può offrire alcuni spunti illuminanti. Ficino sostiene che colui il quale brama le cose terrene ama più il «mondo piccolo» rispetto a quello «grande»; di conseguenza, egli amerà anche maggiormente quest'ultimo che è oggetto di visione rispetto al mondo «immenso» il quale, invece, è colto attraverso l'intellezione⁷⁸. Il lettore non riceve ulteriori indicazioni in merito alla natura dei «tre mondi» citati, pertanto si rende necessario un tentativo di interpretazione alla luce non soltanto di altre opere ficiniane ma anche degli scritti del Conte di Mirandola.

Il capitolo terzo della prima orazione del *Commentarium in Convivium* presenta la narrazione dei tre mondi da parte dei «platonici» in questi termini:

Chaos Platonici informem mundum vocant, mundum vero formatum chaos. Tres apud eos mundi sunt, tria itidem chaos erunt. Primum omnium est deus, universorum auctor, quod ipsum bonum dicimus. Hic mentem primo creat angelicam, deinde mundi huius animam, ut Plato vult, postremo mundi corpus. Summum illum deum, non mundum dicimus, quia mundus ornamentum significat ex multis compositum. Ille vero penitus simplex esse debet, sed mundorum omnium principium atque finem ipsum asserimus. Mens

⁷⁸ ID., *Opera omnia*, cit., p. 738 (cfr. *infra*, Appendice, 5): «Parvum amas mundum vehementius quam magnum. Magnum quoque hunc quem vides admiraris magis quam immensum quem intelligis, in quo ferme ita magnus continetur sicut parvus in magno». È qui evidentemente richiamato il celebre tema dell'uomo microcosmo già ampiamente diffuso nella letteratura medievale, su cui si vedano: M.-T. D'ALVERNY, *L'homme comme symbole: le microcosme*, in *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto 3-9 aprile 1975), 23, Spoleto 1976, pp. 123-183, ora in *Etudes sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, ed. by C. BURNETT, Aldershot-Brookfield 1993, IV; T. GREGORY, *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele: il secolo XII*, in *La filosofia della natura nel Medioevo*, Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale, Passo della Mendola (Trento) 31 agosto-5 settembre 1964, Roma 1966, pp. 27-65, ora in ID., *Mundana sapientia*, Roma 1992, pp. 77-114; E. H. WÉBER, *La personne humaine au XIII^e siècle*, Paris 1991, pp. 61-73; R. FINCKH, *Minor mundus homo: Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur*, Göttingen 1999. Sulle innovazioni prodotte nel periodo umanistico, rimando a E. COLOMER POUS, *Microcosmo e macrocosmo fra il primo e secondo umanesimo*, in *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, cit., pp. 281-301.

angelica primus mundus est a deo factus. Secundus universi corporis anima.
Tertius, tota hec quam cernimus machina⁷⁹.

La successione dei mondi vede al primo posto la Mente angelica, al secondo l'anima universale e, infine, «tutto questo edificio el quale noi veggiamo» come si legge nel volgarizzamento dell'opera⁸⁰.

Nel secondo proemio all'*Heptaplus* anche Giovanni Pico scrive a proposito dei «tre mondi»:

Tres mundos figurat antiquitas. Supremum omnium ultramundanum, quem theologi angelicum, philosophi autem intellectualem vocant [...] Proximum huic caelestem: postremum omnium sublunarem hunc, quem nos incolimus. Hic tenebrarum mundus; ille autem lucis; caelum ex luce et tenebris temperatur [...] Hic ex caduca corporum substantia, ille ex divina mentis natura; caelum ex corpore, sed incorrupto, ex mente, sed mancipata corpori constituitur⁸¹.

Non è questa la sede per discutere delle implicazioni cosmologiche della descrizione pichiana né tantomeno dei possibili influssi cabalistici, su cui mi limito a rinviare alla letteratura esistente⁸², in quanto ciò che interessa qui è l'analisi del passo in relazione ai

⁷⁹ MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, cit., p. 139.

⁸⁰ MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, a c. di S. NICCOLI, Firenze 1987, p. 11.

⁸¹ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, cit., pp. 184-186. Il passo può essere utilmente confrontato con il seguente tratto dal *Commento sopra una canzone d'amore*: «Distinguono e' Platonici ogni creatura in tre gradi, de' quali sono dua estremi. Sotto l'uno si comprende ogni creatura corporale e visibile, come è el cielo, gli elementi, le piante, gli animali ed ogni cosa degli elementi composta. Sotto l'altro s'intende ogni creatura invisibile e non solo incorporea, ma etiam da ogni corpo in tutto libera e separata, la quale si chiama proprie natura intellettuale e da' nostri teologi è detta natura angelica. Nel mezzo di questi dua estremi v'è una natura mezza la quale benchè sia incorporea e invisibile e immortale, nondimeno è motrice de' corpi ed alligata a questo ministerio; e questa si chiama anima razionale, la quale alla angelica è sottoposta e preposta alla corporale, subietta a quella e padrona di questa» (GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone d'amore*, in ID., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, cit., p. 463).

⁸² Il primo studioso ad ipotizzare un influsso cabalistico sulla teoria pichiana fu P. O. KRISTELLER, *Giovanni Pico della Mirandola and His Sources*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Convegno internazionale per il V Centenario della nascita di Giovanni Pico della Mirandola (Mirandola, 15-18 settembre 1963), 2 voll., Firenze 1965, I, [pp. 35-

due luoghi ficiniani in oggetto. Laddove i due filosofi sembrano concordare sulla natura del primo e dell'ultimo mondo, il secondo viene identificato dal Canonico come l'anima del mondo e dal Mirandolano come «mondo celeste». Volendo sovrapporre tale schema al passo della lettera «al genere umano» sembra non sussistere alcun dubbio in merito alla perfetta coincidenza tra il *parvus mundus* e il *tenebrarum mundus*, da un lato, e tra il *mundus immensus* (che si conosce con l'intelletto) e il mondo intelligibile o angelico; ben più complessa è apparentemente la corrispondenza tra il *magnus mundus* e quella che, seppur in maniera molto generica, potremmo definire l'*anima mundi* del *Commento al Simposio* e il *mundus coelestis* dell'*Heptaplus*. Ficino, infatti, dal momento che nell'epistola usa il verbo *video* a proposito di quest'ultimo, sembra non riferirsi all'anima del mondo: l'oggetto di questa "visione" potrebbe essere allora assimilabile piuttosto al «mondo celeste» pichiano. Questo è un luogo "intermedio", dove regna la stabilità della vita seppure in un avvicinarsi senza sosta (*vicissitudo*) di attività e posizioni⁸³. Probabilmente è questo il "mondo" dal quale è distratto lo sguardo dell'uomo che vuole ricavare fuori di sé attraverso il movimento degli astri ciò che deve ricercare soltanto nel firmamento della propria interiorità. Sarebbe certamente eccessivo tentare di ricavare dal breve accenno ficiniano una velata critica all'astrologia, ma l'affermazione del Canonico sembra tracciare un progressivo *reditus* dalla materia all'intelligibile colto dalla mente passando per il cielo⁸⁴.

142], pp. 73-74; sul tema, si veda anche C. BLACK, *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, cit., pp. 151-159; più in generale, cfr. I. ZATELLI - F. LELLI - M. VENTURA AVANZINELLI, *Pico: la cultura biblica e la tradizione rabbinica*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Catalogo della mostra (Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 novembre - 31 dicembre 1994), a c. di P. VITI, Firenze 1994, pp. 159-177; F. LELLI, *Pico tra filosofia ebraica e "qabbala"*, in *ibid.*, pp. 193-223; ID., *Giovanni Pico della Mirandola e la Cabbalà*, in *Giovanni Pico e la cabbalà*, a c. di F. LELLI, Firenze 2014, pp. VII-XIV. Sulla conoscenza pichiana del misticismo ebraico, è ancora fondamentale: C. WIRSZUBSKI, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge 1989.

⁸³ Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Heptaplus*, cit., p. 186: «Hic vitae et mortis vicissitudo; illic vita perpetua et stabilis operatio; in caelo vitae stabilitas, operationum locorumque vicissitudo».

⁸⁴ Sulla complessa e articolata questione del significato dell'astrologia nel pensiero di Marsilio Ficino, la letteratura è pressoché sterminata; pertanto, mi limito a segnalare soltanto alcuni studi fondamentali: C. VASOLI, *Marsilio Ficino e l'astrologia*, in *L'astrologia e la sua influenza nella filosofia, nella letteratura e nell'arte dall'età classica al Rinascimento*, a c. di L. ROTONDI SECCHI TARUGI, Milano 1992, pp. 159-186, ora in ID., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit., pp. 281-300; O. POMPEO

Si tratta evidentemente di un cammino non facile a causa dell'attaccamento dell'anima al corpo: essa, come viene narrato nella *Theologia Platonica*, è mossa da una sorta di «desiderio amoroso» nei confronti del corpo⁸⁵. L'anima umana è, dunque, contesa, per così dire, dall'*appetitus* per il Bene e dall'*affectus amatorius* per il corpo. Tuttavia, mentre in alcuni passi dell'opera maggiore Ficino sembra attribuire grande valore anche alle virtù infime (vegetativa e sensitiva), nell'epistola è decisamente forte il contrasto rispetto alle facoltà più elevate.

La «mente celeste» che ama la sua «ombra terrena» non potrà mai conseguire il suo bene, il quale non può certamente trovarsi nelle cose che possono essere sottratte in qualsiasi momento: in queste vere e proprie «distrazioni», anzi, a ben vedere, si cela la radice dell'allontanamento dal primo principio⁸⁶. Gli occhi dei due volti di Giano, dunque, come scrive Giovanni Pico nel *Commento sopra una canzone d'amore*, a differenza di quelli degli angeli, non possono contemporaneamente osservare i rispettivi oggetti; ciò significa l'impossibilità nella paradossale e, a questo punto, contraddittoria

FARACOVI, *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Venezia 1996, pp. 199-217; EAD., *Destino e fato nelle pagine astrologiche di Marsilio Ficino*, in *Nella luce degli astri. L'astrologia nella cultura del Rinascimento*, Atti del convegno di Studi (Firenze, 14-15 dicembre 2001), a c. di O. POMPEO FARACOVI, Sarzana 2004, pp. 1-24; G. FEDERICI VESCOVINI, *The Theological Debate*, in *A Companion to Astrology in the Renaissance*, ed. by B. DOOLEY, Leiden-Boston 2014, [pp. 99-140], pp. 127-130.

⁸⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., V, p. 246: «Ceterum per divinam providentiam in eo gradu locata est hominis anima, ut sicut succedit proxime mentibus, ita proxime terrena praecedat corpora, qua cognatione erga inferiora haec afficitur eiusque amatorio quodam affectu se inserit. Unde corporibus copulata terrenis terrenorum omnium praestantissimis regit quidem illa perque virtutem vitalem vitales illis affert passiones intrinsecus; per sensum autem iudicat alienas passiones illatas illis extrinsecus» (*Theologia Platonica*, XVI, 1).

⁸⁶ Cfr. ID., *Opera omnia*, cit., p. 738 (cfr. *infra*, Appendice, 5): «Amas, o mens coelestis, terrenam umbram tuam, id est corpus, magis quam coelestem splendorem, tuum magis quam supercoeleste lumen. Quoniam vero motionis omnis principium sive naturalis sive animalis est amor, idcirco dum ardentem corpus amas, huic affectas timesve omnia, affectando autem sollicitaris, dolesque timendo. Haec cur tanto ardore mens amens haec amas, quaeque facile impediri possunt antequam consequaris, tam facile possunt postquam possederis auferri? Heu cur ipsa te fugiens, tam anxie sectaris quae te tam celeriter fugiunt. Misera quid frustra tamdiu terrena haec volentia tenere tanquam bona conaris? Quae quidem tenere procul a bono te possunt».

natura umana, di poter badare con la stessa intensità alle cose terrestri e a quelle celesti⁸⁷.

Tale riconoscimento investe, poi, anche la teoria della conoscenza che presenta un netto scarto tra le cose vere, oggetto della mente, e quelle verisimili, apprese attraverso i sensi:

Scito autem eas duntaxat res veras existere, quae ad veritatis iudicem intelligentiam pertinent. Quae vero ad sensum attinent veritatis ipsius ignarum, verisimiles esse non veras⁸⁸.

Il filosofo non argomenta ulteriormente questa affermazione, probabilmente per un duplice ordine di motivi: se, da una parte, egli presuppone che al lettore sia evidente la conoscenza del vero per l'intelletto e, di conseguenza, l'ignoranza di esso da parte della sensibilità, dall'altra, il suo intento è un altro. Il discorso ficiniano torna, infatti, immediatamente al problema etico del desiderio incentrato sulla citazione classica «nocet empta dolore voluptas»⁸⁹.

In un'epistola contenuta nel quinto libro dal titolo *Prosperis perversius utimur quam adversis* ritroviamo il medesimo riferimento al termine di una ricognizione

⁸⁷ Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone d'amore*, cit., pp. 527-528: «[...] è da intendere che l'anime celeste hanno in sé tale perfezione, come dicono tutti e' Platonici, che possono insieme soddisfare all'uno e all'altro uffizio suo, cioè e reggere e amministrare el corpo loro e perciò non si spiccare della intellettuale contemplazione delle cose superiori; e queste anime da antichi poeti furono significate per Iano bifronte, perchè, come lui dalla anteriore e posteriore parte oculate, possono insieme e vedere le cose intelligibili e provvedere alle sensibili; ma l'altre anime più imperfette, che non hanno li occhi se non in una parte di loro, è necessario che, se si volgano con quella parte dalla quale sono oculate al corpo, l'altra, che è senza occhi, rimanga volta verso l'intelletto, e così rimangono prive della visione delle cose intellettuali. Similmente, se convertono gli occhi verso l'intelletto, non possono provvedere più al corpo ed è necessario che lascino la cura di quello».

⁸⁸ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 738 (cfr. *infra*, Appendice, 5).

⁸⁹ La citazione è tratta da ORAZIO, *Epistolae*, I, 2, 55. Il tema del dolore che «mette in fuga i beni» si trova in *Timeo* 69d: «Ed essi [...] costruiscono un'altra specie di anima, quella mortale, che subisce in sé passioni spaventose e irresistibili, in primo luogo il piacere, grande esca del male, quindi i dolori, che mettono in fuga i beni, e ancora la temerarietà e il timore, consiglieri irragionevoli, poi l'ira, difficile da calmare, infine la speranza, facile agli inganni» (PLATONE, *Timeo*, a c. di F. FRONTEROTTA, Milano 2003, p. 347).

dell'inganno proveniente dai piaceri sensibili: il male – scrive Ficino – ci si presenta quotidianamente sotto le false sembianze del bene, vale a dire del piacere⁹⁰. Pertanto, il filosofo esorta il genere umano a fuggire dalle voluttà ottenute per mezzo del dolore: la medicina insegna che il fiele è prodotto dalla dolcezza degli alimenti⁹¹. Inoltre, è la natura stessa a mostrare questa triste verità:

Cur natura institutum est, ut profuse ridendo, saepe lachrymaremur? Lachrymando autem minime rideremus? Nisi ut admoneremur veriorem in sensibus dolorem esse quam voluptatem. Siquidem dolor in voluptate potius quam voluptas in dolore sentitur⁹².

Il riso di Democrito e il pianto di Eraclito, con cui abbiamo iniziato questa analisi, si confondono, dunque, nell'amaro riconoscimento della natura corrotta del piacere sensibile: tra quest'ultimo e il dolore il passo è breve. Diventa comprensibile, allora, anche la ragione per la quale il filosofo inviti ad una cauta moderazione sia nel godimento dei piaceri sia nella sopportazione dei dolori⁹³.

L'uomo, come si legge nella chiusura dell'epistola, per vivere in pace deve seguire in ogni sua azione solo la ragione e il consiglio dei saggi ma, soprattutto, abbandonarsi al volere di Dio: tutto ciò che accade non può che essere il meglio⁹⁴.

⁹⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 800-801: «Quamobrem ut prospere prosperis rebus utamur, meminerimus, mali naturam tanquam insidiatricem, quo miseros fallat et perdat, sub praetextu quotidie boni, id est, voluptate, se nobis offerre. [...] Fugiamus itaque voluptatem, ut dolorem procul effugiamus. Nocet empta dolore voluptas».

⁹¹ Cfr. *ibid.*, p. 738: «Quanto dulciora sunt alimenta, tanto bilem creant amariorem» (cfr. *infra*, Appendice, 5).

⁹² *Ibid.*

⁹³ Cfr. *ibid.*: «Bonis ergo moderate gaudendum, malis autem moderatius est dolendum».

⁹⁴ Cfr. *ibid.*: «Denique cum in singulis Deo te suppliciter commendaveris, atque singula tam rationis examine quam prudentum consilio feceris, et mente tranquilla vive, et quicquid sequitur in melius accipe». Ficino ribadisce questo concetto anche nell'epistola sulla felicità a Francesco Sassetto intitolata *Felix est qui habet omnia quae vult, habet autem omnia quae vult, qui omnia vult quae habet*: «Solum ergo felicem existimamus qui cum summa pietate se ipsum Deo gubernatore commiserit, quicquid acciderit, vel tanquam a Deo factum probat, vel saltem laudat tanquam a Deo in bonorum ordinem redigendum» (*ibid.*, p. 800).

2.1.3. *Nihil turpius illo, apud quem praeter animum pulchra sunt omnia*

La terza lettera «al genere umano» si apre con una metafora: chi non considererebbe stolto un agricoltore il quale coltiva e cura un campo altrui senza alcun vantaggio per sé, anzi, lasciando incolto il proprio?⁹⁵ Lo stesso accade, seppure non venga riconosciuto con questa evidenza, anche a coloro i quali badano esclusivamente all'ordine delle cose esteriori dimenticando quello interiore. Ficino è particolarmente critico nei confronti di costoro tanto da citare una pagina della *Vita di Diogene il Cinico*:

Si huius ornatissimas aedes Philosophus aliquis Cynicus ingrediatur ac necessitate quadam expuere compellatur, certe in eius faciem excreabit, quia videlicet singula ibi munda ornataque videat praeter ipsum. Nihil pauperius et inanius illo cuius horrea quidem plena sunt, animus vero vacuus⁹⁶.

Il ricorso ad un'azione tanto riprovevole, considerando anche la scarsa stima (per usare un eufemismo) nei confronti dei filosofi cinici⁹⁷, potrebbe sembrare fuori luogo; probabilmente, però, Ficino non poteva trovare un esempio migliore per rappresentare la reazione del sapiente verso chi, dimenticando sé, perde di conseguenza anche la propria umanità. In tale maniera, egli si fa erede di quella tradizione agostiniana che aveva trovato nel primo Umanesimo un interprete privilegiato in Francesco Petrarca.

Il poeta, com'è noto, nel *De sui ipsius et multorum ignorantia* metteva in netta contrapposizione due diverse concezioni della filosofia: dalle vane speculazioni degli «aristotelici» e dai vuoti ragionamenti dei «barbari britanni» egli torna al principio

⁹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 747: «Si quis agricola non solum sine ulla mercede, verum etiam cum maximo sui damno alienos quidem agros colat, proprios autem negligat, absque dubio stultissius et miserrimus ab omnibus iudicabitur» (cfr. *infra*, Appendice, 6).

⁹⁶ *Ibid.* La citazione è tratta dalle *Vite* di Diogene Laerzio, VI, 32: «Siccome un tale lo aveva introdotto in una dimora sontuosa e gli proibiva di sputare, dopo essersi raschiato la gola, gli sputò in faccia, dicendo di non avere saputo trovare un luogo peggiore» (DIOGENE LAERZIO, *Lives of eminent philosophers*, ed. T. DORANDI, New York 2013, tr. it. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a c. di G. REALE - G. GIRGENTI - I. RAMELLI, Milano 2005, p. 639).

⁹⁷ Cfr. D. J.-J. ROBICHAUD, *Marsilio Ficino's De vita Platonis, Apologia de moribus Platonis. Against the Poetasters and Cynics: Aristippus, Lucian, Cerberus, and other dogs*, cit., pp. 33-44.

secondo il quale all'uomo non interessa altro che conoscere se stesso e Dio⁹⁸. Questa è la sapienza che può condurre all'autentica felicità:

Nam quid, oro, naturas beluarum et volucrum et piscium et serpentum nosse profuerit, et naturam hominum, ad quod nati sumus, unde et quo pergimus, vel nescire vel spernere?⁹⁹

La mente curiosa delle cose esteriori, come scrive Ficino e come avrebbe certamente sottoscritto il Petrarca, ottiene soltanto l'infelicità. Lo studio dell'*ornatus* della natura fine a se stesso, dunque, genera un vuoto nell'anima del tutto simile a quello di coloro i quali preferiscono «ordinare» la propria casa di oggetti preziosi piuttosto che migliorare ciò che hanno di più proprio¹⁰⁰. «Homo est animus» non è soltanto il titolo di una lettera inviata all'*amicus unicus* Giovanni Cavalcanti¹⁰¹ ma il filo rosso che attraversa l'antropologia ficiniana dell'*Epistolario*.

Tra le cose “estranee” all'uomo, poi, rientra anche il proprio corpo, perennemente insaziabile:

Si dum corpus pascimus et canes et aves, hominem ipsum interim, id est, animum, perire fame non fineremus, certe tam quisque contentus plenusque viveret quam nunc nemo contentus. Nunc vero cui mirum sit? Si nunquam impletur animus, si semper affligitur? Qui deserit semetipsum, cui solum id curae est, ut bestiam suam

⁹⁸ La celeberrima affermazione agostiniana «Deum et animam scire cupio» è in *Soliloquia*, I, 2, 7, PL 32, 867-904, ed. W. HÖRMANN, Wien 1986 (CSEL, 89): «A. - Ecce oravi Deum. R. - Quid ergo scire vis? A. - Haec ipsa omnia quae oravi. R. - Breviter ea collige. A. - Deum et animam scire cupio. R. - Nihilne plus? A. - Nihil omnino», tr. it. AGOSTINO D'IPPONA, *Soliloqui*, in ID., *Dialoghi*, a c. di G. CATAPANO, Milano 2009, p. 309: «A. Ecco, ho pregato Dio. R. Che cosa vuoi sapere? A. Esattamente tutte queste cose che ho chiesto con la preghiera. R. Riassumile brevemente. A. Desidero sapere Dio e l'anima. R. E nulla più? A. Assolutamente nulla».

⁹⁹ FRANCESCO PETRARCA, *Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, a c. di E. FENZI, Milano 1999, p. 190.

¹⁰⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 747: «Nihil pauperius et inanius illo cuius horrea quidem plena sunt, animus vero vacuus» (cfr. *infra*, Appendice, 6).

¹⁰¹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 71-72.

impleat, quae continue fit in ipsa saturitate voracior, atque contra Dominum suum negligentia eius exurientem penitus et exanguem, saevior et robustior¹⁰².

Il corpo umano assume quasi le sembianze di una bestia feroce, vorace e crudele che divora tutto ciò che potrebbe condurre l'uomo verso la sua felicità¹⁰³. Quanto lontane sembrano le pagine introduttive del *De vita*, nelle quali il Canonico, dopo essersi collocato sotto la protezione di Platone medico dell'anima e di Galeno medico del corpo, parlava del nostro corpo in quanto «membro del mondo» dal quale avrebbe dovuto attingere «vita più fresca»¹⁰⁴.

Parimenti difficile è conciliare, inoltre, la teoria della «bruttezza» della materia con l'esaltazione dell'«animazione universale» degli enti nel *De vita coelitus comparanda*:

Vita quidem mundi omnibus insita propagatur evidenter in herbas et arbores, quasi pilos sui corporis atque capillos. Tumet insuper in lapides et metalla, velut dentes et ossa. Pullulat quoque in viventes conchas terrae et lapidibus adhaerentes. Haec enim non tam propria quam ipsa communi totius vita vivunt¹⁰⁵.

Lo iato tra l'*immundissimus mundus* della già citata epistola *Quam immundus sit hic mundus, quam falsus quam fallax* e il mondo come *animal perfectissimum* («animal

¹⁰² ID., *Opera omnia*, cit., p. 747 (cfr. *infra*, Appendice, 6).

¹⁰³ Il filosofo si esprime alla stessa maniera anche nella prima lettera sulla «stoltezza e miseria degli uomini»: «Illud in primis stultissimum non iudicare non possum, quod multi bestiam quidem suam, immo feram noxiam indomitam, hoc est corpus, pascunt diligentissime, se ipsos autem, id est animum ipsum, quantum in eis est, fare perire permittunt» (MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 110), vedi *infra*, Appendice, 10.

¹⁰⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *Three Books on Life*, cit., pp. 102-104: «Ego sacerdos minimus patres habui duos: Ficinum medicum, Cosmum Medicem. Ex illo natus sum, ex isto renatus. Ille quidem me Galieno tum medico tum Platonico commendavit; hic autem divino consecravit me Platoni. Et hic similiter atque ille Marsilium medico destinavit: Galienus quidem corporum, Plato vero medicus animorum. [...] Adiunxi librum *De vita tum valida tum longa coelitus comparanda*, ut ex ipso mundi corpore vivo vita quaedam vegetior in corpus nostrum, quasi quoddam mundi membrum, velut ex vite propagaretur».

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 288. A proposito di questo passo, si legga il bel saggio di G. FEDERICI VESCOVINI, *L'espressività del cielo di Marsilio Ficino, lo Zodiaco medievale e Plotino*, in «Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter», 1 (1996), pp. 111-125.

unum ratione musica saltans» nel *Commento a Plotino*¹⁰⁶) può essere probabilmente ricomposto soltanto tenendo conto della natura multiforme delle opere ficiniane: l'intento dell'autore nello scrivere ai suoi amici è certamente diverso da quello del commento alle *Enneadi*. Peraltro, nell'esercizio interpretativo, non può non tenersi in considerazione la diacronicità nonché la stratificazione dei suoi scritti, in cui il pensiero autentico del filosofo si costruisce in costante dialogo con le fonti tanto da confondersi con esse.

Eppure, anche laddove Ficino sembra voler esercitare esclusivamente la sua funzione di «medico dell'anima», come nell'epistola in questione, si può rinvenire la coerenza del suo pensiero; l'esortazione massima che rivolge a tutti gli uomini o, per meglio dire, alla loro anima («Da operam ut bona pulchraque sis, subito tibi bona et pulchra sunt omnia»¹⁰⁷) richiama la teoria simpatetica del terzo libro del *De vita*: per poter ottenere le proprietà benefiche dei corpi celesti bisogna disporsi in maniera «consonante» rispetto ad essi, cioè realizzare dapprima nella propria anima quelle *virtutes* che, grazie alla *concordia mundi*, successivamente verranno «richiamate» verso il singolo. Ancora una volta, l'anima è principio di movimento nonché causa di mirabili effetti sia sul proprio corpo sia sul corpo della natura.

2.1.4. *Ut sortem in melius mutes, animae figuram in melius muta*

Mentre l'epistola precedente si apriva con una metafora, nella quarta lettera «al genere umano» Ficino esordisce con quello che definisce un «gioco» (*ludus quidam*): meditando sulla difficoltà della vita degli uomini, egli racconta di aver provato ad immaginarseli capovolti mentre camminano sulla testa e cercano di conoscere con i

¹⁰⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Three Books on Life*, cit., p. 250: «Et quod maximus est, mundus animal in se magis unum est quam quodvis aliud animal, si modo est animal perfectissimus»; ID., *Opera omnia*, p. 1746: «Totus mundus est animal unum ratione musica saltans [...]. Ipse quidem saltator intentione spectat primo insistam sibi musicam, deinde per hanc membrorum mundanorum revolutiones, tertio per eas prospicit quodammodo quae inde sequuntur vel saltem significantur». Si veda B. P. COPENHAVER, *Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy: «Ennead» 4.3-5 in Ficino's «De vita coelitus comparanda»*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, cit., II, pp. 351-369.

¹⁰⁷ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 748 (cfr. *infra*, Appendice, 6).

piedi¹⁰⁸. Tale è il risultato del sovvertimento dell'ordine che si riverbera su diversi piani della vita, come ad esempio quello politico, come leggiamo in un'epistola raccolta nel sesto volume dell'opera:

Conandumque in primis, ut qui caput aliorum quasi membrorum futuri sunt, tantum saltem sapientia prudentiaque caeteros superent, quantum caput ipsum subiecta sibi membra, sensuum copia et perspicacia superat, ut rationem ipsam modo praetermiserim solo in capite dominantem. Meminerint quoque semper, nos neque pedibus, neque manibus unquam, sed solo capite cogitare¹⁰⁹.

Tuttavia, ciò che maggiormente ci interessa è la *monstruositas* acquisita da quello che non può essere più definito *homo*. Colui che sottomette la ragione alle facoltà inferiori della conoscenza, anzi, non è neanche assimilabile ad un animale; egli sarà allora come una pianta dalle foglie «amarissime» e senza frutto¹¹⁰.

Proprio come Nerone, l'uomo che non esercita le facoltà peculiari della sua natura diventa un mostro, perdendo di conseguenza la possibilità di trovare collocazione nella "grande catena dell'essere"¹¹¹. In ciò si manifesta la miseria del genere umano

¹⁰⁸ Cfr. *ibid.*, p. 755: «Praecipuam mihi quaerenti hodie rationem qua homines tam laboriosam in terris vitam continue ducant, venit in mentem ludus quidam eiusmodi, in quo nonnulli cruribus extendis in altum interim palmis et capitis vertice gradientur. Praeterea conentur altero quidem oculo terrena undique omnia, altero autem coelestia circumspicere. Deinde quicquid humi occurrerit, naribus, labiis, digitis, prensare nitantur» (cfr. *infra*, Appendice, 7). La stessa immagine è presente in *Theologia Platonica*, XVI, 7: «Vehiculum quoque motum figuramque suam mutare compellitur. Quod etsi secundum substantiam non destruitur, quia, ut quidam putant, materia caret, tamen secundum figuram motumque turbatur. Quae tunc demum recipiet, cum primum animus in caput suum, id est mentem erectus in habitum suum prorsus restituetur. Quem tamdiu amisisse videtur omnino, quamdiu per intemperantiam caput, id est mentem fugit humi, pedes autem, id est inferiores animae vires extollit in altum. Quo quidem habitu nihil aut deformius aut laboriosius potest excogitari» (MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., V, pp. 294-296). Cfr. PLATONE, *Timeo*, 43e.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 834 (*Commendatio non vulgaris, civis institutio non vulgaris*).

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 755 (vedi *infra*, Appendice, 7): «O turpissimum spectaculum, o miserabile monstrum. Non homines isti sunt, non sunt animalia, arbores hae Stygiae mihi videntur, quarum folia quidem amarissima sunt, fructus autem inter folia nullus».

¹¹¹ Sul tema della «grande catena dell'essere» nel pensiero ficiniano, si vedano in particolare E. P. MAHONEY, *Marsilio Ficino and Renaissance Platonism*, in *Humanism and Creativity in the Renaissance. Essays in Honor of Ronald G. Witt*, ed. by C. S. CELENZA - K. GOUWENS, Leiden-Boston

poiché non si tratta di un caso isolato ma dello *status* comune ai più, i quali nel sovvertimento delle facoltà della conoscenza si condannano ad una vita di inquietudine ed insoddisfazione. Sono due, pertanto, gli aspetti da approfondire: da un lato, è decisamente interessante l'esclusivo riferimento ficiniano a quello che potremmo definire un *deficit* gnoseologico, mancando in tale contesto qualsiasi riferimento a principi di carattere etico, dall'altro, l'invito finale a mutare la *figura* della propria anima al fine di trasformare il fato richiede alcune precisazioni.

Il filosofo descrive le facoltà conoscitive utilizzando una metafora: i sensi sono «piedi dell'anima» mentre la ragione ne è il capo. Il risultato del capovolgimento è ben più grave di ciò che si potrebbe ipotizzare a primo acchito; la mente è, infatti, condannata a strisciare nella terra come si evince dal seguente passo:

Tales amici sumus quasi omnes, quasi omnes, heu miseri, caput animae rationem, sensibus qui sunt animae pedes, stulte subiicimus. Proinde mente sic humi depressa, coelestia nosse simul confidimus atque terrena. Infimis animae plantis summa naturae frustra tentamus attingere. Ac dum cuncta nobis usurpare molimur, onus omnium circumferimus¹¹².

La conoscenza, dunque, diventa un peso insopportabile per colui il quale sovverte la naturale direzione della stessa; essa si trasforma quasi nel macigno che Sisifo è costretto a rotolare senza sosta¹¹³. La tragica conseguenza è il soffocamento della mente, abituata ad elevarsi alla sommità delle cose, nel regno della sensibilità. In tale maniera, Ficino esprime ancora una volta l'urgenza di prendere le mosse dal percorso conoscitivo per realizzare la vera natura dell'uomo, in stretta continuità con quanto esposto nella già

2006, pp. 231-245, in partic. 234-237; ID., *Marsilio Ficino and Ralph Cudworth on the Hierarchy of Being*, in *Forme del neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai Platonici di Cambridge*, cit., [pp. 321-334], pp. 321-327.

¹¹² MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 755 (cfr. *infra*, Appendice, 7).

¹¹³ Cfr. ID., *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 20 (*Quaestiones quinque de mente*): «Undenam igitur, quemadmodum experientia docet, tanta nobis ad beatitudinem contendentibus opponitur difficultas, ut grande illud Sisyphi saxum per montis ardua sursum volvere videamur?». Sul mito di Sisifo nel Rinascimento, si veda E. M. SIMON, *The Myth of Sisyphus. Renaissance Theories of Human Perfectibility*, Madison-Teaneck 2007.

citata lettera a Giovanni Cavalcanti, su cui però è opportuno tornare per affrontare il tema conclusivo del rapporto tra anima e fato.

Nell'epistola *De constantia adversus fortunam comparanda*, il filosofo esprimeva in forma, per così dire, riassuntiva la sua teoria dei tre diversi gradi della gerarchia dell'essere (provvidenza, fato e fortuna) espressa in *Theologia Platonica*, XIII, 2, sostenendo che l'anima, in quanto «figlia di Dio» è sottoposta alla legge della provvidenza laddove, invece, il corpo sottostà alle forze del fato. Egli, poi, concludeva affermando che queste ultime non possono intervenire sull'anima ad eccezione del caso in cui la mente non si sia sottoposta *sua sponte* al corpo¹¹⁴. Si tratta, evidentemente, di una “scelta” libera compiuta dall'anima che la sottopone alla dimensione del fato.

Nella lettera «al genere umano» che stiamo analizzando, Ficino esorta finalmente l'anima a mutare se stessa affinché trasformi la propria fortuna e il fato venga piegato dalla forza superiore della provvidenza¹¹⁵. In questo passo vengono accostati i due termini *fortuna* e *fato*: dalla loro corretta comprensione è possibile proporre una chiave di lettura dell'epistola¹¹⁶. Ornella Pompeo Faracovi, in una lucida analisi delle pagine astrologiche ficiniane, notava nell'ultimo Marsilio l'uso differente

¹¹⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 97-98: «Quemadmodum vero divinum hoc Platonis nostri preceptum accipi debeat brevibus audies. Sicut animorum nostrorum qui creator est idem et gubernator Deus, ita corporum genitor et gubernator est mundus; quoniam vero Dei filius animus, mundi membrum est corpus, animus noster a Deo tanquam a patre providentie legibus clementer et suaviter agitur, corpus autem nostrum a corpore mundi fati viribus tanquam particula quedam a tota sui mole violento quodam impetu trahitur. Nec in mentem nostram fati vis penetrat, nisi ipsa se sua sponte prius in corpus fato subiectum immerserit». La questione è problematica se si tiene conto dell'«amore naturale» che lega l'anima al corpo: essa, infatti, sceglie spontaneamente di abbassarsi dal proprio stato affinché il corpo si elevi. Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., V, p. 304 (*Theologia Platonica*, XVI, 7): «Quamobrem non vitatur animus divinus a corpore neque cogitur, sed ipse amore animati corporis (quod et opus suum et instrumentum est) ad ipsum e suo statu sponte se deiicit, ut ad se illud extollat».

¹¹⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 755: «Quid sortem nostram fortunamve deflemus? Quid mutare fortunam temere cogitamus? Quid flectere fatum? Muta precor hunc anima ludum, tuam hanc figuram verte. Sic enim fortunam mutaveris fatumque flexeris, et mundi ipsius figuram in melius tibi subito verteris» (cfr. *infra*, Appendice, 7). Cfr. anche il datato ma ancora valido saggio di M. HEITZMAN, *La libertà e il fato nella filosofia di Marsilio Ficino*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», XXVIII (1936), 4/5, pp. 350-371.

¹¹⁶ Sul tema della “fortuna” nell'epistolario ficiniano, si veda C. VASOLI, *Quattro lettere del Ficino sulla Fortuna*, cit., pp. 31-44.

dei lemmi *fatum* e *fata* proponendo di rendere il primo con la parola «fato» e il secondo con «destino»¹¹⁷. Con il primo – afferma la studiosa – viene inteso l’insieme delle disposizioni insite nella natura del corpo mentre il secondo rappresenta una sorta di causa finale, o meglio, un’“idea regolativa” da seguire per portare a compimento la propria “vocazione”. Si tratta di tematiche strettamente correlate all’*humus* filosofico che pervade il *De vita coelitus comparanda* e che, almeno apparentemente, poco avrebbero da condividere con la nostra epistola; eppure, Ficino si dimostra decisamente coerente con il suo pensiero anche in un periodo della sua vicenda intellettuale lontano dalle suggestioni magico-astrologiche.

In chiusura della lettera *Prospera in fato fortuna, vera in virtute felicitas*, quella che secondo E. Gombrich nasconderebbe una persuasiva chiave di lettura delle pitture del Botticelli¹¹⁸, Ficino ritornando sulla sua teoria dell’“anima stellata” – come si ricorderà – scrive a Lorenzo de’ Medici il giovane di regolare convenientemente in se stesso i segni e i doni celesti per sfuggire a tutte le minacce del fato e vivere una vita beata¹¹⁹. In questo passo, come nelle parole finali della lettera «al genere umano», è nascosta probabilmente la più autentica teoria ficiniana sul sapere astrologico: entrambe le lettere, infatti, possono essere riferite a quella indirizzata al Magnifico dal titolo *Pius dominabitur astris*¹²⁰.

Non si tratta, ovviamente, di semplificare la complessa visione ficiniana dell’arte di Urania ma piuttosto di leggere il passo in questione alla luce di alcuni temi astrologici. Nella lettera appena citata, il filosofo esprimeva il suo scetticismo nei confronti di alcune previsioni: egli, infatti, aveva pensato bene di non informare

¹¹⁷ Cfr. O. POMPEO FARACOVI, *Destino e fato nelle pagine astrologiche di Marsilio Ficino*, cit., pp. 22-24. Per un approfondimento delle problematiche relative alla distinzione tra fato, provvidenza e libero arbitrio nel corso della storia del pensiero antico e medievale, che vengono ereditate e variamente discusse da Ficino, rimando agli interessanti contributi raccolti nel recente volume *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, ed. by P. D’HOINE - G. VAN RIEL, Leuven 2014.

¹¹⁸ Cfr. E. H. GOMBRICH, *Botticelli’s Mythologies: A Study in the Neoplatonic Symbolism of his Circle*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», VIII (1945), pp. 7-60.

¹¹⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 805-806 (tr. it. MARSILIO FICINO, *Scritti sull’astrologia*, cit., p. 231), vedi *supra*, nota 62.

¹²⁰ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 831 (tr. it. ID., *Scritti sull’astrologia*, cit., pp. 233-234).

immediatamente Lorenzo del cattivo transito di Marte in Capricorno che avrebbe formato un quadrato prima con Saturno e poi con il Sole, poiché «solemus [...] interdum fingere non futura»¹²¹. In altre parole, Marsilio aveva preferito non preoccupare inutilmente il suo amico dal momento che gli astri, per dirla secondo il celebre adagio medievale, «non necessitant».

Tale argomento era stato affrontato ben più abbondantemente nella *Disputatio contra iudicium astrologorum* (1477), che Ficino non avrebbe mai dato alle stampe ma di cui abbiamo notizia nel libro quarto dell'*Epistolario* grazie al proemio inviato a Giovan Francesco Ippolito¹²². Nel medesimo volume troviamo, poi, altri riferimenti alla stessa opera: Ficino scrive all'astrologo Lorenzo Buonincontri di confermare il suo giudizio «in libro de Astrologis» mentre i destinatari di altre due epistole, Bernardo Bembo e Francesco Marescalchi, vengono informati della stesura di un libro sulla provvidenza divina e sulla libertà dell'arbitrio umano¹²³. È l'ultima lettera, però, ad interessarci particolarmente.

Ficino, alla tipica richiesta del Marescalchi di avere notizie sul suo stato di salute, risponde in maniera originale:

¹²¹ Cfr. *ibid.*: «[...] veniebam superioribus diebus ad te, eadem praedicturus, sed obiter succurret, praestare ut in hanc horam usque differrem, ne diuturniore te metu et molestia praemerem. Solemus enim saepe praedictionibus nostris mala vel procul futura anticipare diu vel interdum fingere non futura».

¹²² Cfr. *ibid.*, p. 781. La *Disputatio contra iudicium astrologorum* si legge in P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., II, pp. 11-77 e, in traduzione italiana, in MARSILIO FICINO, *Scritti sull'astrologia*, cit., pp. 49-173. Sul tema si veda anche R. CLYDESDALE, "Jupiter tames Saturn": *Astrology in Ficino's Epistolae*, in *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and his Influence*, cit., pp. 117-131, in partic. pp. 130-131.

¹²³ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 750 (*Quae revera sunt bona, quo maiora sunt eo etiam meliora*): «Sententiam vero tuam latius in libro de Astrologis confirmamus»; p. 771 (*Quantum Astronomi metiuntur, tantum Astrologi mentiuntur*): «[...] ut autem te nunc de praesentibus studiis nostris faciam certiore, compono librum de providentia Dei atque humani arbitrii libertate, in quo illa Astrologorum iudicia, quae providentiae libertatique detrahunt, pro ingenii facultate redarguo»; p. 776 (*Cum primum fatum impugnare nitimur, expugnamus*): «Compono librum de providentia Dei et humani arbitrii libertate. In quo agitur contra astrorum necessitatem fatumque Astrologorum» (le tre lettere possono leggersi in traduzione italiana in MARSILIO FICINO, *Scritti sull'astrologia*, cit., pp. 226-229). Cfr. M. M. BULLARD, *The Inward Zodiac: A Development in Ficino's Thought on Astrology*, cit., p. 689.

Quaeris, optime mi conphilosophe, quatuor. Primum quidem quomodo valeam? Valeo equidem Marescalce sicuti volo, postquam coepi ut valeo ita velle valere. Secundum vero. Qua ratione philosopher? Hac potissimum ratione philosophor, ut quando quidem res ipsae aliter voluntatem non sequuntur meam, ego saltem voluntate res sequar, sic enim voluntati sequenti res obsequuntur¹²⁴.

La risposta ad un semplice «come stai?» dell'amico diventa occasione per una illustrazione del senso del filosofare: alla base vi è la scelta libera di assecondare con la volontà gli eventi. La ragione di questa scelta sta nel collocare, in qualche maniera, nell'ambito della scelta anche ciò che evidentemente non vi appartiene. Con la sua sorprendente capacità di scrutare in profondità le dimensioni dell'umano, Marsilio esprime tutto il desiderio di avere in proprio potere la gestione delle vicende dell'esistenza, rispondendo così anche alle istanze espresse in ogni tempo dal sapere astrologico. Infatti, alla pretesa della *scientia astrorum* di riuscire a prevedere il futuro, Ficino sostituisce l'accettazione volontaria del presente in quanto frutto della provvidenza divina; collocandosi nella dimensione della volontà, dunque, l'uomo si eleva al di sopra del regno del fato e, anzi, nel momento stesso in cui vuole contrastarlo lo supera:

At vero dixerit forte quispiam, fatui esse contra inexpugnabile fatum velle pugnare. Ego vero respondeo, tam facile posse hoc impugnari, ut quando quispiam impugnare voluerit, tunc primum eo ipso quod vult expugnet. Nempe coelestium sphaerarum motus nunquam altius mentem attollere potest quam ad sphaeras. Nunc vero qui disputat contra illas eas iam transcendisse videtur. Atque ad ipsum Deum liberumque voluntatis arbitrium accessisse. Quasi non a coelesti fato coactus fuerit, sed a supercoelesti tum Dei providentia, tum mentis libertate perductus¹²⁵.

Si rende intelligibile, allora, il finale della lettera «al genere umano» *Ut sortem in melius mutet, animae figuram in melius muta*: la “figura” dell'anima cambia perché, concentrandosi sulla mente, essa oltrepassa, per così dire, il regno del fato e volontariamente accetta l'operare della provvidenza divina. Una trasformazione conoscitiva trova la sua piena realizzazione in un atto della volontà, di cui viene spesso

¹²⁴ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 776.

¹²⁵ *Ibid.*

celebrata nell'opera ficiniana – come si vedrà al termine di questo capitolo – la superiore forza nella realizzazione dell'umano. Volendo il proprio “destino”, per tornare ad utilizzare la terminologia proposta dalla Pompeo Faracovi, il singolo seguirà il proprio astro interiore, sottraendosi all'influsso delle stelle del cielo e sconfiggendo, finalmente, il “fato”.

2.1.5. *Frustra nimium in rebus his, quae sibimet nequaquam sufficiunt, nostram sufficientiam affectamus*

L'ultima lettera «al genere umano» rappresenta una sorta di breve compendio dei temi principali che abbiamo affrontato nelle pagine precedenti: in essa troviamo esposto il tema dell'inquietudine dell'uomo e della ricerca del Bene sopra ogni cosa. Le prime parole, infatti, riprendono la denuncia della miseria umana a cui – come abbiamo visto – Ficino dedica diverse lettere: gli uomini sono continuamente in affanno alla ricerca di ciò che può dare loro soddisfazione e finalmente riposo ma ciò che ottengono è una costante insoddisfazione. La causa del mancato raggiungimento del proprio fine appare nel brano seguente:

Vis ergo dicam quam ob causam nusquam sufficientiam assequaris? Forsitan quia hanc extra te quaeritas. Si ergo mortales opes immortalis animo sufficere nequeunt, da operam ut illis saltem animus ipse sufficiat¹²⁶.

L'anima, poiché è immortale, non può saziarsi degli enti che la attorniano nel mondo fisico e, pertanto, l'errore sta nel suo dipendere dalle cose piuttosto che adoperarsi affinché queste dipendano da se stessa. Non solo, la vera soluzione proposta consiste in un ritorno all'interiorità, seppure sia una tappa necessaria ma non sufficiente: l'anima – scrive Ficino – poiché è formata e perfezionata da altro, non può trovare completa soddisfazione in sé¹²⁷. Essa, dunque, non si realizza per mezzo delle cose sensibili ma

¹²⁶ *Ibid.*, p. 772 (cfr. *infra*, Appendice, 8).

¹²⁷ Cfr. *ibid.*: «Adverte quid dicam, non dico ut ipse sibimet satisfaciat animus, quo enim pacto qui ab alio et efficitur et perficitur, sibi ipse satisfacere potest?».

necessita di un *reditus in se ipsum* che, tuttavia, deve essere perfezionato dal solo Ente che basta a se stesso: il Bene¹²⁸.

Il Bene, che è Dio, deve essere cercato: la grazia, sembra sostenere il filosofo, interviene se la ricerca dell'uomo è condotta rettamente. Anzi, lo stesso desiderio dei beni, se condotto in vista del Bene, non può che essere buono:

Neque pigeat, nemo frustra bonum sequitur unquam, qui bene sequitur. Nam et bonum ipsum, quia immensum est, ubique viget atque exuberat undique, et affectus noster bene sequendi, est aliquid proculdubio bonum. Solus autem bene vult sequiturque bonum, qui summae bonitatis ipsius gratia, per quam singula bona sunt atque servantur, passim bona singula sequitur¹²⁹.

Non si tratta, a questo punto, di richiamare la celebre teoria dell'amore espressa nel *Commento al Simposio*, sul quale esiste una letteratura davvero sterminata¹³⁰, quanto

¹²⁸ Cfr. *ibid.*: «Profecto solum quod sibi satis est, omnino omnibus satisfacit. Nihil autem sibi potest satis esse, praeter immensum bonum quod ex seipso est et ad seipsum. Hic ergo solum, hic, inquam, quod satis nobis facturum sit quaeramus».

¹²⁹ *Ibid.*, p. 773.

¹³⁰ Sul tema dell'amore nella filosofia ficiniana si vedano: M. J. B. ALLEN, *Cosmogony and Love: the Role of Phaedrus in Ficino's Symposium Commentary*, in «The Journal of Medieval & Renaissance Studies», 10 (1980), pp. 131-153, ora in ID., *Plato's Third Eye: Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, cit., IV; R. MARCEL, *Introduction*, in MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, cit., pp. 11-113; M. CORRADI, *Alle origini della lettura neoplatonica del Convito: Marsilio Ficino e il De amore*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXIX (1977), pp. 406-422; A. FESTUGIÈRE, *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^e siècle*, Paris 1941; R. HYATTE, *The "Visual Spirits" and Body-Soul Mediation. Socratic Love in Marsilio Ficino "De amore"*, in «Rinascimento», 33 (1993), pp. 213-222; ID., *A Poetics of Ficino's "Socratic Love": Medieval Discursive Models of Amor in Marsilio Ficino's and Lorenzo de' Medici's Amatory Epistles*, in «Fifteenth-Century Studies», 20 (1993), pp. 99-117; C. VASOLI, *Il De amore e l'itinerario della deificatio*, in ID., *Filosofia e religione nel Rinascimento*, Napoli 1988, pp. 75-117; A. MICHEL, *Pulchritudo splendor dei: de Platon à Ficin*, in *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, cit., pp. 93-100; A. WURM, *Platonius amor. Lesarten der Liebe bei Platon, Plotin und Ficino*, Berlin-New York 2008, *passim*; F. MARIANI ZINI, *La pensée de Ficin. Itinéraires néoplatoniciens*, cit., pp. 15-42; P. LAURENS, *Flos commentariorum. La place du Commentaire sur le Banquet dans le corpus des Commentaria in Platonem*, in *Commenter et philosopher à la Renaissance. Tradition universitaire, tradition humaniste*, éd. par L. BOULEGUE, Villeneuve d'Ascq 2014, pp. 123-134. Più in generale, sulla teoria dell'amore nel Rinascimento, rimando a J. KRAYE, *The transformation of Platonic love in the*

piuttosto di sottolineare come, in tale contesto, sia operante lo stesso principio che consente a Ficino di distinguere tra la Venere celeste e la Venere *vulgaris*. I beni transeunti vanno scelti solo in quanto mezzi per fruire del sommo Bene che, in quanto infinito, è l'unica vera realtà; l'anima, infatti, troverà la conclusione del suo continuo vagare solo in Esso.

Eppure, ancora una volta, il lettore è posto dinanzi ad una forte contraddizione: l'uomo è per così dire lacerato tra il suo desiderio votato costantemente allo scacco e lo *status* privilegiato di anima immortale che costituisce la sua essenza. Si tratta della situazione di «lotta tra finito e infinito» ben descritta da Michele Ciliberto¹³¹ e che troviamo espressa in una bella pagina tratta dall'epistola *Animus mortalibus non impletur, quoniam aeterna requirit*, contenuta nel III libro:

[...] Tantali enim sumus omnes. Sitimus quidem bona omnes vera, omnes insomnia bibimus. Dum vero letales lethei fluminis undas faucibus plenis ingurgitamus, interea umbratilem quandam nectaris et Ambrosiae gustulam summis labris fere iam lambimus. Unde miseros continuo Tantalos sitis exhurit anhela¹³².

Noi tutti, dunque, siamo come Tantalò: la nostra sete di conoscenza non viene mai saziata. Inoltre, anche l'altra figura mitologica cara al filosofo, quella di Prometeo, è adatta a rappresentare la nostra natura; nemmeno le operazioni della ragione, che ci distinguono dai bruti, possono farci conquistare l'agognata felicità¹³³. Al contrario,

Italian Renaissance, in *Platonism and the English Imagination*, ed. by A. BALDWIN - S. HUTTON, Cambridge 1994, pp. 76-85.

¹³¹ Cfr. M. CILIBERTO, *Pensare per contrari*, cit. p. 161: «[...] in Ficino l'itinerario della *deificatio* – un punto essenziale di tutto il suo pensiero – è intimamente congiunto all'esperienza del dolore e della miseria umana: è solo a patto che il finito sia assorbito e risolto nell'infinito, che il sapiente può oltrepassare la condizione umana, trasformando il tormento di Prometeo nella beatitudine dell'unione. [...] Segno della condizione ontologica dell'uomo, per Ficino la lotta tra finito e infinito si svolge a un duplice livello: da un lato è causa di infelicità; dall'altro essa fonda – ed è questo che a Ficino interessa – la possibilità del riscatto umano».

¹³² MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, p. 749.

¹³³ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 19 (*Questiones quinque de mente*): «Hic esse videtur infelicissimus ille Prometheus, qui divina sapientia Palladis instructus ignemque celestem, id est rationem, adeptus, ob hoc ipsum in summo vertice montis, hoc est in

proprio nell'esercizio della *ratio*, l'anima scopre di essere vinta dall'inquietudine: la conoscenza prometeica, emblema della ricerca filosofica, seppur incentivata dalla luce divina, è frutto dell'azione laddove, invece, il *raptus* di Paolo è all'insegna della passività¹³⁴.

Tantalo, Prometeo e Sisifo, pertanto, diventano le figure mitologiche privilegiate per significare l'anima che ardisce di conoscere facendo forza esclusivamente su se stessa, senza l'ausilio dell'intervento divino. Non è un caso che in questi passi l'attenzione sia rivolta alle operazioni umane mentre nel *De raptu Pauli* sia, invece, protagonista il punto di vista divino: Paolo è conosciuto e amato da Dio e, pertanto, ottiene il privilegio di salire al terzo cielo. Alla salita di Paolo fanno da contrasto, dunque, la caduta di Sisifo e il tormento di Prometeo.

Per tale ragione, Ficino può identificare Prometeo con la "provvidenza umana", contrapponendola a Giove, rappresentante mitologico della "divina provvidenza", e a Mercurio che è l'"ispirazione angelica":

Noster Plato *Legum* libros exhorditur a Deo, quem esse ait communem legum omnium conditorem; quod etiam in dialogo qui *Protagoras* inscribitur confirmavit, dicens artes illas que ad victum pertinent a Prometheo, hoc est humana providentia, nobis traditas esse; legem vero bene feliciterque vivendi ab Iove, id est divina providentia per Mercurium, hoc est inspirationem angelicam, fuisse concessam¹³⁵.

ipsa contemplationis arce, ob continuum avis rapacissime morsum, id est inquisitionis stimulum, miserimus omnium merito iudicatur, donec transferatur eodem, unde olim acceperat ignem, ut quemadmodum uno illo luminis superni radiolo nunc assidue stimulatur ad totum, sic toto deinde lumine penitus impleatur»; sulla figura di Prometeo, si vedano N. TIRINNANZI, *Umbra naturae. L'immaginazione da Ficino a Bruno*, cit., pp. 184-195; M. J. B. ALLEN, *Prometheus among the Florentines: Marsilio Ficino on the Myth of the Triadic Power*, in «Rinascimento», 51 (2011), pp. 27-44. Cfr. anche MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, ed. and tr. by M. J. B. ALLEN, Tempe 2000, pp. 238 sgg. Più in generale, sulla lunga tradizione del mito nella filosofia del Rinascimento, rimando a J.-C. MARGOLIN, *Le mythe de Prométhée dans la philosophie de la Renaissance*, in *Il mito nel Rinascimento*, a c. di L. ROTONDI SECCHI TARUGI, Milano 1993, pp. 241-269; P. CAYE, *Les tourments de Prométhée. Philosophie, souffrance et humanisme chez Pietro Pomponazzi*, in *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, éd. par J. BIARD - T. GONTIER, Amsterdam-Philadelphia 2009, pp. 121-133.

¹³⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 63 (*De raptu Pauli*): «Non ergo ascendi, Marsili, sed raptus sum in celum».

¹³⁵ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 18 (*Lex et iustitia*).

2.2. *Natura dell'anima e forme di conoscenza: un confronto con la Theologia Platonica de immortalitate animorum*

Nel *Dialogus inter Deum et animam theologicus*, Ficino propone una peculiare scansione, che potremmo definire “per sottrazione”, della gerarchia degli esseri, presentata da Dio all’anima desiderosa di conoscere il Bene:

Boni faciem intueri desideras? Mundum conspice universum, solis lumine plenum; lumen conspice in materia mundi, plenum omnibus rerum omnium formis atque volubile; subtrahe materiam, relinque cetera: habes animam, incorporeum lumen, omniforme, mutabile. Deme rursus huic mutationem: es iam intellectum angelicum consecuta, incorporeum lumen, omniforme, immutabile; detrahe huic eam diversitatem per quam forma quolibet diversa est a lumine et aliunde infusa est lumini, ita ut eadem luminis, et forme cuiusque essentia sit, lumenque ipsum sese formet perque formas suas formet omnia¹³⁶.

Si tratta, evidentemente, di una delle varie scansioni delle sostanze esposte dal filosofo nelle sue opere: come ha notato Michael J. B. Allen, insieme alla più celebre formulazione dei «cinque gradi di tutte le cose» che leggiamo in *Theologia Platonica*, I, 1¹³⁷, troviamo delle teorie alternative in cui l’anima ha sempre un ruolo centrale¹³⁸. Ciò

¹³⁶ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 15. Cfr. ID., *Platonic Theology*, cit., III, p. 20 (*Theologia Platonica*, IX, 3): «Dei faciem rursus intueri desideras? Mundum conspice universum, solis lumine plenum. Lumen conspice in materia mundi plenum omnibus rerum omnium formis atque volubile. Subtrahe, quaeso, materiam lumini, relinque cetera, subito habes animam, incorporeum videlicet lumen, omniforme, mutabile. Deme rursus lumini huic animali mutationem. Es iam intellectum angelicum consecuta, incorporeum scilicet lumen, omniforme, invariable»; si veda anche M. J. B. ALLEN, *To Gaze upon the Face of God again: Philosophic Statuary, Pygmalion and Marsilio Ficino*, in «Rinascimento», XLVIII (2008), [pp. 123-136], pp. 127-129.

¹³⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., I, p. 16 (*Theologia Platonica*, I, 1): «Proinde cum huc ascenderimus, hos quinque rerum omnium gradus – corporis videlicet molem, qualitatem, animam, angelum, deum – invicem comparabimus. Quoniam autem ipsum rationalis animae genus, inter gradus huiusmodi medium obtinens, vinculum naturae totius apparet, regit qualitates et corpora, angelo se iungit et deo, ostendemus id esse prorsus indissolubile, dum gradus naturae connectit; praestantissimum, dum mundi machinae praesidet; beatissimum, dum se divinis insinuat».

che ci interessa, tuttavia, non è tanto la teoria della luce già discussa a proposito dell'epistola *Quid sit lumen*, quanto la peculiare divisione delle sostanze che risulta possibile sulla base del principio del *continuum* che lega la gerarchia degli esseri nella metafisica ficiniana¹³⁹. È una graduazione che consente, per così dire, una progressiva distinzione tra le sostanze dovuta alla maggiore perfezione di quelle superiori ottenuta attraverso il superamento degli elementi legati alla materialità. La realtà dell'anima è, anche in questa pagina ficiniana, intermedia tra gli enti corporei e gli intelligibili; infatti, essa è definita *incorporeum lumen, omniforme e mutabile*, attributi che subito dopo vengono assegnati all'intelletto angelico: l'unica differenza consiste nella natura *immutabile* dell'angelo.

L'anima, dunque, condivide la mutevolezza con le realtà inferiori e il possesso delle forme (seppur molto diverso e altamente problematico) con l'intelligenza angelica; per tale ragione, è più corretto collocarla al confine tra la dimensione del corporeo e dell'incorporeo, come si legge nella già citata lettera *Anime natura et officium. Laus historie*, dove è definita *Giano bifronte*¹⁴⁰. Complessa e non sempre totalmente chiara è, però, la relazione che lega la *copula mundi*, da un lato, al corpo e, dall'altro, alla sua più alta aspirazione: la contemplazione delle idee in Dio. Per questo, si rende necessaria una preliminare ricognizione delle principali tesi sull'anima nella *Theologia Platonica* prima di affrontare da vicino i luoghi dell'*Epistolario* in cui il tema viene discusso a più riprese.

La celebre teoria dei cinque generi pone al centro, come è noto, l'anima equidistante rispettivamente dall'angelo e da Dio, da una parte, e dalla qualità e dalla materia, dall'altra; con il termine «anima», tuttavia, Ficino intende piuttosto una serie di «menti» delle sfere, degli astri, dei demoni superiori, degli eroi e infine dell'uomo, a cui va aggiunta anche l'*anima mundi*¹⁴¹. Esse governano, in quanto principio di movimento

¹³⁸ Cfr. M. J. B. ALLEN, *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his Phaedrus Commentary, its Sources and Genesis*, Los Angeles 1984, pp. 105-106.

¹³⁹ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 66-123, in partic. pp. 102-106.

¹⁴⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 187: «Quapropter anima Iani bifrontis instar vultum geminum habere videtur, aurum scilicet et argenteum; illo Saturnia, hoc Iovalia respicit; aspiciendo autem iudicat atque appetit».

¹⁴¹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., V, p. 294 (*Theologia Platonica*, XVI, 7): «Talem vero in animabus ordinem Platonici ponunt, alias videlicet in generationem, id est generabile

e di vita, i corpi loro destinati dalla provvidenza divina: le anime superiori presiedono a corpi semplici laddove l'ultima svolge il gravoso compito di gestire l'aspra lotta tra gli elementi di cui è composta la natura corporea dell'uomo. Eppure, il filosofo ha una speciale predilezione per l'anima umana, che si trasforma quasi in ossessione¹⁴², proprio per la considerazione delle difficoltà che essa incontra nel governo del corpo; anzi – come si vedrà – il ruolo preminente che riveste nel cosmo ficiniano è determinato dalla sua possibilità, preclusa alle altre anime, di autodeterminarsi rispetto al corpo.

L'intento ficiniano nella *Theologia Platonica*, come dichiarato nel sottotitolo dell'opera, è quello di dimostrare l'immortalità dell'anima; tale tema viene affrontato attraverso l'articolazione delle principali questioni all'interno dei diciotto libri: dalla prima definizione dei *quinque gradus* (corpo, qualità, anima, angelo, Dio), Ficino passa immediatamente alla spiegazione dell'importanza metafisica della cosiddetta «terza essenza», dimostrandone l'immortalità sulla scorta della considerazione del suo stato ontologico¹⁴³. Nel libro quinto, in particolare, viene presentata l'autonomia dell'anima dal corpo; essa è stata creata lontana da Dio e vicina alla materia, per cui ha cura del

corpus, numquam descendere, quales sint animae vel divinae vel proximae, alias descendere quidem in generationem et a meliori vita in minus bonam, ita tamen ut inde nequaquam inficiantur malumve aliquod subeant, quales inter daemones heroesque connumerant, alias descendere iam simul atque quodammodo vitiari, sed purgari posse iterum seque rursus ad meliora transferre»; *ibid.*, IV, pp. 132-134 (*Theologia Platonica*, XIII, 2): «Addimus inferiorem mentium gradum, earum scilicet quae iam corporibus uniuntur et quasi quidam angeli videntur esse, obtinentes quodammodo gradum infimum angelorum, quorum in numero sunt animae omnes rationales, sive mundi, seu mundanarum sphaerarum, siderum, daemonum atque hominum. [...] Omnes mentes, sive sublimes et super animas sint sive inferiores et inditae animabus, ita invicem connexae sunt, ut ab earum capite deo incipientes longa et continua serie procedant, ac superiores quaelibet inferioribus radios suos dispertiant». Cfr. anche *Theologia Platonica*, IV, 1.

¹⁴² Cfr. M. J. B. ALLEN, *The Platonism of Marsilio Ficino: A study of his Phaedrus Commentary, its Sources and Genesis*, cit., p. 79: «Accordingly, though Ficino habitually preserves the traditional steps in the hierarchy of rational souls, his obsession with the human soul compels him at times to talk of all the higher rational souls as if they were actualizations of unrealized potentialities in the human soul».

¹⁴³ Per un quadro riassuntivo sulla problematica rinascimentale dell'immortalità dell'anima, si veda P. R. BLUM, *The immortality of the soul*, in *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. by J. HANKINS, Cambridge 2007, pp. 211-233, in partic. pp. 214-217, mentre, per un ulteriore approfondimento, resta ancora valido G. DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino 1963.

corpo seppure ne sia indipendente¹⁴⁴. Più avanti, nel libro XVI, Ficino spiega l'unione dell'anima con il corpo nei termini di un *amor naturalis*, quasi un affetto paterno nei confronti della prole, dal momento che il corpo vivificato è *opus e instrumentum* dell'*animus*¹⁴⁵. Di conseguenza, l'anima non viene, per così dire, "contaminata" dalla presenza nella materia ma, anzi, «pur nella tempesta di questo mare, si rivolge sempre a contemplare le realtà celesti, e in tale contemplazione si innamora ogni giorno di più di esse»¹⁴⁶. Appare, dunque, il duplice ruolo della *copula mundi*, contesa tra due amori, uno per il corpo e l'altro per Dio.

Non è questa la sede per discutere diffusamente del peso intrinsecamente religioso (inteso nel senso etimologico del termine) della teoria ficiniana, poiché è sufficiente sottolineare come sia immediatamente evidente il forte legame ontologico tra l'anima e Dio¹⁴⁷. È ancor più interessante, invece, approfondire la questione riguardante quella che potremmo definire una sorta di "missione cosmica" dell'anima umana a partire dal riconoscimento della sua necessaria "caduta" nel corpo affinché quest'ultimo si elevasse al divino.

L'anima umana ha il compito di ripristinare al suo stato originario non soltanto il corpo che regge ma persino l'intero corpo del mondo:

¹⁴⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., II, p. 30 (*Theologia Platonica*, V, 5): «Essentia tertia, licet a materia non dependeat, tamen a deo facta longinquior et propinqua materiae, ad eam quodammodo inclinatur, ob quam inclinationem anima nuncupatur. Et licet inclinetur, non tamen ab ipsa dependet [...]».

¹⁴⁵ Cfr. *supra*, nota 85.

¹⁴⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., V, p. 306 (*Theologia Platonica*, XVI, 7): «In omni enim aetate per intellectum omne verum inquirimus, per voluntatem omne bonum amamus, per operationes deum, qui omne revera bonum est, colimus. Tria haec honestatis officia significant animam, etiam in tanta maris huius tempestate, caelestia semper suspicere, quibus suspiciendis vehementiore illorum amore quotidie capitur. Amore huiusmodi fervescente, defervet paulatim corporis amor, per quem vitiatum fuerat animus, et vitii maculae abolentur. Quapropter animus numquam cogitur aliunde, sed amore se mergit in corpus, amore emergit e corpore».

¹⁴⁷ Per l'approfondimento di tale questione, rimando agli studi di Cesare Vasoli e, in particolare, a C. VASOLI, *Ficino e il De christiana religione*, in *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski*, hrsg. von O. PLUTA, Amsterdam 1988, pp. 151-190; ID., *Il De christiana religione di Marsilio Ficino. Parole chiave: religione, sapienza, profezia, vita civile, ebrei*, in «Bruniana & Campanelliana», XIII (2007), 2, pp. 403-428.

[...] sic hominis anima iam labefactatum restituit mundum, quoniam eius munere spiritalis olim mundus, qui iam corporalis est factus, purgatur assidue atque evadit quotidie spiritalis¹⁴⁸.

Essa – continua il filosofo – restituisce l’eternità alle forme cadute nel tempo per mezzo di un articolato processo gnoseologico, ben descritto nel passo seguente:

Sola restat hominis anima, quae propter terrenum corpus singulorum corporum singulis quodammodo pulsata tumultibus, assumit quidem ipsa per sensum has a mundi materia infectas similitudines idearum, colligit autem eas per phantasiam, purgat extollitque per rationem, ligat deinde cum universalibus mentis ideis¹⁴⁹.

Prima di considerare in maniera approfondita il ruolo di ogni singola facoltà della conoscenza, è opportuno cercare di determinare la loro collocazione, per così dire, all’interno dell’anima. Si tratta – com’è stato ampiamente dimostrato – di una *vexata quaestio* che, tuttavia, nel Rinascimento assume una nuova veste a causa del dialogo tra le fonti più diverse: a tal proposito, la *Theologia Platonica* costituisce un punto di riferimento obbligato. Il problema è ancora, per Ficino, quello di stabilire la relazione tra le potenze dell’anima e, in particolare, tra quelle “razionali” e “irrazionali”; problema che, evidentemente, rivestiva un certo peso se si pensa ai motivi di dissenso con il *Commento sopra una canzone d’amore* di Giovanni Pico. Il passo tratto da quest’opera, più sopra richiamato, in cui si dice che la nostra anima, a differenza di quella degli angeli, non può contemporaneamente osservare le realtà celesti e quelle terrestri¹⁵⁰ trova pieno consenso nel pensiero del filosofo fiorentino seppure sulla base di una profonda distanza speculativa. La lettura dei frammenti inediti della redazione più antica del *Commento* permette di sciogliere alcuni nodi problematici a tal proposito¹⁵¹. Mi riferisco, in particolar modo, al frammento 16 che recita:

¹⁴⁸ MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., V, pp. 256-258 (*Theologia Platonica*, XVI, 3).

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 256.

¹⁵⁰ Cfr. *supra*, nota 87.

¹⁵¹ Cfr. S. GENTILE, *Pico e Ficino*, in *Pico, Poliziano e l’Umanesimo di fine Quattrocento*, cit., [pp. 127-147], pp. 139-141; F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto: tra filosofia dell’amore e tradizione cabalistica*, Firenze 2001, pp. 103-142.

Questo è da notare che tutti convengono in questo che la parte sensitiva è substantia diversa da la rationale e non sono due potentie in una medesima substantia, como in una sua epistula scrive Marsilio¹⁵².

Sono state proposte diverse ipotesi sull'«epistula» a cui fa riferimento il Conte di Mirandola anche se egli avrebbe potuto trovare la dottrina ficiniana in diversi luoghi della *Theologia Platonica*¹⁵³. Proprio da una selezione di questi ultimi avrà inizio la nostra analisi per poi tornare finalmente all'*Epistolario*.

Il libro maggiormente dedicato al problema è il XV, deputato alla confutazione del monopsichismo avveroista: Ficino espone tutti gli argomenti necessari per difendere la tesi della presenza della mente nell'anima e tra questi individua la concentrazione di tutte le potenze nella singola anima di ogni individuo¹⁵⁴. L'essenza dell'anima rationale, in quanto *forma formarum*, possiede non soltanto la facoltà intellettuale ma anche quella sensitiva e vegetativa¹⁵⁵; risalta, inoltre, all'attenzione dello studioso la professione di fedeltà ficiniana alle pagine aristoteliche dell'*Etica Nicomachea* e del *De anima* in cui lo Stagirita avrebbe esposto rispettivamente la tesi della presenza della mente nell'anima come la vista nell'occhio sostenendo che, pertanto, le parti dell'anima

¹⁵² F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto: tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, cit., p. 135.

¹⁵³ Cfr. *ibid.*, p. 137.

¹⁵⁴ Alcuni argomenti vengono ripresi e affrontati brevemente nell'epistola *Contra Averoem, scilicet quod non sit unicus hominum intellectus* in MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 77-78; sul tema dell'unità dell'anima, pur nella pluralità delle sue potenze, si veda anche il trattatello *Qualis est amor, talis amicitia*, raccolto nel secondo volume dell'opera, cfr. ID., *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., pp. 111-114, in partic. p. 112: «Queris nunquid Peripateticis illis adhibenda sit fides, qui Platonem, quod plures in homine animas, scilicet rationalem, irascibilem, concupiscibilem collocaverit, calumniari non dubitant. Respondeo equidem unam tantum esse animam, per quam pluribus eius viribus hec omnia facimus. [...] Quid prohibet quominus una sit anima viribus tribus munita? Que quamvis proprietate invicem discrepent, ubique tamen in eadem anima simul sint, ubicunque tota simul est anima».

¹⁵⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., V, p. 56 (*Theologia Platonica*, XV, 4): «Rationalis anima, si intellegendi vim habet omnium praestantissimam, habet etiam sentiendi, alendi atque regendi. Ideo in animae rationalis virtute clauditur anima sensitiva et nutritiva, forma quoque mixtorum vita carentium. Accedit materiae rationalis anima iis omnibus praedita formis»; *ibid.*, p. 102 (*Theologia Platonica*, XV, 8): «Quamobrem in eadem mentis substantia vis intellegendi, sentiendi nutriendique locatur, in qua etiam tota vis consistit libere operandi atque movendi».

sono due, una razionale e l'altra priva di ragione, mentre nel secondo scrive che l'anima vegetativa è contenuta in quella sensitiva e quest'ultima nell'anima intellettiva¹⁵⁶. Per tale ragione, continua Ficino:

Quotiens natura una duas habens dissimiles vires agendi in actum unius nimis intenditur, ab alterius actu ferme desistit. Ideo convivae acute audire lyram simul et epulas gustare vix possunt. Quod si intentissima degustatio non impediret auditum, has vires duas non unius substantiae, sed duarum esse affirmaremus substantiarum. Actus autem alendi et sentiendi intentissimi humanam intellegentiam impediunt atque haec illos. Quod significat intellectum esse ipsius eiusdem nostrae animae vim, cuius est nutriendi virtus et sentiendi¹⁵⁷.

Una volta collocate tutte le facoltà nella medesima forma, dunque, risulta comprensibile sia l'impossibilità di svolgere contestualmente due operazioni separate sia la seguente critica al ruolo della *phantasia* nella noetica averroista¹⁵⁸: è del tutto inutile, sostiene il

¹⁵⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., V, p. 78 (*Theologia Platonica*, XV, 6): «Esse autem rationem universalem in anima, qua sentimus et vivimus, propterque illam nos rationales cognominari docet in libro *De moribus* Aristoteles. In primo libro inquit mentem esse in anima, sicut est in oculo visus; partes item animae duas esse, ratione carentem et rationalem. Primam distinguit in duas, in nutritivam partem quae numquam obtemperat rationi et sensitivam quae quandoque obtemperat. Alteram pariter dividit in activam rationem et speculatricem»; *ibid.*, pp. 90-92 (*Theologia Platonica*, XV, 7): «In secundo libro *De anima* definitionem omni animae communem esse hanc inquit: 'Anima est actus corporis physici organici potentia vitam habentis,' sive: 'Anima est principium vivendi, sentiendi, secundum locum movendi, intellegendi.' Rursus: 'Anima est id quo vivimus et quo sentimus ac intellegimus primo.' [...] Dicitque animam omnem esse eam formam quae pars altera sit compositi. Iterum, ubi est intellegendi potentia, sunt etiam sentiendi et nutriendi potentiae. Ac sicut triangulus est in quadrangulo, sic anima vegetativa in sensitiva, atque haec in anima intellectiva». Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, in ID., *Le tre Etiche*, a c. di A. FERMANI, Milano 2008, pp. 475 sgg. (I, 13, 1102a 27 sgg.); ID., *L'anima*, cit., p. 131 (II, 3, 414b 28-32).

¹⁵⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., pp. 102-104 (*Theologia Platonica*, XV, 9).

¹⁵⁸ Sulla teoria della conoscenza di Averroè, cfr. H. A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, et Averroes, on Intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*, New York-Oxford 1992, pp. 258-356; in particolare, sul ruolo della fantasia, si vedano D. L. BLACK, *Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 73 (1999), 1, pp. 159-184 e, soprattutto, G. GIGLIONI, *Phantasms of Reason and Shadows of Matter: Averroes's Notion of the Imagination and Its Renaissance Interpreters*, in *Renaissance Averroism*

filosofo, che l'intelletto ricavi le specie intelligibili dalle immagini della fantasia dal momento che esso contempla gli effetti nelle cause e, peraltro, sarebbe assurdo ottenere nel tempo ciò che possiede nell'eternità¹⁵⁹. Esse, anzi, si indeboliscono reciprocamente poiché la medesima specie non può essere ricevuta contemporaneamente in un sostrato eterno e in uno corruttibile¹⁶⁰. Vedremo come questa teoria non sia scevra da aspetti problematici quando ci occuperemo più ampiamente delle cosiddette "facoltà intermedie" nel prossimo capitolo; al momento è sufficiente evidenziare come le diverse potenze trovino la propria sede nell'unica e sola anima personale che «*duas habet vires praecipuas, iudiciariam et vitalem*»¹⁶¹.

and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe, ed. by A. AKASOY - G. GIGLIONI, Dordrecht 2013, pp. 173-193. Per una ricostruzione complessiva dell'averroismo rimando a *Averroismus in Mittelalter und in Renaissance*, hrsg. von F. NIEWOHNER - L. STURLESE, Zurich 1994 e V. SORGE, *Averroismo*, Napoli 2007. La critica di Ficino si può leggere in MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., V, pp. 84-91 (*Theologia Platonica*, XV, 7). Si vedano, a tal proposito: B. P. COPENHAVER, *Ten Arguments in Search of a Philosopher: Averroes and Aquinas in Ficino's Platonic Theology*, in «*Vivarium*», XLVII (2009), pp. 444-479; M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino on Saturn, the Plotinian Mind, and the Monster of Averroes*, in «*Bruniana & Campanelliana*», XVI (2010), 1, pp. 11-29, in partic. pp. 20-28, ora anche in *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, cit., pp. 81-97.

¹⁵⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., V, p. 112 (*Theologia Platonica*, XV, 10): «*Nos ad haec primum quidem dicemus supervacuum id esse ut intellectus, qui semper inspicit corpora in corporum causis, eadem quoque semper videat in simulacris, et quae habet in aeternitate, quotidie mutuetur a tempore*».

¹⁶⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., V, p. 88 (*Theologia Platonica*, XV, 7): «*Nos autem negabimus fieri posse ut eadem omnino forma in subiecto aeterno proximoque suscipiatur simul et corruptibili. Tam enim diversos habent modos essendi formae omnes quam diversa subiecta sunt quibus suscipiuntur. Forma igitur esse longe diversum habebit in mente et phantasia*». Cfr. anche l'epistola *Seria ad Iohannem: anima post mortem corporis intelligit et multo clarius quam in corpore*: «*Accedit ad hec quod quanto magis exterior sensus intenditur, tanto magis interior sensus remittitur atque contra. Qui enim attentius inspicit auditque nonnulla, vix interim potest imaginari, et qui vehementer imaginatur, vix cernit vel audit que tunc extrinsecus offeruntur. Eadem est inter imaginationem intellectumque proportio*» (MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 74), vedi *infra*, Appendice, 2.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 68 (*Theologia Platonica*, XV, 5).

L'epistola *Nullus incontinens sapiens esse* si apre con le seguenti parole, pienamente coerenti con i passi della *Theologia Platonica* e a cui probabilmente Pico si riferisce nel frammento del *Commento* citato¹⁶²:

Inter omnes animae vires, quae in cognoscendo versantur, supremae sunt intellectus et ratio, infimae vero gustus et tactus, hae quidem ad naturam descendunt maxime corporalem, illae vero ad incorpoream ascendunt substantiam atque divinam¹⁶³.

Tuttavia, nonostante questa divisione, nelle intenzioni di Ficino tutte le facoltà dell'anima devono tendere alla speculazione, come si legge nella lettera *Laus philosophiae oratoria, moralis, dialectica, theologica* a Bernardo Bembo:

Serviant igitur oportet ac decet externa et mortalia corpora corpori, corpus anime, sensus rationi, ratio activa speculative, speculatio Deo. Hinc efficitur ut artes omnes que ad externa, corpus, sensum, actionem pertinent, speculationi tanquam regine cedere et obsequi debeant¹⁶⁴.

Pertanto, si comprende per quale ragione la *restauratio* compiuta dall'anima umana debba realizzarsi attraverso tutte le forme di conoscenza: esse, poiché cooperano in vista della conoscenza intellettuale, sono parimenti necessarie. Può essere di aiuto alla comprensione di questa fondamentale teoria la bella metafora che leggiamo in una

¹⁶² Cfr. F. BACCHELLI, *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto: tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, cit., p. 137, nota 78. Sui motivi di dissenso tra Pico e Ficino a proposito della natura dell'anima sono state proposte due interpretazioni differenti rispettivamente in A. DE PACE, *La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano 2002, in partic. pp. 221 sgg. e S. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Firenze 2014: mentre per la prima studiosa la distanza tra i due filosofi deriva dalla scelta di due diversi orientamenti della scuola neoplatonica, risalenti a Giamblico e a Plotino, il secondo afferma che «le differenze si collocano comunque nell'alveo di un platonismo condiviso di forte impronta plotiniana e con innesti procliani» (cfr. S. FELLINA, *Francesco Cattani da Diacceto: la filosofia dell'amore e le critiche a Giovanni Pico della Mirandola*, in «Noctua», I (2014), 1, [pp. 28-65], p. 29, nota 4).

¹⁶³ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 786 (cfr. *infra*, Appendice, 11).

¹⁶⁴ ID., *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 225-226.

lettera a Giovanni Nesi, raccolta nel IV libro e datata 1 luglio 1477¹⁶⁵: il rapporto tra la *ratio* e la *phantasia* viene spiegato ricorrendo al mito di Ercole e Anteo. Il primo, che rappresenta la virtù della ragione, solleva in alto i *simulachra* prodotti dal secondo; egli non sconfigge ma eleva da terra (immagine della sensibilità) Anteo, come è raffigurato nel piccolo dipinto di Antonio del Pollaiuolo conservato agli Uffizi¹⁶⁶. Le facoltà “inferiori” della conoscenza, in un certo senso purificate da quelle “superiori”, pertanto, concorrono a pieno titolo alla funzione di *vinculum naturae* dell’anima umana; di conseguenza – come si vedrà – dal momento che tutto si conosce nella luce divina, anche ciò che viene colto dalla sensibilità è in qualche maniera investito dall’attività della mente¹⁶⁷.

La teoria ficiniana della concentrazione di tutte le facoltà nella «medesima sostanza», per usare la terminologia di Giovanni Pico, tuttavia, non è scevra da difficoltà. Potremmo, infatti, spiegare le oscurità incontrate nell’analisi degli *Opuscula theologica* del II libro, sulla base della natura stessa dell’anima umana. Le oscillazioni terminologiche, a causa delle quali vi è spesso una intercambiabilità tra i nomi delle diverse facoltà¹⁶⁸, sarebbero riconducibili all’attività continua e sempre presente di quest’ultima in ogni fase del processo conoscitivo: è sempre tutta l’anima che conosce. Eppure, il discorso diventa ancor più problematico a proposito del ruolo svolto dalla

¹⁶⁵ Cfr. ID., *Opera omnia*, pp. 774-776 (*Quod animus immortalis sit. Atque cur, cum sit divinus, saepe tamen vitam agit bestiae similem*).

¹⁶⁶ Cfr. *ibid.*, p. 775: «Ratio rursus in nobis Hercules nominatur, hic occidit Anteam, id est, immania quaedam simulachra phantasiae. Quando videlicet a terra attollit in altum, hoc est, quando a sensibus et corporali imaginatione se moverit». Su questa metafora, si veda M. J. B. ALLEN, *Homo ad zodiacum: Marsilio Ficino and the Boethian Hercules*, in *Forma e parola: Studi in memoria di Fredi Chiappelli*, a c. di D. J. DUTSCHKE - P. M. FORNI - F. GRAZZINI - B. R. LAWTON - L. SANGUINETI WHITE, Roma 1992, pp. 205-221, ora in ID., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, cit., XIII, in partic. pp. 208-210.

¹⁶⁷ Sulla complessa terminologia ficiniana riguardante le *virtutes* superiori dell’anima, si veda A. RABASSINI, *Mente divina, intelligenze angeliche e anima umana. Il concetto di mens in alcuni contesti ficiniani*, in *Per una storia del concetto di mente*, a c. di E. CANONE, 2 voll., Firenze 2005-2007, II, [pp. 57-81], pp. 59-61.

¹⁶⁸ Cfr. T. LEINKAUF, «Mens» und «Intellectus». *Überlegungen zum Status des menschlichen Geistes in der Philosophie des Marsilio Ficino*, in *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens*, Actes du XLII^e Colloque International d’Etudes Humanistes (Centre d’Etudes Supérieures de la Renaissance, Tours, 7-10 juillet 1999), éd. par S. TOUSSAINT, Paris 2002, pp. 163-208.

mens, se si considera – come Ficino scrive nella *Theologia Platonica* – che «Mens [...] animae inest non quantum anima proprie est, sed quantum angelica et a supernis mentibus occupata»¹⁶⁹. Questa, seppure nominata *caput animae*, non è «propriamente» dell'anima poiché a questa appartiene interamente soltanto la *ratio*¹⁷⁰: laddove la ragione procede in maniera discorsiva, la mente è l'auriga dell'anima che, imitando gli angeli, ottiene ciò che cerca in maniera immediata¹⁷¹.

L'immagine dell'auriga, presente esclusivamente in questo passo della maggiore opera ficiniana, trova ampio spazio invece nel *Commento al Fedro*. Dopo aver stabilito che l'intenzione di Socrate è la definizione dell'idea dell'anima, il filosofo propone sei «termini» per interpretare la metafora del «carro»: *unitas, essentia, motus, status, alteritas, identitas*¹⁷². Passando, dunque, all'interpretazione del celebre mito platonico, leggiamo la prima affermazione: «Auriga quidem est intellectus congruens cum essentia». In questo brano – come appare immediatamente – l'auriga è l'intelletto e non la mente, come nel XIII libro della *Theologia Platonica*, seppure in tale contesto siano termini equivalenti¹⁷³. Viene specificato successivamente che le ali sono innanzitutto

¹⁶⁹ MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 140 (*Theologia Platonica*, XIII, 2).

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 138-140: «Cum vero ex tribus illis partibus astringamur partim rerum ordini, partim non agringamur, ex quarta praecipue solvimur nostrique sumus omnino. Haec ratio est, quam inter mentem animae caput et idolum animae pedem mediam collocamus. Mens enim animae inest non quantum anima proprie est, sed quantum angelica et a supernis mentibus occupata. Idolum quoque illud animae, id est reatrix potentia corporis, non est animae purae officium, sed animae iam vergentis ad corpus. Verum ratio interponitur, vis quaedam verarum propria animarum [...]».

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 140: «Mens autem illa, quae est animae caput et auriga, suapte natura angelos imitata, non successione sed momento quod cupit assequitur, immo habitu quodam et, ut vult Plotinus, actu simul continet omnia».

¹⁷² Cfr. MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Volume 1: Phaedrus and Ion*, ed. and tr. by M. J. B. ALLEN, Cambridge 2008, 2, VII, p. 66: «Ubi Socrates ideam animae aggreditur effingendam, tu ideam animae hic intellige non supernum eius exemplar, sed formam ipsius intimam dispositionemque virium suarum et quasi figuram, quae quidem tanquam divina solis nota est divinis. Nos autem hanc per comparationes excogitamus. Accipe sex terminos: primo quidem unitatem quae apex quidam est essentiae, deinde essentiam, cum quatuor reliquis generibus entis, motu, statu, alteritate, identitate». I sei «termini» sono le cinque categorie dell'essere discusse nel secondo libro del *Commento al Filebo*, a cui si aggiunge l'unità, cfr. M. J. B. ALLEN, *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his Phaedrus Commentary, its Sources and Genesis*, cit., p. 88.

¹⁷³ Cfr. M. J. B. ALLEN, *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his Phaedrus Commentary, its Sources and Genesis*, cit., p. 69.

attribuite all'auriga, poi al cavallo migliore e, infine, a quello peggiore¹⁷⁴. Allen ha visto in questo passo l'esplicitazione della capacità dell'auriga di elevare con le sue ali anche quelle dei cavalli e non, viceversa, la sua attitudine a muoversi indipendentemente dal carro¹⁷⁵. Tale osservazione ci consente di collocare anche questa pagina ficiniana nel solco della teoria dell'anima eposta nella *Theologia* e nell'*Epistolario*: pur essendo sostanzialmente indipendente, la facoltà superiore è vincolata, perché immersa nel corpo, alla parte concupiscibile e irascibile, per usare la terminologia platonica.

La mente, come si leggeva nella *Theologia Platonica*, non appartiene propriamente all'anima, dal momento che essa la riceve, per partecipazione, dall'angelo; all'interno di essa l'anima contempla le specie immutabili delle cose poiché vi è continuità tra le menti che – come scriveva Cesare Vasoli – costituiscono una “serie” metafisica¹⁷⁶. Nonostante, a differenza dell'angelo, l'intellezione umana avvenga nel tempo e l'anima non sia propriamente *mens*, l'uomo può elevarsi al divino concentrando la sua attività in quest'ultima; gli è consentita, per così dire, la possibilità di superare attraverso la conoscenza anche la sua dimensione più propria, quella della *ratio*. Si tratta dell'ultima realizzazione di un percorso che assume, nel sesto libro della *Theologia Platonica*, un aspetto quasi pedagogico: l'anima, finalmente libera dalla fanciullezza in cui è preda dei sensi, giunge, attraverso la turbolenta adolescenza offuscata dai fantasmi dell'immaginazione, alla maturità dell'intelletto¹⁷⁷. È una sorta di

¹⁷⁴ Cfr. *ibid.*, p. 68: «Alae potissimum sunt aurigae, mox melioris equi, consequenter vero deterioris, quoniam per meliorem attolli potest atque cum ipso beatitudinis cuiusdam esse particeps».

¹⁷⁵ Cfr. M. J. B. ALLEN, *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his Phaedrus Commentary, its Sources and Genesis*, cit., pp. 91-92. Sull'interpretazione ficiniana del mito del carro alato, si veda anche C. PONCET, *L'Image du char dans le commentaire de Marsile Ficin au Phèdre de Platon: le véhicule de l'âme comme instrument du retour à Dieu*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 94 (2010), 2, pp. 249-285.

¹⁷⁶ Cfr. C. VASOLI, *La “ratio” nella filosofia di Marsilio Ficino*, cit., p. 267. Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 134 (*Theologia Platonica*, XIII, 2): «Omnes mentes, sive sublimes et super animas sint sive inferiores et inditae animabus, ita invicem connexae sunt, ut ab earum capite deo incipientes longa et continua serie procedant, ac superiores quaelibet inferioribus radios suos dispertiant».

¹⁷⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., II, pp. 128-130 (*Theologia Platonica*, VI, 2): «Actione naturali utitur anima in ipso foetu statim corpus ingressa; sensu paulo post, homine videlicet statim nato; intellegentia pura vix tandem adulto iam corpore. Magna vero pars hominum fere numquam, illi praesertim qui etiam trigesimo aetatis anno sunt pueri. Si potentiam illam naturalem, quid anima sit interrogas, corpus esse procul dubio respondebit, ea siquidem vis nihil attingit aliud nisi corpus. Si

auto-movimento dell'anima che, attraverso tre stadi di progressiva consapevolezza, conosce contestualmente se stessa e le cose sotto una diversa luce.

Tuttavia, in altri contesti Ficino sembra aderire ad una diversa posizione speculativa che vede nella mente una parte essenziale dell'anima umana. L'oscillazione tra la credenza nella "convenienza" della parte più alta dell'anima con l'intelligenza angelica e quella per la quale essa è essenzialmente presente nella psiche – come ha giustamente notato Simone Fellina – deriverebbe dalla sincretistica assimilazione di due diversi indirizzi della tradizione neoplatonica, quella plotiniana e quella giamblichiano-procliana¹⁷⁸. È opportuno ripercorrere brevemente queste due diverse prese di posizione dal momento che risulteranno indispensabili per illuminare alcuni passi oscuri e apparentemente contraddittori non soltanto della *Theologia Platonica* ma anche delle lettere sull'anima.

Plotino, in *Enneadi* IV, 8, 8, a proposito della discesa dell'anima nel corpo sostiene che essa non è mai del tutto presente nella realtà materiale poiché vi è "qualcosa" di essa che rimane nel regno intelligibile¹⁷⁹. È la presentazione della cosiddetta teoria dell'anima "non discesa", secondo cui ogni anima ha una parte rivolta alla contemplazione degli intelligibili senza soluzione di continuità, che, presentata dal

sensum exteriorem rogaveris, corpus similiter respondebit. Oculi figuram quandam et colorem animae adscribent, aures vocem, olfactus odorem, saporem gustus, pondus soliditatemque et calorem et similia tactus. Quod si sensum interiorem, qui reliquiis externorum sensuum pascitur, de anima fueris percontatus, ipse quoque animam corporum pinget simulacris; nihil enim habet aliud quod adhibeat. Infelix adolescentia nostra sub indoctis praeceptoribus his nutrita cogit nos per omnem aetatem stulte sentire de anima, dum eam opinamur esse corpoream, ab his docti magistris qui sola sentiunt corporalia. Maxime vero hic error inde videtur exortus, immo vero potius confirmatus, quod si quando tribus his praeceptoribus tamquam sophistis omnino dimissis ad mentem illam sapientiae magistram confugimus et ab ea quid sit anima sciscitamus, illa talem esse respondet qualem et ipsa videt».

¹⁷⁸ S. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, cit., pp. 56-93.

¹⁷⁹ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, intr. di G. REALE e tr. it. di R. RADICE, Milano 2002, p. 1141 (IV, 8, 8, 1-7): «Se si vuole avere il coraggio di sfidare l'opinione altrui, bisogna dire chiaro e netto quello che pensiamo: non tutta la nostra Anima è immersa <nel corpo>, ma c'è una parte di lei che continua a essere nell'intelligibile. Solo che, quando la facoltà che alberga nel sensibile ha la preminenza, o, per meglio dire, quando è soggiogata e turbata, ci priva della consapevolezza di quello che la funzione superiore contempla; in effetti, avviene che quanto è oggetto di pensiero arriva a noi solo dopo essere decaduto a livello di sensazione».

filosofo come un'innovazione rispetto alla tradizione, avrebbe ricevuto diverse critiche da parte dei tardi neoplatonici¹⁸⁰. Tale dottrina, infatti, lasciava insolte varie questioni riguardanti la composizione dell'anima, il raggiungimento del suo fine (la felicità) e la necessità della purificazione (la catarsi). Nonostante lo stesso Plotino fosse consapevole delle difficoltà intrinseche alla teoria, sarebbero stati, in particolare, Giamblico e Proclo a criticarla.

La celebre proposizione 211 degli *Elementi di Teologia*, pur non facendo esplicitamente riferimento al filosofo di Licopoli, ha come oggetto proprio la confutazione della teoria plotiniana: «Ogni anima particolare, discendendo nel mondo del divenire, discende interamente: non vi è una parte di essa che rimane in alto ed una parte che discende»¹⁸¹. Essa – ha abbondantemente notato Carlos Steel – deriverebbe dalla critica mossa da Giamblico di cui abbiamo testimonianza innanzitutto nel *Commento al Timeo* di Proclo e nei frammenti conservati del suo *De anima*¹⁸². Egli, facendo ammissione di fedeltà al testo platonico, sostiene che l'intera anima discenda nel corpo; tra le argomentazioni addotte, quella che più ci interessa è tratta dalla sua interpretazione del mito della biga alata. Il filosofo di Calcide sostiene che Platone, avendo scritto che l'auriga, immagine mitica della parte più alta dell'anima, può a volte elevarsi oltre la sfera celeste e altre invece cadere verso il basso, ha voluto significare il carattere, per così dire, “intermittente” dell'intellezione umana¹⁸³. L'intelletto dell'uomo, pertanto, non è sempre impegnato nella contemplazione degli intelligibili dal momento che anch'esso è soggetto al cambiamento.

¹⁸⁰ Sulla teoria dell'anima “non discesa” esiste un'ampia bibliografia, cfr. almeno P. BETTILOLO - G. CATAPANO - C. D'ANCONA - A. DONATO - C. GUERRA - C. MARTINI - C. MARZOLO - A. SCHIAPARELLI - M. ZAMBON, *Plotino, La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8[6]). Plotiniana Arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; “Detti del Sapiente Greco”*, a c. di C. D'ANCONA, Padova 2003; R. CHIARADONNA, *La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili*, in *Per una storia del concetto di mente*, cit., I, pp. 27-49; C. STEEL, *The changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel 1978, tr. it. *Il sé che cambia. L'anima nel tardo neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano*, Bari 2007, pp. 47-77.

¹⁸¹ Cfr. PROCLUS, *The Elements of Theology*, cit., pp. 184-185.

¹⁸² Cfr. C. STEEL, *Il sé che cambia. L'anima nel tardo neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano*, cit., pp. 55 sgg.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 64.

Ora, gli scritti di Ficino sembrano oscillare tra le due diverse tradizioni neoplatoniche: in alcuni casi, in special modo in quelli (come abbiamo visto) in cui le supreme attività intellettuali sono impedita dalle attività sensoriali e vegetative e viceversa, la mente sembra essere parte integrante dell'essenza dell'anima, mentre in altri, in cui appare impassibile rispetto alle facoltà inferiori, sarebbe "partecipata". In *Theologia Platonica*, XIV, 2 si legge, infatti:

Quoniam igitur anima vim intellegendi possidet non umbratilem tantum, sicut bestiae quaedam sagaciores, sed vere etiam expressam atque formalem, idcirco potest quandoque vitam consequi vere beatam¹⁸⁴.

L'anima, dunque, sarebbe in possesso di una *vis intelligendi* essenziale che renderebbe ragione del passo di *Theologia Platonica*, XII, 4 in cui, dopo aver ribadito la presenza nell'anima di un'«intelligenza essenziale e perpetua»¹⁸⁵, Ficino ne dimostra la verità sostenendo l'indipendenza dell'«atto divino della mente» rispetto alle azioni inferiori:

Putant autem [Platonici] divinum ipsum mentis actum, qui quodam intuitu et quasi tactu divinorum fit, propter actiones inferiores non intermitti quidem in se ipso, quamvis quoad animadversionem pertinet, in viribus inferioribus intermittatur, atque actus intellectus rationalis vel rationis intellectualis, qui discussione fiunt, propter operationes inferiores soleant intermitti atque converso¹⁸⁶.

Dalla lettura di questo brano si evince che le attività "intermittenti" dell'anima sono quelle "intermedie" le quali, compendosi in maniera discorsiva, non sono sempre consapevoli dei contenuti della *mens* poiché sono più spesso inclini alle operazioni vitali¹⁸⁷. Rimandando al prossimo capitolo alcuni importanti chiarimenti sul significato

¹⁸⁴ MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, pp. 236-238 (*Theologia Platonica*, XIV, 2).

¹⁸⁵ Cfr. *ibid.*, p. 50: «Nec iniuria intellegentiam in anima essentialem perpetuamque locamus, quia ex eo est in anima, quod convenit cum perpetuis eius essentiae causis».

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 51-53: «Verum cur non animadvertimus tam mirabile nostrae illius divinae mentis spectaculum? Forsitan quia propter continuam spectandi consuetudinem admirari et animadvertere desuevimus, aut quia mediae vires animae, ratio videlicet et phantasia, cum sint ut plurimum ad negotia vitae procliviores, mentis illius opera non clare persentiunt, sicut quando oculus praesens aliquid aspicit, phantasia tamen in aliis occupata quod oculus videat non agnoscit».

della coscienza dell'atto intellettuale, bisogna qui sottolineare la chiara dipendenza da Plotino, non a caso poco più sopra citato a proposito della dottrina dell'anima "non discesa"¹⁸⁸. Si potrebbe ipotizzare che proprio nell'innovativa ripresa di questa teoria stia una fortissima giustificazione teoretica dello stretto legame tra l'anima e Dio nel pensiero ficiniano: postulando una presenza costante del divino nell'anima, infatti, si rende superflua ogni mediazione delle intelligenze superiori, giustificando così i frequenti riferimenti alla possibile "assimilazione al divino" nell'*Epistolario*. Vedremo come, ancora una volta, questo aspetto divenga evidente proprio in ambito gnoseologico soltanto dopo aver richiamato alcuni luoghi significativi delle lettere; in alcune di esse, infatti, sembra emergere in tutta la sua complessità la dialettica tra le due opposte teorie sulla natura della *mens*.

Ficino scrive l'epistola *Seria ad Iohannem: anima post mortem corporis intelligit et multo clarius quam in corpore* per risolvere all'*amicus unicus* Giovanni Cavalcanti due questioni legate alla mente: la prima, se l'intelletto può essere separato dal corpo, e se può vivere e operare una volta lasciato il corpo; la seconda, premesso che in questo stato possa conoscere qualcosa, se lo conosce chiaramente o meno¹⁸⁹. Il filosofo, il quale intende trattare l'argomento, coerentemente con lo stile epistolare che preferisce, *quam brevissime* poiché ha avuto larga trattazione nella *Theologia Platonica*, risponde anzitutto che l'intelletto conosce molti enti incorporei inaccessibili ai sensi; inoltre, dal momento che, quando è raccolta in se stessa, la mente attinge autonomamente i suoi oggetti, quando sarà separata dal corpo potrà compiere questa

¹⁸⁸ Il passo in oggetto recita: «Sic igitur superior animae nostrae vultus divini vultus imitatio a Platonice nominatur. Usque adeo ut Plotinus Theodorusque Asinius et Iamblichus censuerint illam hominis mentem, quae non humana est, sed divina, in mundo intellegibili vivere et operari continue per continuum intuitum idearum» (MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 46). Ficino cita sorprendentemente Giamblico tra le *auctoritates* neoplatoniche che avrebbero sostenuto la tesi tipicamente plotiniana dell'anima "non discesa"; per una convincente interpretazione di questo passo controverso rimando a S. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, cit., pp. 82 sgg.

¹⁸⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 73: «Duo sunt inter mortales dubia circa mentem precipua: primum est, utrum intellectus seiungi a corpore possit ac deposito corpore vivere atque operari; secundum, siquid tunc intelligit, utrum clare intelligat necne» (vedi *infra*, Appendice, 2).

operazione in maniera perfetta¹⁹⁰. Questa argomentazione diventa, poi, la prima dimostrazione dell'immortalità dell'anima.

Una volta stabilita la possibilità dell'anima di vivere dopo la morte del corpo, Ficino ha buon gioco nel dare risposta positiva anche alla seconda questione: la mente, poiché ricava dall'interno i suoi oggetti, peraltro dotati di una perfezione maggiore rispetto a quelli sensibili, conosce in maniera più compiuta rispetto a quando è immersa nella realtà materiale. L'anima nel corpo, infatti, è soffocata da diversi *impedimenta*: il suo movimento perfetto è ostacolato dall'agitazione corporea da cui deriva anche la reciproca incompatibilità tra le sue funzioni. Soltanto quando è libera dalle sue operazioni inferiori, essa può attingere liberamente gli enti intelligibili; ciò le consente di essere pervasa dalla luce divina e di conoscere ogni cosa (anche gli enti materiali) in essa. È, evidentemente, uno *status* raggiungibile in vita: Ficino sostiene, infatti, che questo può avvenire non soltanto quando le funzioni del nutrimento, della sensazione e dell'immaginazione vengono abbandonate definitivamente ma anche nel caso in cui subiscano una riduzione¹⁹¹. Se – continua Ficino – nel sonno l'immaginazione agisce autonomamente, quanto più liberamente l'intelletto opererà lontano dal corpo¹⁹²?

¹⁹⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 73-74: «Concedimus intellectum multa incorporalia excogitare, Deum videlicet, angelos, animas, virtutes, numerorum proportionones, ideas rationesque rerum universales. Quemadmodum vero non possumus per visum invisibilia cernere, ita neque per corporale aliquod instrumentum incorporalia cogitare, neque per naturam aliquam ad strictam corpori locoque et tempori res a materia, loco, tempore absolutas appetere, querere, invenire, servare. Ac si mens interdum, etiam dum regit corpus, ita se in se colligit, ut speculetur aliqua per se ipsam, sequitur ut a corpore separata multo magis faciliusque per se ipsam valeat speculari. Si poterit per se operari, per se quoque esse ac vivere poterit [...]» (vedi *infra*, Appendice, 2).

¹⁹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 74-75: «Unde fit ut quando contemplati incorporalia volumus, ut plurimum debiliter operemur et illa obtuse et quasi in nebula quadam prospiciamus; verum quando actiones alendi, augendi, sentiendi, imaginandi vel omittentur omnino vel maxime remittentur, tunc usque adeo mentis intuitus acuetur, ut quicquid cernat, clarius hac luce discernat» (vedi *infra*, Appendice, 2).

¹⁹² Cfr. *ibid.*, p. 75: «Quando per somnum operationes motus exteriorumque sensuum cessant, tunc imaginatio, que reliquiis pascitur sensuum, usque adeo roboratur, ut simulacra pingat intrinsecus tanquam res veras representantia. Quid igitur faciet intellectus, imaginatione admodum efficacior, quando multo magis quam imaginatio somniantis liber ab impedimentis evaserit atque in veritate rationeque summa veras omnium rationes inspiciet? Pinget videlicet tunc in se ipso vera omnia exactissime, immo veris omnibus aliunde pingetur» (vedi *infra*, Appendice, 2).

La lettura dell'epistola ci conduce alla seguente riflessione: da un lato, la mente è essenzialmente nell'anima in quanto può conoscere con difficoltà le realtà eterne offuscate dalle nubi derivanti dal commercio con il corpo ma, al contempo, essa è sempre illuminata dalla luce divina. Si danno dunque due possibilità: nell'anima coesistono una natura costantemente in movimento e una sostanza stabile o, in alternativa, bisogna pensare ad un'anima cangiante pur nel permanere della sostanza. L'analisi di un passo tratto dall'altra grande epistola sull'anima del I libro sembra andare proprio in quest'ultima direzione.

L'epistola *De anima* a Francesco Tedaldi presenta una breve rassegna delle principali tesi sulla natura psichica:

Primum quidem scio animam meam substantiam esse, alioquin substantiam perfecte comprehendere et definire non possem; non possem vel esse aliquid prestantius accidente, vel quantum accidens a substantia deficiat iudicare atque metiri. Scio non esse corpoream et mortalem: non enim incorporea et immortalia caperem atque a corporalibus mortalibusque discernere. Scio esse rationalem, alioquin de illa ceterisque rebus rationes afferre nescirem¹⁹³.

L'anima – scrive Ficino – è una sostanza incorporea, immortale e razionale: è una dimostrazione *a posteriori* della sua natura o, per meglio dire, dalle operazioni all'essenza, stante il forte legame metafisico tra *essentia*, *virtus* e *operatio* in ambito neoplatonico¹⁹⁴. A questi argomenti segue, poi, la seguente affermazione:

[...] scio, quamvis rationis sit particeps, non tamen rationem ipsam, ut quidam existimant, esse: nam et in rerum rationibus assignandis a veritate et in rebus agendis a ratione aberrare non possem. Potius igitur a ratione aberrat, qui animam esse rationem affirmat quam qui negat¹⁹⁵.

¹⁹³ Cfr. *ibid.*, p. 169.

¹⁹⁴ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 34-36; T. LEINKAUF, *Platon und der Platonismus bei Marsilio Ficino*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 40 (1992), 7, [pp. 735-756], pp. 739-741. La teoria della dipendenza dell'attività dalla natura della sostanza risale, però, ad Aristotele, cfr. C. STEEL, *Il sé che cambia. L'anima nel tardo neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano*, cit., pp. 91-93.

¹⁹⁵ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 169-170.

È una tesi sorprendente: qui si sostiene che l'anima partecipi della ragione, non dell'intelletto o della mente. La dimensione più propria dell'uomo, quella dianoetica, non sarebbe in verità la parte costitutiva della sua anima in quanto, se così fosse, essa non si allontanerebbe mai dalla ragione. L'attributo dell'"intermittenza" è questa volta riferito non all'*intellectus* ma alla *ratio*. Non si tratta evidentemente, a meno che non si voglia tacciare Ficino di inconcludenza, di un caso di oscillazione terminologica: la ragione non è la sostanza dell'anima ma un suo attributo¹⁹⁶. Qual è, dunque, la sostanza su cui si reggono tutte le operazioni dell'anima? Se l'anima è una sostanza incorporea ed incorporea è la mente che sopravvive al corpo, sembrerebbe facile concludere che la sostanza dell'anima sia la mente. In tal caso, l'anima, seppur "caduta" nel corpo, non sarebbe per questo macchiata da una "colpa" in quanto conserverebbe la sua "divinità": con ciò si spiegherebbe la maggiore insistenza ficiniana sul ritornare in se stessi piuttosto che sulla necessità di pratiche purificatrici. Per meglio dire, queste ultime che, come abbiamo visto, si concentrano sull'esercizio delle virtù, sarebbero un preludio alla scoperta della divinità dell'anima. La mente, conservandosi pura, è il tempio dell'anima una volta che ha ritrovato la sua vera natura: essa non va purificata poiché si mantiene sempre integra in se stessa; semmai va liberata, o meglio, separata dalle "incrostazioni" che la avvolgono in maniera tale da poter risplendere della luce divina come il diafano¹⁹⁷.

Non si possono non richiamare, tuttavia, quei luoghi della *Theologia Platonica* in cui sembrerebbe affermato proprio il contrario, vale a dire la presenza solo «in potenza» della mente nell'anima umana rispetto all'essenziale animazione del corpo

¹⁹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 170: «Proinde ratio aut substantia est aut qualitas: si substantia, ratio secundum essentiam est summa, absoluta ac penitus infinita, qualis non anima sed solus est Deus. Si qualitas est, accidens virtusque anime potius quam anima esse videtur; animam vero, que substantie corporis formando movendoque in partes contrarias atque sistendo libere dominatur, qualitatesque quodammodo contrarias vicissim induere potest, nemo qualitatem accidensque esse audeat affirmare».

¹⁹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 75 (*Seria ad Iohannem: anima post mortem corporis intelligit et multo clarius quam in corpore*): «[...] subito nanque ob naturalem quandam cognitionem visibile lumen illuminat perspicuum corporale, cum primum serenum purumque fuerit, formatque ipsum forma sua perque suam formam formis omnium visibilium. Similiter intelligibile et plusquam intelligibile lumen, id est Deus, intellectualem format perspicuitatem, cum primum serena evaserit; format, inquam, forma sua, hoc est divina, perque ipsam formis intelligibilium omnium [...]» (vedi *infra*, Appendice, 2).

sempre in atto¹⁹⁸. E come dimenticare il Salmo 8, proposto dal filosofo per ricordare al genere umano la sua inferiorità rispetto agli angeli? In verità, anche su questo piano sembra riproporsi quella lotta tra finito ed infinito che abbiamo visto costituire l'intima essenza dell'antropologia ficiniana: inoltre, ciò non dovrebbe stupire considerando che *homo est animus*. Si avrebbe, per meglio dire, una profonda indecisione tra il riconoscimento della dimensione dianoetica o di quella noetica come dimensione propria dell'anima razionale; questo, poi, potrebbe essere anche alla base dell'oscillazione terminologica così frequentemente notata all'interno dell'opera ficiniana. Presenteremo, dunque, alcuni estratti che avvalorerebbero la prima tesi e altri che, viceversa, dimostrerebbero il contrario.

Leggendo il libro XIII della *Theologia Platonica*, al capitolo secondo, ci si imbatte nella seguente affermazione:

Cum enim potentia media [*scil.* ratio] sit per quam nos homines sumus, immo et quod ipsi sumus, quod pertinet ad eam, evidentissime ad homines pertinet¹⁹⁹.

La conoscenza razionale è quella attraverso la quale siamo uomini dal momento che essa porta al livello della consapevolezza, da una parte, ciò che è conosciuto intuitivamente dall'intelletto e, dall'altra, il molteplice sensibile elaborato dalle facoltà intermedie della *phantasia* e della *imaginatio*. Senza dover anticipare quanto verremo a dire più approfonditamente nel prossimo capitolo, sia consentito sottolineare come tale concetto venga elaborato a partire dal riconoscimento della libertà e dell'inquietudine dell'anima umana²⁰⁰. Poiché la *mens* «animae inest non quantum anima proprie est, sed

¹⁹⁸ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., II, p. 194 (*Theologia Platonica*, VI, 12): «Quapropter semper movetur et non semper, nam mens quidem secundum potentiam est; vita vero secundum actum. Denique essentia semper vivit perpetuumque intrinsecus exercet motum, quoniam essentialis vita semper est mobilis. Vires autem et actus quae tam circa vitam quam circa intellectum contingunt, vel intermitti vel aberrare quandoque possunt». Cfr. anche MARSILIO FICINO, *Commento al Parmenide di Platone*, cit., p. 279.

¹⁹⁹ MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 142 (*Theologia Platonica*, XIII, 2).

²⁰⁰ Cfr. *ibid.*: «Usque adeo vis haec media propriaque animae et libera est et inquieta. Et quando aliquid in nostra incurrit extrema, puta in mentem, idolum vel naturam, fieri quidem potest ut anima statim illud quoquomodo percipiat, non tamen prius animadvertit se illud percipere quam in potentiam

quantum angelica et a supernis mentibus occupata», la *ratio* è la potenza propria dell'anima²⁰¹. Essa rappresenta il principio unificatore delle diverse facoltà dell'anima: in alcuni casi sembra quasi che Ficino, sempre alla ricerca della mediazione, la presenti come una sorta di "anima dell'anima".

Il tema dell'unità dell'anima, tuttavia, è declinato in maniera decisamente diversa in altri contesti: prenderemo come esempio alcuni passi scelti dal *Commento allo Ione* e dal *Commento al Parmenide*. Nella prima opera, infatti, all'anima, in quanto prodotta dall'Uno, principio di ogni cosa, è assegnata una certa unità che mette insieme tutte le sue potenze e azioni, nonché la sua stessa essenza, fino a ricongiungerla con l'Uno²⁰². Se l'ipotesi di Michael Allen è corretta, l'*unitas animae* dovrebbe essere assimilata alla testa dell'auriga del *Fedro*, la quale costituisce, diversamente da quanto sosteneva Kristeller, una facoltà separata e più elevata della mente stessa²⁰³.

La discendenza procliana della tematica è ancor più evidente nel seguente brano dell'*In Parmenidem*, che conviene riportare nella sua interezza:

transeat mediam». Si veda, a tal proposito, B. SCHEFER, *La médiation de l'âme chez Marsile Ficin*, in *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, cit. pp. 13-27, in partic. p. 24.

²⁰¹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 140 (*Theologia Platonica*, XIII, 2): «Mens enim animae inest non quantum anima proprie est, sed quantum angelica et a supernis mentibus occupata. Idolum quoque illud animae, id est rectrix potentia corporis, non est animae purae officium, sed animae iam vergentis ad corpus. Verum ratio interponitur, vis quaedam verarum propria animarum [...]». Cfr. ID., *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 17 (*Quaestiones quinque de mente*): «Ratio quidem nobis propria est: non enim bestiis eam Deus infudit, alioquin dedisset eisdem sermonem tanquam rationis interpretem, manum insuper tanquam rationis ministrum et instrumentum». Cfr. anche C. TRINKAUS, *Humanist Themes in Marsilio Ficino's Philosophy of Human Immortality*, cit., II, pp. 461-504.

²⁰² Cfr. MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Volume 1: Phaedrus and Ion*, cit., pp. 194-196: «Ut enim ab ipso uno quod omnium principium est, producitur, unitatem quandam sortita est, quae omnem essentiam eius, vires, actionesque unit, a qua et ad quam ita caetera quae in anima sunt se habent sicut a centro et ad centrum circuli lineae. Unit vero non modo animae partes invicem et ad totam animam, sed animam totam ad ipsum unum, rerum omnium causam».

²⁰³ Cfr. M. J. B. ALLEN, *The Soul as Rhapsode: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Ion*, in *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*, ed. by J. W. O'MALLEY - T. M. IZBICKI - G. CHRISTIANSON, Leiden 1993, [pp. 125-148], p. 133, ora in ID., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, cit., XV.

Intentio vero nostra ad haec mysteria consequenda fuerit per logicos rationis nostrae discursus ad simplices entium intellegentias pervenire, per has autem excitare unum ipsum quod nobis inest, immo praeest divinum, ut hoc ipsum simpliciter unum percipiamus. Postquam enim per discursiones intellegentiasque conditiones omnes proprias entibus rite de primo principio negaverimus, periculum imminet ne forte, imaginatione decepti, post negationes rerum munerumque quam plurimas opinemur nos vel ad nihilum vel ad exile vanumque aliquid vel indeterminatum et informe confusumque devenisse, nisi quatenus negamus, eatenus divinum unitatis nostrae vigorem affectu quodam amatorio suscitemus, nos in ipsam supra nos unitatem e vestigio translaturum, per unitatem nostram fructuros unitate divina, quando et motum rationis et multiplicatem intelligentiae dimiserimus, unitate sola ad ipsum unum et ad ipsum bonum amore nitentes²⁰⁴.

L'«Uno in noi» è, appunto, quell'unità della mente di natura divina che deve essere «risvegliata» affinché possa attuarsi l'unione con l'«Uno in sé»; esso, pertanto, è una parte essenziale dell'anima razionale che, seppur assopita, ci mantiene, per così dire, sempre in contatto con il divino²⁰⁵. La fase successiva, invece, consisterà nel prendere consapevolezza di questa realtà e superare il procedimento logico-razionativo per penetrare dapprima nei misteri divini e finalmente unirsi con l'Unità divina. Questa operazione, se è lecito chiamarla tale, oltrepassa la stessa conoscenza intellettuale che, in quanto “intermittente”, non può costituire la nostra più intima essenza: l'anima umana è infatti segnata dal movimento in ogni sua operazione, dalla parte vegetativa a quella intellettuale²⁰⁶. Ficino, dunque, riprende il tema neoplatonico (ma di origine

²⁰⁴ MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Volume 2: Parmenides, Part II*, ed. and tr. by M. VANHAELEN, Cambridge-London 2012, p. 26 (LIII, 7), tr. it. MARSILIO FICINO, *Commento al Parmenide di Platone*, cit., pp. 144-145.

²⁰⁵ Cfr. W. BEIERWALTES, *L'Uno in sé e l'Uno in noi*, in ID., *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Milano 1990, pp. 397-411.

²⁰⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Commento al Parmenide di Platone*, cit., p. 279: «Ne risulta, nell'anima, anche in quella divina, un mutamento all'interno della sua potenza inferiore, la parte vegetativa, in quanto le ragioni seminali sono alternativamente operose e predominano le une sulle altre a vicenda, e si sviluppano, ora le une ora le altre, negli effetti generati; questo mutamento si produce altresì nella parte sensitiva o piuttosto immaginativa dell'anima, che afferra ora queste ora quelle immagini delle cose; lo stesso vale per la parte razionale, che prende in considerazione ora le une ora le altre ragioni e forme delle realtà naturali; si produce, infine, anche nella sua parte intellettuale, che contempla le idee e lo

caldaica) del «fiore dell'anima», tradizionalmente legato all'altra grande dottrina dell'ὁμοίωσις θεῶ, affinché il suo discorso possa procedere oltre la *mens*²⁰⁷. All'anima umana è affidato il compito di perfezionarsi, facendo risplendere della luce divina il vertice della propria mente, raggiungendo il fine del movimento che la costituisce.

Il compimento dell'umano non è, allora, appannaggio della ragione discorsiva: come si legge nelle *Quaestiones quinque de mente*, l'anima che si affida esclusivamente alla *ratio* sarà sempre infelice poiché non riuscirà ad ottenere giammai l'oggetto supremo del suo moto²⁰⁸. Sebbene questa sia la dimensione della libertà, il perfezionamento dell'uomo può avvenire soltanto nell'assimilazione a Dio: l'anima razionale, *copula mundi*, vincolo di tutte le cose, ottiene come premio finale la perdita della sua stessa libertà, divenendo luogo del manifestarsi del divino.

La comunione tra l'anima e Dio, allora, si realizza come in un circolo: la luce di Dio, attraversando l'anima, ritorna finalmente a Sé. Il centro dell'universo ficiniano appare, dunque, non più l'anima ma Dio stesso; o, per meglio dire, esso verrà ad essere occupato dall'anima divenuta divina²⁰⁹. L'assimilazione a Dio è, infatti, il *conatus* naturale dell'anima, come il volare lo è per gli uccelli:

spettacolo delle realtà divine con un atto di comprensione vario ed esplicantesi in momenti successivi, benché rapidissimo. Siffatti mutamenti, fintantoché accadono nella nostra anima, non sembrano riguardare nella stessa misura l'essenza: infatti, non sono a tal punto uniformi e continui, né tanto efficaci quanto a passione od azione e le forme, le forze e gli atti dell'anima non sono così vicini alla nostra essenza quanto sono intrinseci alle essenze delle anime divine».

²⁰⁷ Cfr. B. TAMBRUN-KRASKER, *Marsile Ficin et le «Commentaire» de Pléthon sur les «Oracles chaldaïques»*, in «Accademia», I (1999), [pp. 9-48], p. 41. Sul tema del «fiore dell'anima» negli *Oracoli caldaici*, si vedano H. LEWY, *Chaldaen Oracles and Theurgy. Mystic Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Paris 2011, pp. 167-169; *The Chaldean Oracles*, ed. by R. MAJERCIK, Leiden-New-York-Kobenhavn-Köln 1989, p. 48 (fr. 1). Sull'origine del concetto di ὁμοίωσις θεῶ nei dialoghi platonici, cfr. S. LAVECCHIA, *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theo» nella filosofia di Platone*, Milano 2006.

²⁰⁸ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., pp. 18-19: «[...] homo vero noster, id est ratio, quando finem consequatur optatum non experimur. [...] Ubi aut invenit sepe quod nollet, aut non invenit sepe quod vellet, aut forte non tantum comprehendit quantum cupit et capit, semper certe ambigit et vacillat et angitur. Cum igitur nusquam quieta sit, certe nunquam, dum sic afficitur, vel ipsa fine potitur optato vel sensum presente iam fine suo potiri permittit».

²⁰⁹ Cfr. T. BERNARD, *La terre mère, bouche d'ombre et de lumière...ou les vicissitudes de l'âme, de Ficin à Bruno*, in *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, cit., pp. 29-39, in partic. pp. 34-35.

Totus igitur animae nostrae conatus est, ut deus efficiatur. Conatus talis naturalis est hominibus non minus quam conatus avibus ad volandum; inest enim hominibus omnibus semper ubique. Ideo non contingentem alicuius hominis qualitatem, sed naturam ipsam sequitur speciei²¹⁰.

Ficino presenta l'ὁμοίωσις θεῷ come un *appetitus naturalis* che, in base al «principio di pienezza»²¹¹ che è alla base della sua metafisica, deve poter essere realizzato²¹². Per questo motivo, il filosofo esorta spesso nell'*Epistolario* i suoi corrispondenti ad elevarsi al di sopra della propria natura come accade, ad esempio, con Giovanni Calvalcanti nella lettera *Veritas Dei splendor, pulchritudo, amor*:

Unicam igitur veritatem, unius scilicet Dei radium unum, colat oportet quicumque Platonium voluerit studium profiteri. Hic radius per angelos, animas celosque et reliqua corpora transit atque, ut in libro *De amore* disseruimus, splendor eius pro natura cuiusque fulget in singulis gratiaque et pulchritudo vocatur. Et ubi fulget accomodatius, ibi precipue allicit intuentem, concitat considerantem, rapit et occupat propinquantem cogitque eum venerari splendorem huiusmodi pre ceteris tanquam numen, nihilque aliud anniti quam ut deposita priore natura ipse splendor efficiatur²¹³.

²¹⁰ MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 220 (*Theologia Platonica*, XIV, 1).

²¹¹ Cfr. A. O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge-London 1936, tr. it. *La grande catena dell'essere*, Milano 1966, pp. 105-151.

²¹² Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, pp. 222-224 (*Theologia Platonica*, XIV, 1): «Esset autem deus, ut ita loquar, tyrannus iniquus, si ea nobis mandaret aggreudienda quae numquam possemus implere. Mandat autem ut se quaeramus, dum suis igniculis desiderium in se inflammat humanum. Esset quoque sagittarius imperitus ac nimium temerarius, si desideria nostra velut sagittas ad se ceu signum dirigeret, neque addidisset spiculis pennulas, quibus quandoque signum attingerent. Esset denique infortunatus, si conatus suus quo nos ad se rapit, numquam finem suum consequeretur. Quamobrem potest animus noster aliquando fieri deus, postquam ad id naturaliter contendit sollicitante deo». È interessante notare come Ficino si riferisca anche ad un *conatus* di Dio verso l'uomo: vi è corrispondenza tra il desiderio dell'uomo per Dio e viceversa. Si veda anche P. R. BLUM, *Philosophy of Religion in the Renaissance*, cit., p. 124.

²¹³ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 80. Il passo è presente, con qualche lieve modifica, anche in *Theologia Platonica*, XIV, 2, cfr. ID., *Platonic Theology*, cit., IV, p. 222.

La contemplazione dello splendore divino è un evento inappagante per l'anima: essa, infatti, vuole diventare quello stesso splendore dal momento che è «divina per natura» e, tornando in se stessa, realizza la sua divinità²¹⁴. La similitudine con la luce è, ancora una volta, decisamente efficace: così come, grazie alla comune natura tra la luce visibile e il diafano, quest'ultimo può essere pervaso dalla prima una volta resosi puro, anche Dio, che è la «luce delle luci» o la «luce più che intelligibile», forma la sostanza trasparente dell'intelletto non appena esso sia diventato immobile. Il filosofo intende chiaramente che Dio doni all'intelletto la sua propria forma e con essa anche tutti i contenuti intelligibili²¹⁵.

Il quadro speculativo sembra, a questo punto, più chiaro: se la finalità dell'anima razionale è quella di «indiarsi» e ciò può avvenire nell'*unitas* o *caput mentis*, sarà quest'ultima e non la *ratio* la dimensione essenziale dell'uomo. In tale maniera, poi, si spiega il motivo per il quale nell'epistola *De anima* la ragione umana sia definita qualità e non sostanza dell'anima dell'uomo²¹⁶.

²¹⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 31 (*De divinatione et divinitate anime*).

²¹⁵ Cfr. *ibid.* p. 75 (vedi *supra*, nota 197). Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 224 (*Theologia Platonica*, XIV, 1): «Non fit deus nisi quod dei induitur formam, sicut neque fit ignis quicquam nisi formam ignis accipiat. Ergo sicut materia aeris quae prius erat sub aeris humiditate atque calore, per ignis vim humorem exuit, servat calorem et accepta siccitate formam ignis induitur, sic animi humani essentia, quae nunc mentem habet viresque inferiores deo exspoliante inferiores quodammodo exuit vires ac mente, immo vero capite mentis unitate servata, substantiam divinam induitur quasi recentem formam, per quam paene fit deus, per quam omnes deinde operationes agit ut deus aliquis potius quam ut anima».

²¹⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 170: «Proinde ratio aut substantia est aut qualitas: si substantia, ratio secundum essentiam est summa, absoluta ac penitus infinita, qualis non anima sed solus est Deus. Si qualitas est, accidens virtusque anime potius quam anima esse videtur; animam vero, que substantie corporis formando movendoque in partes contrarias atque sistendo libere dominatur, qualitatesque quodammodo contrarias vicissim induere potest, nemo qualitatem accidensque esse audeat affirmare». Viceversa, l'anima umana possiede un intelletto sostanziale e non soltanto l'«ombra» della potenza intellettuale, come si legge in *Theologia Platonica*, XIV, 2: «Quoniam igitur anima vim intellegendi possidet non umbratilem tantum, sicut bestiae quaedam sagaciores, sed vere etiam expressam atque formalem, idcirco potest quandoque vitam consequi vere beatam» (MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, pp. 236-238).

L'esercizio stesso del filosofare ha come obiettivo quello di elevare la mente affinché l'anima "diventi" divina²¹⁷. Ci troviamo dinanzi all'enunciazione di un paradossale mutamento della sostanza: esso non è un cambiamento alla stregua di quello che si verifica negli enti materiali (non vi è un passaggio da uno *status* ad un altro), poiché l'anima può assimilarsi a Dio in quanto è già divina e lo sarà per l'eternità. La trasformazione che investe la mente è, allora, una "riscoperta" della propria natura e, se vogliamo, anche la più forte prova dell'immortalità dell'anima²¹⁸. Essa, al confine tra l'unità e il molteplice, partecipa del finito e dell'infinito, luogo della dialettica tra tempo ed eternità²¹⁹ è posta al centro affinché il microcosmo possa ritornare alla propria origine sovraceleste.

Il rinnovamento del platonismo è, se vogliamo, il rinnovamento di un certo neoplatonismo, in questo caso giamblichiano²²⁰: il "perfezionamento" dell'anima a cui invita i destinatari delle sue lettere non è (e non potrebbe essere) un mutamento della sostanza, ma una liberazione di quest'ultima, vale a dire la *mens*, dalle ombre corporee. La mente, *lux invisibilis*, seppur non venga "macchiata" dal corpo in quanto si mantiene

²¹⁷ Si può leggere tale affermazione nell'epistola *Laus philosophie oratoria, moralis, dialectica, theologica* a Bernardo Bembo, cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 227: «Quod autem philosophie beneficio animus quandoque deus quidam evadere possit ex eo conicimus, quod dum ea duce omnium paulatim naturas intelligentia comprehendit et eorum que apprehendit formas penitus induit, voluntate insuper singulis partim fruitur partim etiam dominatur, quodammodo efficitur omnia; atque dum hac ratione fit cuncta, paulatim Deus, qui fons et dominus est cunctorum, efficitur»; lo stesso concetto si ritrova espresso, poi, in un altro scritto giovanile in lode della filosofia (*Oratio de laudibus philosophiae*), inserito in una lettera al cancelliere veneziano Marco Aurelio (cfr. *supra*, cap. I, nota 239), che si legge nel IV libro: «Nam qui philosophiae expertes sunt, hi humano genere inferiores, in bestias quodammodo praecipites dilabuntur. Qui vero mediocrem illi operam impenderint viri proculdubio tales evadent ut et doctos docere queant et regere reges. At qui per universam vitam, huic se totum soli devoverit, corpore quasi deposito et liber ad aetherea perget et humanam speciem superabit, factus Deus aetheris almi» (MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 759).

²¹⁸ Il tema viene affrontato anche nel *Commento a Plotino*, su cui si veda A. CORRIAS, *L'immortalità individuale dell'anima nel Commento a Plotino di Marsilio Ficino*, in «Bruniana & Campanelliana», XIX (2013), 1, pp. 21-31.

²¹⁹ Sulle diverse dimensioni della temporalità nel pensiero ficiniano, rimando a L. RIZZO, *Durata, esistenza, eternità in Marsilio Ficino*, cit., *passim*.

²²⁰ A proposito dell'idea di anima come «identità dinamica» in Giamblico, cfr. C. STEEL, *Il sé che cambia. L'anima nel tardo neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano*, cit., pp. 80-108. Ma si veda anche F. MARIANI ZINI, *La pensée de Ficin. Itinéraires néoplatoniciens*, cit., pp. 195-202.

indipendente da esso, non riesce a splendere come accade alla *lux visibilis* quando è coperta da fitte nubi; il ritorno a sé dirada, per usare la stessa metafora, queste ultime²²¹.

La conoscenza di sé o, per meglio dire, della parte più elevata del Sé diventa anche il rimedio ai mali contingenti dell'esistenza temporale, come Ficino mette in evidenza in questo passo tratto da una lettera al cugino Sebastiano Salvini:

Prudentis est et in sereno aere pluviam, et in pluvia expectare serenum, imo nihil in caliginosa hac vita putare serenum, nisi sub mente serena. Continua nos extrinsecus procella ferit, intrinsecus tantum nobis est petenda tranquillitas. Unde calor, inde serenitas, inde calor, unde lumen. Lumen autem non ab umbra materiae, sed a mentis luce procedit²²².

Le vicende dell'anima non sono mai distanti dalla vita ma anzi toccano sempre nel profondo gli eventi di ogni individuo. Forse proprio per questo motivo, Henry More scelse di dare così tanta importanza alla leggenda dell'apparizione del fantasma di Ficino all'amico Michele Mercati, già raccontata dal cardinale Cesare Baronio negli *Annales ecclesiastici*, da sceglierla come prova più calzante dell'immortalità dell'anima²²³. Si potrebbe pensare che il filosofo inglese avesse ancora viva nella

²²¹ Nella lettera *Si perspicue cerneremus quam turpius et quam aeger sit pravus animus, non peccaremus*, raccolta nel III libro, Ficino scrive a Giuliano de' Medici: «Cur sapientes templo Apollinis inscripserunt, nosce te ipsum? Nisi ut puram suspicias mentem, tanquam veri Phoebi, id est, supercoelestis Solis radium sempiternum, nube corporis circumfusum, agnoscasque et fulgorem nubis a radio, et radii splendorem a Sole pendere. Ut corpus quidem laudes in animo, animum autem honores in corpore. Rursus animum diligas colasque in Deo. Deum ames quidem et venereris in animo, mireris autem et stupeas in seipso» (MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 747).

²²² MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 789 (*Nullum commodius in malis remedium quam patientia*). Su Sebastiano Salvini si vedano P. O. KRISTELLER, *Sebastiano Salvini. A Florentine Humanist and Theologian, and a Member of Marsilio Ficino's Platonic Academy*, in *Didascaliae. Studies in Honor of Anselm M. Albareda*, ed. by S. PRETE, New York 1961, pp. 205-243, ora in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, III, Roma 1993, pp. 173-206; C. VASOLI, *Brevi considerazioni su Sebastiano Salvini*, in *Italia e Ungheria all'epoca dell'Umanesimo corviniano*, cit., pp. 111-132; P. LICCIARDELLO, *Il testamento e la libreria di Sebastiano Salvini (1512)*, in «Aevum», LXXXIX (2015), 3, pp. 525-560.

²²³ Cfr. H. MORE, *The Immortality of the Soul*, ed. A. JACOB, Dordrecht-Boston-Lancaster 1987, p. 174 (II, 16): «But of any private person that ever appeared upon design after his death, there is none did upon a more noble one then that eximious Platonist *Marsilius Ficinus*; who, after a warm dispute of the Immortality of the Soul, having (as *Baronius* relates) made a solemn vow with his fellow-Platonist

Michael Mercatus, that whether of them two died first should appear to his friend, and give him a certain information of that Truth; (it being his fate to die first, and indeed not long after this mutual resolution) was mindful of his promise when he had left the Body. For *Michael Mercatus* being very intent at his Studies betimes on a morning, heard an horse riding by with all speed, and observed that he stopped at his window; and therewith heard the voice of his friend *Ficinus* crying out aloud, *O Michael, Michael, vera, vera sunt illa*. Whereupon he suddenly opened the window, and espying *Marsilius* on a white Steed, called after him; but he vanish'd in his sight. He sent therefore presently to *Florence* to know how *Marsilius* did; and understood that he died about that hour he called at his window, to assure him of his own and other mens Immortalities»; cfr. CESARE BARONIO, *Annales ecclesiastici*, Tomus Quintus, Venetiis apud Stephanum Monti 1738, pp. 394-395: «Haud namque inexplorata referam, sed quae complurium eruditorum virorum scimus assertionem firmata, immo et a religiosis viris ad populum pro contione saepe narrata. Ego vero a quo accepi auctorem proferam, nempe integerrimae fidei virum, Michaellem Mercatum Miniatensem S. R. E. Protonotarium, probitate morum atque doctrina spectatum: ipse enim narravit de avo suo, eodem quo ipse nomine nuncupato, Michaelle Mercato Seniore, cui cum Marsilio Ficino nobilissimi ingenii viro summa intercedebat amicitiae consuetudo, parta et aucta philosophicis facultatibus, in quibus Platonem ambo assectabantur auctorem. Accidit autem aliquando, ut ex more quidam post obitum supersit homini, ex eiusdem Platonis sententia, sed non sine tamen trepidatione deducerent, quae labentia Christianae fidei sacramentis suffulcienda essent: eo enim argumento extat eiusdem Marsilii ad ipsum Michaellem Mercatum erudita quidem epistola de animi et Dei immortalitate. Cum vero inter disserendum eorum progressa longius fuisset disputatio; eam ad calcem perductam illo clausurunt corollario, ut iuncta simul dextera pacti fuerint, uter eorum ex hac vita prior decederet (si liceret) alterum de alterius vitae statu redderet certiolem. Quibus inter se conventis, ambo iurati ab invicem discessere. Interlapso autem haud brevi temporis spatio, evenit, ut cum summo mane idem Michael Senior in philosophicis speculationibus vigilaret: ex inopinato strepitum velociter currentis equi, eiusdemque ad ostium domus cursum sistentis audiret vocemque simul Marsilii clamantis: ‘O Michael, o Michael, vera, vera sunt illa’. Ad vocem amici Michael admiratus, assurgens fenestramque aperiens, quem audierat vidit post terga, ad cursum iterum acto equo candido, candidatum: prosecutus est eum voce “Marsilium, Marsilium” invocans; prosecutus et oculis; sed ab eis evanuit. Sic ipse novi casus stupore affectus, quid de Marsilio Ficino esset, sollicitius perquirendum curavit (degebat ille Florentiae, ubi diem clausit extremum) invenitque eundem illa ipsa hora defunctum, qua eo modo auditus et visus est sibi»; cfr. anche P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., II, pp. 216-217. Sull’aneddoto si vedano R. MARCEL, *Marsile Ficino (1433-1499)*, cit., pp. 578-579; A. CORRIAS, *L’immortalità individuale dell’anima nel Commento a Plotino di Marsilio Ficino*, cit., pp. 21-23 e G. ERNST, «Contra l’ombra di morte accesa lampada»: *Echi ficiniani in Campanella*, in *Forme del neoplatonismo. Dall’eredità ficiniana ai Platonici di Cambridge*, a c. di L. SIMONUTTI, Firenze 2007, [pp. 147-175], pp. 174-175; sui rapporti tra More e l’opera di Marsilio Ficino, cfr. A. JACOB, *Henry More’s Psychodia Platonica and its Relationship to Marsilio Ficino’s Theologia Platonica*, in «Journal of the History of Ideas», 46 (1985), 4, pp. 503-522 e S. HUTTON, *Henry More, Ficino and Plotinus: the Continuity of Renaissance Platonism*, in *Forme del neoplatonismo. Dall’eredità ficiniana ai Platonici di Cambridge*, cit., pp. 281-196.

memoria la lettura del passo della *Theologia Platonica*, XVI, 1 in cui il maestro fiorentino, fondandosi sulle testimonianze delle *auctoritates* platoniche, affermava la persistenza dei ricordi dell'esperienza terrena anche dopo la morte, grazie alla loro permanenza nel veicolo celeste²²⁴. La difesa dell'individualità dell'anima anche *post mortem* (come nell'unione con Dio sperimentata in vita²²⁵) è, forse, l'aspetto che, tra tutte le "prove" dell'immortalità, si lega meglio a quella "cura" dei suoi *conphilosophi* messa in opera da Ficino nell'*Epistolario*.

A questo punto, deve essere affrontata un'ultima questione, fortemente connessa sia a quanto appena detto sia, in maniera più generale, alla trasformazione della tradizione platonica. Nel medesimo contesto dedicato alla memoria del *vehiculum* e dopo un'interessante disamina della possibilità della conoscenza del particolare anche da parte dell'anima separata dal corpo, Ficino sostiene che «eadem ferme de rerum humanarum reminiscentia ratio est»²²⁶. Sebbene in questo caso l'attenzione sia riposta ancora sul ricordo dell'anima dopo l'esperienza terrena, ancor più interessante è la

²²⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., V, pp. 252-254 (*Theologia Platonica*, XVI, 1): «Quapropter Plato in *Epistolis* atque *Legibus*, Plotinus quoque in libro *De animorum immortalitate* concedunt animis separatis inesse nostrarum rerum sensum aliquem atque curam. [...] Adde quod in *Republica* scribit Plato animas quae hic aliquo affectu se noverant, sese illic agnoscere atque ferme ad se invicem similiter affici. Avicenna quoque in *Metaphysicis* ait animas tum beatas tum miseris in altera vita, perseverante ad tempus habitu quodam a sensibilibus contracto, posse imaginari quae hic prius vehementiore affectu imaginabantur». Cfr. A. CORRIAS, *Imagination and Memory in Marsilio Ficino's Theory of the Vehicles of the Soul*, in «The International Journal of the Platonic Tradition», 6 (2012), pp. 81-144, in partic. pp. 99 sgg. Si vedano anche R. KLEIN, *L'Imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 61 (1956), pp. 18-38; ID., *L'Enfer de Ficin*, in *Umanesimo e esoterismo*, a c. di E. CASTELLI, Padova 1960, pp. 47-84, entrambi tradotti in ID., *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, Torino 1975, pp. 45-118.

²²⁵ La teoria secondo la quale non si possa parlare propriamente di "mistica" nella filosofia ficiniana sulla base della permanenza dell'identità del singolo anche nella *visio beatifica*, è espressa da J. LAUSTER, *Marsilio Ficino as a Christian Thinker: Theological Aspects of his Platonism*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 45-69 (in partic. pp. 63, 67), diversamente da quanto si legge in W. DRESS, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, Leipzig-Berlin 1929. Sulla vita ultraterrena dell'anima in contesto platonico e neoplatonico, cfr. M. J. B. ALLEN, *Life ad a Dead Platonist*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 159-178.

²²⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., V, p. 252 (*Theologia Platonica*, XVI, 1).

trattazione ficiniana della celebre teoria della reminiscenza in ambito gnoseologico. Esso è un tema sul quale la critica ha espresso negli ultimi anni rilievi fondamentali che gettano nuova luce sul progetto di riforma della teologia cristiana, da un lato, e sulla giusta interpretazione – secondo Ficino – dei dialoghi platonici, dall’altro²²⁷. Senza ripercorrere tutte le argomentazioni del filosofo in merito all’esegesi della dottrina da parte delle cosiddette «sei Accademie» dell’antichità, basta evidenziare che alla base dei problemi legati all’anamnesi vi è la non ortodossa teoria della preesistenza delle anime alla nascita, già fatta propria da Origene e condannata nel Concilio di Costantinopoli nel 543. Tuttavia, dal momento che è stato recentemente rilevato da Simone Fellina che Ficino avrebbe abbracciato tale teoria, come dimostrerebbe l’analisi della sua antropologia espressa, in particolare proprio nell’*Epistolario*, si rende necessaria una disamina più approfondita²²⁸.

Nello studio in questione vengono indicate quattro lettere: l’epistola a Francesco Tedaldi *De anima* (che abbiamo preso in considerazione in questo paragrafo), la lettera *Quam immundus sit hic mundus, quam falsus, quam fallax* a Lotterio Neroni (di cui ci siamo occupati nel primo capitolo), le epistole *Quomodo singuli angelos custodes habent* a Filippo Callimaco e la *Consolatio in obitu filii* a Ugolino Verino (che si leggono nel libro VIII) e, infine, la lettera *Per quas coeli plagas animae descendunt atque ascendunt* a Lorenzo de’ Medici (raccolta nel X libro)²²⁹. Viene posta l’attenzione soprattutto sul seguente passo della prima:

Anima igitur est substantia incorporea rationalis et immortalis corpori regendo accomodata; hanc antecedere corpus multi inter Platonicos arbitrantur, Peripatetici contra. Ego autem occidentales istos quos laudas philosophos, etsi non declaras, reor tamen Peripateticos esse: nam de anima, ut inquis, post epulas disputaverunt, utpote qui corpus quidem prius recreandum quam animum procreandum

²²⁷ Cfr. M. J. B. ALLEN, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, cit., pp. 51-92; J. HANKINS, *Marsilio Ficino on Reminiscencia and the Transmigration of the Souls*, in «Rinascimento», XLV (2005), pp. 3-17.

²²⁸ Cfr. S. FELLINA, *Cristoforo Landino e Marsilio Ficino sull’origine dell’anima*, in «Rinascimento», L (2010), [pp. 263-298], p. 270, nota 25.

²²⁹ Le epistole si leggono rispettivamente in MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 169-171 e ID., *Opera omnia*, cit., pp. 836-839, 865-866, 884, 917.

existimaverint; ego, etsi ante epulas animulam huius epistolii procreavi, tamen cum istis de creationis ordine sentio²³⁰.

In questa breve chiosa alla lettera sull'anima, il Canonico decide di presentare il motivo di dissenso tra platonici e aristotelici in merito alla sostanza della natura psichica in relazione al corpo: se, come sembra evidente, la prima definizione è di tipica ascendenza platonica, l'aspetto sul quale il filosofo vuole porre l'attenzione dell'autore delle *Disputationes occidentalium philosophorum de anima*²³¹ è, tuttavia, la relazione di anteriorità/superiorità tra le due entità. Ficino procede con il tipico linguaggio metaforico al quale ci ha abituato: i peripatetici sostengono che si debba parlare dell'anima dopo aver saziato il corpo, eppure, nonostante egli abbia generato l'*animula* della sua lettera prima di nutrirsi, egli è d'accordo con loro. Dietro all'immagine si cela, evidentemente, la gravosa questione dell'infusione dell'anima nel corpo, che trova spazio nelle ultime pagine della *Theologia Platonica*. Nel terzo capitolo del libro XVIII, infatti, avvalendosi di abbondanti citazioni dalla *Summa contra Gentiles* di Tommaso d'Aquino, il filosofo sostiene l'impossibilità della preesistenza dell'anima al corpo in quanto essa è forma e atto del corpo: «Animae igitur, qua ratione anima est, prius convenit ut coniuncta corpori sit quam separata. Quomodo igitur vixit ante corpus?»²³². L'apparente adesione alla dottrina aristotelica, di cui vi sono – come è stato notato – importanti testimonianze nell'opera²³³, tuttavia, è chiaramente innestata in un tortuoso territorio speculativo della cui pericolosità lo stesso autore era probabilmente consapevole; la teoria del movimento circolare dell'anima, la caduta della stessa tra le sfere planetarie e il suo conseguente rivestimento con il veicolo prima di entrare nel corpo, la stessa controversa interpretazione del mito platonico del carro alato se non

²³⁰ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 170.

²³¹ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., II, p. 339.

²³² MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., VI, p. 90 (*Theologia Platonica*, XVIII, 3).

²³³ Cfr. L. RIZZO, *Echi ed influenze aristoteliche nella Theologia platonica di Marsilio Ficino*, in *Aristotle and Aristotelian Tradition*, Atti del Convegno (Lecce, 12-14 giugno 2008), Catanzaro 2008, pp. 327-341; ma si veda anche C. FABRO, *Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino*, in «Studia Patavina», III (1959), pp. 396-413.

riscuotevano un vero e proprio fascino sul filosofo, erano tuttavia certamente implicate in alcune dottrine a cui il suo rinnovato platonismo non era di certo estraneo²³⁴.

La dottrina della preesistenza sembra adombrata nell'ultimo paragrafo (*Res verae sunt in mundo invisibili, in mundo vero visibili sunt umbrae rerum*) dell'epistola a Lotterio Neroni:

[...] non absque ratione apud gymnosophistas Indorum Philosophos, atque etiam apud Getas Thraciae populos, lugebantur puerperia, natiq̄ue deflebantur, funera vero festa erant, et veluti sacra lusu cantuq̄ue celebrabantur. Quod quidem ab Hesegia et Plotino Philosophis confirmari videtur, opinantibus optimum esse mentibus moribundum corpus non ingredi, proximum vere postquam ingressae fuerint, statim egredi²³⁵.

In questo scritto, attraversato – come abbiamo visto – da un deciso pessimismo derivante dalla consapevolezza della *miseria hominis*, si mette in evidenza come le anime “cadute” nel corpo debbano aspirare a liberarsene quanto prima.

Nella lettera successiva, poi, è riportata la teoria dell'esistenza di tante anime quante quelle delle stelle e dei demoni:

Addunt [Platonici] tot insuper esse humanarum ordines animarum, quot et stellae et daemonum legiones connumerantur, aliasque aliorum, tum daemonum tum syderum, tam naturam quam munus appellationemque sortiri²³⁶.

Laddove nella terza epistola si legge solo che Dio *pater animorum* provveda a «calare dall'alto» le anime nel *ludus* della vita²³⁷, nell'ultima leggiamo invece una dettagliata descrizione della discesa cosmica, che vale la pena riportare nella sua interezza:

²³⁴ Cfr. B. OGREN, *Circularity, the Soul-Vehicle and the Renaissance Rebirth of Reincarnation: Marsilio Ficino and Isaac Abarbanel on the Possibility of Transmigration*, in «Accademia», 6 (2004), pp. 63-94; ID., *Renaissance and Rebirth. Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, Leiden-Boston 2009, pp. 238-263. Si veda anche M. J. B. ALLEN, *At Variance: Marsilio Ficino, Platonism and Heresy*, in *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, ed. by D. HEDLEY - S. HUTTON, Dordrecht 2008, pp. 31-44.

²³⁵ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 839.

²³⁶ *Ibid.*, p. 865 (*Quomodo singuli angelos custodes habent*).

Per Cancrum Lunae domicilium, animas Theologi veteres ad inferiora transire dixerunt. Cum enim generationis affectu veniant in regionem generationi subiectam, merito per plagam Lunae generationi faventis viam agere putavere. Quamobrem prisci Cancrum quidem mortalium portam appellaverunt, Capricornum vero huic oppositum Deorum portam nominavere, per hunc enim purgatos tandem animos revolare in coelestem patriam arbitrantur. Quoniam quemadmodum stimulo generandi descendunt, sic ascendunt vicissim studio contemplandi, divinae vero contemplationis authorem, aut saltem significatorem esse Saturnum, dominum Capricorni astrologi omnes cum Platonis consenserunt²³⁸.

Abbiamo diverse riproposizioni di questa teoria dell'anima ma, al di là di quella contenuta nel capitolo IV della sesta orazione del *De amore*²³⁹, la sua trattazione nella

²³⁷ *Ibid.*, p. 884 (*Consolatio in obitu filii*): «Ludi quidem huius et fabulae author est ipse Deus, qui et pater est animorum, hos igitur velut histriones in ludum hunc ille demittit ex alto, personas autem his adhibet ipsa mundi natura, coniugio ad hoc ipsam maris et foeminae ministrante».

²³⁸ *Ibid.*, p. 917 (*Per quas coeli plagas animae descendunt atque ascendunt*). Sull'interpretazione dell'epistola, si veda M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino, Levitation, and the Ascent to Capricorn*, in *Éducation, Transmission, Rénovation à la Renaissance*, éd. par B. PINCHARD - P. SERVET, Genève 2006, pp. 223-240.

²³⁹ Preferisco citare il passo nella versione volgare del trattato redatta dallo stesso Ficino: «Certamente Iddio infonde questi doni agli animi da principio, quando da lui nascono; e gli animi, discendendo ne' corpi dal cerchio lacteo per cancro, si rivolgono in uno celeste e lucido velame, nel quale rinvolti ne' terreni corpi si rinchiudono; perché l'ordine naturale richiede che l'animo purissimo non si congiunga a questo corpo impurissimo se non per mezzo d'uno puro velame, el quale essendo men puro che l'animo e più puro che questo corpo, è stimato da' platonici comodissima copula dell'animo col corpo terreno. Di qui adviene che gli animi de' pianeti agli animi nostri, e i corpi loro a' corpi nostri, confermano e fortificano quelle sette dote che da principio da Dio ci furono date. Al medesimo ufficio attendono altrettante nature di demonii che stanno in mezzo tra' celestiali e gli huomini. El dono della contemplatione fortifica Saturno per mezzo de' dimoni saturnini; la potentia del governo e dello imperio Giove col ministerio de' suoi gioviali demoni, e similmente Marte pe' martiali favoreggia la grandezza dello animo; e 'l Sole con l'aiuto de' demoni solari aiuta la clarità de' sensi e dell'opinione, onde seguita lo 'ndivinare, e Venere pe' venerei incita all'amore; Mercurio pe' mercuriali desta allo interpretare e pronunziare; la Luna ultimamente mediante e suoi lunari demoni l'ufficio della generatione augmenta» (MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., pp. 117-118). Cfr. S. NICCOLI, *Note filologiche su testi volgari di Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, cit., I, pp. 239-

Theologia Platonica è determinante per intendere il suo significato. Nei capitoli IV e V del XVII libro, intitolati rispettivamente *Unde anima descendit in corpus* e *Qua parte caeli animae creantur quae descendunt?*, il filosofo avverte preliminarmente il lettore sulle sue reali intenzioni nel riportare le opinioni dei platonici: nel primo si legge «Sed delectat interdum una cum priscis confabulari», nel secondo «[...] delectat tamen cum antiquis interdum poetice ludere»²⁴⁰. Seppure – come scrive James Hankins – la conclusione del quinto capitolo possa indurre lo studioso ad ipotizzare che Ficino avesse realmente previsto la possibilità di discutere i nodi speculativi più problematici in un concilio di teologi cristiani²⁴¹, che sarebbe poi diventata la grande ambizione di Giovanni Pico con la pubblicazione delle *Conclusiones Nongentae*²⁴², sembra chiara la volontà del Canonico di «dilettare» con il racconto platonico. È certamente vero che dietro al *severe ludere* così tanto apprezzato dal Ficino si cela molto spesso il progetto di veicolare fondamentali contenuti della *prisca theologia*²⁴³ ma credo si possa valutare sincera, con un buon margine di certezza, la premessa dell'autore.

Un altro valido esempio ci viene fornito dall'interpretazione dei passi in cui Ficino parla di Lorenzo come della “reincarnazione” di Cosimo. È stato evidenziato che

250. Interessanti osservazioni sulle opere in volgare si leggono, inoltre, in G. TANTURLI, *Marsilio Ficino e il volgare*, in *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, cit., pp. 183-213; ID., *Osservazioni lessicali su opere volgari e bilingui di Marsilio Ficino*, in *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*, Atti del Convegno internazionale (Mantova, 18-20 ottobre 2001), a c. di C. VASOLI - A. TENENTI - A. CALZONA - F. P. FIORE, Firenze 2003, pp. 155-185.

²⁴⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., VI, p. 102 (*Theologia Platonica*, XVIII, 4). Il racconto della discesa dell'anima si legge in *ibid.*, p. 112: «Qua parte caeli descendunt? Cancro praecipue, ut aiunt Platonici, vicissimque per Capricornum, Cancro oppositum, ascendere putant, atque hinc illam hominum, hanc deorum portam appellant. Nemo vero adeo falli debet ut descensum ascensumve hic accipiat secundum situm. Sed quia luna, Cancri domina, generationi proxima est, Saturnus vero, dominus Capricorni, remotissimus, ideo per Cancrum, id est lunarem vegetalemque instinctum, descendere animas dicunt, per Capricornum vero, id est per saturnium intellectualemque instinctum, ascendere».

²⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 114: «Nos autem in omnibus quae scribimus, eatenus affirmari a nobis aliisque volumus, quatenus Christianorum theologorum concilio videatur». Si veda J. HANKINS, *Marsilio Ficino on Reminiscencia and the Transmigration of the Souls*, cit., pp. 3-4.

²⁴² Cfr. S. A. FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe 1998.

²⁴³ Cfr. F. LAZZARIN, *L'ideale del severe ludere nel pensiero di Marsilio Ficino*, in «Accademia», VII (2005), pp. 61-78.

nel *Commento a Plotino* si parlerebbe della trasmigrazione dell'anima di Platone in Plotino alla stessa maniera in cui viene presentata la sorte che avrebbe ricevuto l'anima di Cosimo nel Magnifico; peraltro, nella lettera in occasione della morte di quest'ultimo scritta a Giuliano de' Medici, il Canonico riferirebbe in modo non allegorico dei prodigi avvenuti al ritorno dell'anima di Lorenzo tra i demoni *rectores hominum exploratoresque*²⁴⁴. Tuttavia, in altre due epistole il discorso ficiniano è abbastanza diverso: nella lettera *Imitatio potior est quam lectio* (I libro), l'autore invitava allegoricamente il Magnifico ad imitare il modello (*idea*) di Cosimo così come Dio ha guardato al cosmo nel donare l'esistenza al nonno mentre nel *Prohemium in Proculum et Porphyrium* scrive proprio a Giovanni che il seme del suo avo è passato attraverso le generazioni fino a lui²⁴⁵.

Quelle che sembrano oscillazioni tra l'assenso speculativo al pensiero platonico, da un lato, e l'adesione fedele all'ortodossia cristiana, dall'altra, vanno certamente considerate nel contesto della vastità delle fonti utilizzate dal filosofo ma esprimono soprattutto una volontà di rinnovamento del Cristianesimo e non un rinnegamento dello stesso per mezzo di una particolare declinazione del platonismo. La "trasmigrazione" delle anime va intesa in forma simbolica, come si rende intelligibile nel capitolo quarto del libro XVII della *Theologia Platonica*, in cui Ficino smentisce l'interpretazione letterale delle frequenti immagini utilizzate da Platone sostenendo che questi non intenda il passaggio da una natura all'altra ma quello tra diverse disposizioni

²⁴⁴ B. OGREN, *Renaissance and Rebirth. Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, cit., pp. 225-227. Il passo in questione si legge in MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 931 (*Actio gratiarum. Item de ostentis in obitu principis*): «Legisti, (ut arbitrator) apud Hesiodum, triginta beneficorum daemonum milia per aerem sublimen humana curare. Quos quidem prisca rectores hominum exploratoresque cognominant. Praeterea excellentissimos quosque apud homines principes, post obitum ad rectores eiusmodi commigrare, quasi collegas eorum posthac in humana gubernatione futuros. Animis ergo felicibus illuc advolantibus illos congratulari, Platonici putant. Congratulationes vero signa dare portenta hominibus admiranda, tonitrus, fulmina, flammam, machinarum ruinas, oracula, somnia. Quae quidem prodigia, partim maiestatem transmigrantis animae, partim detrimentum orbi populi, partim successionem antiquae potestatis in haeredes, significare videntur».

²⁴⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 154: «Vale, et sicut Deus cosmum ad ideam mundi formavit, ita te ipse, quemadmodum cepisti, ad ideam Cosmi figura»; ID., *Opera omnia*, cit., p. 898: «Semina vero Ioannis, quibus benedicunt populi, Cosmus quidem primo, deinde Petrus Cosmi filius, tertio magnanimus Laurentius Petro natus».

dell'anima²⁴⁶. In tal modo possiamo anche comprendere il breve paragrafo finale della lettera a Giovanni Nesi *Quod animus immortalis sit. Atque cur cum sit divinus saepe tamen vitam agit bestiae similem*:

Finem epistolae iam imponam, si prius unum hoc admonuero, ut videlicet meminerimus, si beluae in nobis sunt multae, nimirum esse animas apud Platonem ab homine in belvas transmigrare. Sane fomites quosdam et affectus bestiarum ab initio in nobis habemus. Quos ubi diu temere nutriverimus, vel consopitur quodammodo ratio, vel sub iracundiae concupiscentiaeque specie vigilat. Quocirca sub ipsa hominis pelle homo ipse videtur in bestias pertransisse²⁴⁷.

L'anima umana è, dunque, al contempo una e molteplice: una in quanto principio unitario della conoscenza e dell'animazione corporea ma molteplice nelle operazioni e, soprattutto, nelle sue disposizioni che, come un mostro mitologico a più teste – dice Ficino riprendendo la celebre immagine del libro IX della *Repubblica* – si contendono il primato sulle altre. Il passaggio da un *habitus* all'altro è il significato recondito della teoria della trasmigrazione delle anime: mentre nella teoria dell'«anima stellata» la psiche è un cielo in costante mutamento, qui essa è un campo sul quale le sue diverse potenze lottano per prevalere e dove si manifesta, per così dire, la labilità del proprio *status*. In quanto *copula* e *vinculum mundi* l'anima è, in definitiva, sede della contraddizione, emblema della promiscuità ontologica tra natura e sovrannatura, tra umano e divino²⁴⁸.

²⁴⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., VI, pp. 56-58: (*Theologia Platonica*, XVII, 4): «Post haec iubet Plato, ut interiorem illum hominem nutriamus potius quam bestias illas, ne propter famem, deficiente homine, solae in nobis supersint bestiae. Per haec admonemur ut transitum animarum accipiamus non in varias species, sed in habitus. [...] Talis enim fit animus, qualem induitur habitum. Talis, inquam, in corpore, talis et extra corpus». Precedentemente, Ficino aveva assimilato la teoria platonica della trasmigrazione delle anime ad una visione pre-cristiana del Purgatorio: «Quod vero purgatorium appellant Christiani, ibi Platonem intellexisse, ubi purgaturus animam saepius per inferiora revolvit, videlicet non tam per corpora quam per vitas et commercia bestiarum; denique purgatam caelo restituit» (*ibid.*); su questo tema, si veda J. HANKINS, *Marsilio Ficino on Reminiscence and the Transmigration of the Souls*, cit., pp. 10 sgg.

²⁴⁷ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 776.

²⁴⁸ Cfr. E. SCAPPARONE, *Bodin interprete di Ficino: il problema dell'anima*, in *Forme del neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai Platonici di Cambridge*, cit., pp. 199-219, in partic. p. 201.

Si può affermare dunque che l'operazione di "salvare" Platone dalla pericolosa dottrina della preesistenza e trasmigrazione delle anime sia stata condotta sulla base della convinzione della divina ispirazione del filosofo ateniese che, in quanto tale, non poteva essere in contrasto con la religione cristiana²⁴⁹. Tale impresa non riveste un'importanza marginale dal momento che la scoperta della vera natura dell'anima, in quanto più completa realizzazione dell'umano, è il fine che il filosofo indica a tutti i suoi amici. Conoscenza di sé e perfezionamento del sé si identificano nel riconoscimento della natura razionale dell'uomo il quale, proprio in virtù di essa, prende coscienza di partecipare – per quanto gli è possibile grazie alla *mens* – del divino: questo comporta, come diretta conseguenza, la scelta di indirizzare tutte le operazioni umane verso la *deificatio*. Essa, tuttavia, sarà il risultato di un processo conoscitivo, per meglio dire "intellettivo", oppure l'ottenimento della fruizione del sommo Bene per mezzo di un atto volontario?

Le due potenze costitutive dell'anima sono l'intelletto e la volontà e, poiché entrambe cercano di raggiungere Dio, vale a dire il fine ultimo di tutte le azioni umane, sarà necessario definire dapprima la loro natura e in seguito le rispettive operazioni. Ci accingiamo a trattare una problematica frequentemente affrontata da Ficino nelle sue opere principali ma che – come vedremo – riceve un'attenzione particolare nell'*Epistolario*.

²⁴⁹ Cfr. J. M. DILLON, *Saving Plato: Ficino on Plato's Doctrine of the Soul's Eternity and Reincarnation in Contest*, in *The Rebirth of Platonic Theology in Renaissance Italy*, cit., pp. 191-202.

2.3. *La disputa sull'intelletto e la volontà*

All'interno del *proemio* al *De christiana religione*, nel celebrare l'antica unione tra *pietas* e *sapientia* quale auspicabile connubio in grado di sanare la frattura tra filosofia e religione – come si è già visto – Ficino giustifica tale aspirazione nei termini di un necessario recupero delle due ali attraverso le quali «ritornare al padre e alla patria celesti»:

Nam cum animus (ut Platoni nostro placet) duabus tantum alis, id est intellectu, et voluntate possit ad coelestem patrem, et patriam revolare, ac philosophus intellectu maxime, sacerdos voluntate nitatur, et intellectus voluntatem illuminet, voluntas intellectum accendat, consentaneum est qui primi divina per intelligentiam vel ex se invenerunt, vel divinitus attigerunt, primos divina per voluntatem rectissime coluisse, rectumque eorum cultum rationemque colendi ad caeteros propagasse²⁵⁰.

La soluzione alla crisi spirituale del suo tempo può scaturire da un rinnovato dialogo tra il pensatore e il ministro del culto poiché l'intelletto, di cui si serve il primo, e la volontà, di cui si giova principalmente il secondo, sono inefficaci se vengono indebitamente separati²⁵¹. Il recupero del filosofo alla pietà cristiana e l'esortazione alla sapienza nei confronti dei sacerdoti rispecchia, dunque, la fruttuosa dialettica tra le due facoltà nell'ottenimento del divino.

La prospettiva apparentemente conciliatrice di questo passo costituisce soltanto una delle molteplici soluzioni alla *vexata quaestio* «utrum intellectus sit nobilior quam voluntas» sparse nell'opera ficiniana. Paul Oskar Kristeller fu il primo a notare la complessità della trattazione del problema negli scritti del filosofo fiorentino in polemica con alcune interpretazioni radicali offerte nella letteratura della prima metà del secolo scorso²⁵²; egli ne trattava diffusamente sia nella fondamentale monografia su

²⁵⁰ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 1, tr. it. *La religione cristiana*, cit., p. 27 (vedi *supra*, cap. I, nota 118).

²⁵¹ La coscienza della crisi spirituale del tempo esibita da Ficino nel *De christiana religione* è ben discussa da A. EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/2–1498*, cit., pp. 205-277.

²⁵² Cfr. G. SAIITA, *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo*, Bologna 1954³. Il problema è ampiamente discusso da Michael J. B. Allen in MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., pp. 37-

Ficino sia in alcuni interessanti saggi che avevano il pregio di collocare il problema nel più ampio contesto speculativo del Quattrocento fiorentino²⁵³. Particolarmente interessante è la sua distinzione della posizione di Ficino in tre fasi: da un giovanile entusiasmo nei confronti dell'intellettualismo platonico del *Commento al Filebo*, il filosofo avrebbe assunto una chiarissima prospettiva volutaristica nell'epistola *De felicitate* per poi adottare finalmente un atteggiamento moderato al termine della sua vita, come dimostrerebbe la tarda lettera a Paolo Orlandini²⁵⁴. Lo storico, tuttavia, ritiene di poter affermare che la matura difesa della posizione volutaristica corrisponda all'autentico pensiero ficiniano²⁵⁵.

Di recente Amos Edelheit è intervenuto a più riprese nella questione gettando nuova luce sul giudizio dello storico americano ed evidenziando soprattutto l'intrinseca problematicità dell'interpretazione storiografica del dibattito rinascimentale tra l'intelletto e la volontà²⁵⁶. I suoi studi disegnano una complessa temperie culturale nella Firenze di fine Quattrocento in cui la contrapposizione tra la tradizione "scolastica" e la nuova filosofia inaugurata dal platonismo ficiniano determina spesso l'impossibilità di un loro dialogo sulla base di un comune terreno speculativo²⁵⁷. Dal momento che si farà riferimento all'apporto di questi recenti contributi a tempo debito, ritengo opportuno ripercorrere dapprima le tesi ficiniane attraverso la presentazione dei testi che

43; sulla polemica tra il Kristeller e l'interpretazione "idealistica" della filosofia rinascimentale ed, in particolare, del pensiero di Ficino, si veda R. RUBINI, *The Other Renaissance: Italian Humanism Between Hegel and Heidegger*, Chicago-London 2014, pp. 293-354.

²⁵³ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 274-310; ID., *A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect*, cit., pp. 147-171; ID., *Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montréal 1967, tr. it. *Il tomismo e il pensiero italiano del Rinascimento*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXVI (1974), pp. 841-896.

²⁵⁴ Cfr. ID., *A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect*, cit., pp. 156-158.

²⁵⁵ Cfr. ID., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 294-296.

²⁵⁶ Cfr. A. EDELHEIT, *Vincenzo Bandello, Marsilio Ficino, and the Intellect/Will Dialectic*, in «Rinascimento», XLVI (2006), pp. 299-344; ID., *Human Will, Human Dignity, and Freedom: A Study of Giorgio Benigno Salviati's Early Discussion of the Will, Urbino 1474-1482*, in «Vivarium», 46 (2008), 1, pp. 82-114; ID., *A Humanist Contribution to the Intellect/Will Debate in the Fifteenth-Century Florence: Alamanno Donati's De intellectus voluntatisque excellentia (1482-1487)*, in «Bruniana & Campanelliana», XVIII (2012), 1, pp. 103-121.

²⁵⁷ Cfr. ID., *Scholastic Florence. Moral Psychology in the Quattrocento*, Leiden-Boston 2014.

giustificherebbero la drastica valutazione del Kristeller, integrandole con le preziose informazioni derivate da altri luoghi dell'*Epistolario*.

Nel capitolo 37 (*Felicitas pertinere videtur ad sapientiam potius quam ad voluptatem et intellectu magis accipi quam voluntate*) del *Commento al Filebo* si legge, a proposito del raggiungimento della felicità, che esso è compito dell'intelletto il quale può distinguere tra veri e falsi beni laddove, invece, la volontà è cieca²⁵⁸. Ficino elenca, dunque, le virtù superiori del primo nei confronti della seconda, che resta ad esso subordinata:

Intellectus autem praestantior est quam voluntas. Primo, quia dux est, illa ministra; cognoscimus enim et iudicamus prius quam velimus, et tantum et eatenus et id volumus quod et quatenus intellectu iudicamus esse volendum. Secundo, quia intellectus numquam decipitur, opinio enim est non intellectus ubi est deceptio; voluntas decipitur opinione et specie boni. Tertio, ille semper proficit sive bonum seu malum intelligat, fit semper in omnibus clarior; ista in volendis malis mala. Quarto, ille res ad se trahit; ista a rebus trahitur²⁵⁹.

Bisogna sottolineare, in particolare, gli ultimi due aspetti: mentre l'intelletto trova giovamento, per così dire, anche nella conoscenza dei mali, la volontà che li desidera risulta, viceversa, corrotta; questo avviene poiché laddove la facoltà superiore della conoscenza attrae a sé le cose, la *voluntas* è trasportata da queste ultime. L'intelletto, in quanto "ordinatore" delle cose, considerando queste ultime sulla base delle *formulae* universali ed eterne in esso contenute, le eleva ad un superiore *status* ontologico²⁶⁰. È

²⁵⁸ Cfr. MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., p. 373: «Intellectus indagando rationem rei concipit, deinde iudicat vel bonam vel neutram vel malam; ad tria haec se extendit. Voluntas ex solo boni iudicio ad volendum excitatur. Ideo latior est intellectus quam voluntas»; *ibid.*, p. 378: «Intellectus autem sua notione voluntatem ex se caecam movet. Illi ergo potius quam isti ultimus respondet finis. Nam si unumquodque sui ipsius gratia operatur, ad sui bonum voluntatem intellectus movet, quae, quia servilis est et caeca, intellectui subest».

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 371.

²⁶⁰ Cfr. *ibid.*: «Nam ille [*scil.* intellectus] non ut res in se ipsis sunt eas concipit, sed modo suo multa in una specie, mobilia stabiliter, singula universaliter, et cetera, et quae claudicant in rebus formulis suis dirigit. Haec autem inclinatur ad res ita possidendas ut in se ipsis sunt, rapiturque ad eas notione concepta, nec mutat eas, sed mutatur e statu in motum». Si conferma l'abilità umana di "restaurare la realtà", di cui abbiamo già trattato a proposito della "missione cosmica" dell'anima; cfr. T. ALBERTINI,

necessario concentrare l'attenzione su questo passo dal momento che si ritroveranno i medesimi contenuti anche in altri luoghi dell'opera ficiniana ma con un significato completamente stravolto.

Il filosofo, avendo considerato la più nobile origine del moto dell'intelletto dalla *claritas* rispetto all'*indigentia* della volontà, può giungere ad affermare senza mezzi termini: «Item felicitas est finis ultimi consecutio. Consecutio vero haec non in actu voluntatis, sed magis in intellectus actu consistit»²⁶¹. La felicità – egli continua – può derivare esclusivamente dalla facoltà che condividiamo con gli esseri superiori e non, viceversa, da quanto abbiamo in comune con le bestie²⁶².

Ficino giunge ad una conclusione simile anche nell'epistola *Tres vite duces et una vite optima ratio*, in cui scrive:

Optima vero vivendi ratio est ut cogites conerisque quam maxime potes secundum mentem vivere: hoc est enim semper feliciterque vivere, in mente siquidem status et tranquillitas reperitur; qui de mente cadit ad inferos labitur²⁶³.

Tralasciando per il momento la chiusura del passo sul quale, sulle tracce del celebre studio di Robert Klein sull'*Inferno di Ficino*²⁶⁴, si potrebbe affrontare il problema delle pene dell'immaginazione in cui cade l'anima che si ritrae dalla mente, sembrerebbe qui affermata l'equivalenza tra «bene vivere» e «secundum mentem vivere». Tuttavia, un'altra lettera (*Quid est bene vivere*) raccolta nello stesso libro ci offre un quadro alquanto più complesso:

Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two Correlatives of a Renaissance Concept of Mind, cit., p. 208 e, più in generale, EAD., *Marsilio Ficino (1433-1499). The Aesthetic of the One in the Soul*, in *Philosophers of the Renaissance*, ed. by P. R. BLUM, Washington 2010, pp. 81-91.

²⁶¹ MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., p. 373. Cfr. *ibid.*, pp. 373-375: «Unde trahit originem hic intellectus actus? Ex eius claritate. Unde voluntatis incitamentum? Ex indigentia. Perfectior ergo origo est intelligendi quam volendi».

²⁶² Cfr. *ibid.*, p. 375: «Item cum felicitas hominis superne descendat, ea animi vi capitur potius, quae animae cum superis est communis, quam ea, quae illi cum brutis communis existit. Mens cum supernis communis est, cum inferioribus appetitio».

²⁶³ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 189.

²⁶⁴ R. KLEIN, *L'inferno di Ficino*, in ID., *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, cit., pp. 75-112.

Est autem bene vivere verum intelligere, consultare bene, velle bonum, agere bona. Primum sapientie est, secundum prudentie, tertium iustitie, quartum perseverantie; primum a Deo est, secundum a primo, tertium a Deo simul atque homine, quartum est a tertio²⁶⁵.

La categoria del «bene vivere» comprende qui nell'ordine, dopo la conoscenza del vero, il dare buoni consigli, desiderare il bene e, infine, compiere buone azioni. Certamente, anche in questo contesto, la *sapientia* riveste un ruolo primario poiché derivante direttamente da Dio, eppure l'attenzione sembra distribuita equamente, per così dire, sia sulla vita contemplativa sia sulla vita attiva. Ficino sembrerebbe, dunque, fedele al dettato platonico che riporta nell'epistola *De divino furore*, secondo cui si può raggiungere la propria patria attraverso il recupero delle ali che rappresentano le due parti della filosofia, la *contemplativa* e la *activa*²⁶⁶.

In uno scritto più tardo risalente al 1478, intitolato *Nihil est occultius quam humana voluntas*, il filosofo esalta la luminosità della verità a scapito dell'oscurità della volontà: alla stabilità della prima (e della facoltà conoscitiva che la comprende) che rimane sempre uguale a se stessa corrisponde, al contrario, la continua frenesia della seconda²⁶⁷. Anzi, quest'ultima può essere resa immobile soltanto attraverso l'intervento della mente che indica il fine ultimo della volontà nel desiderio della verità; ma tale volontà è evidentemente la volontà del vero e non delle cose materiali o, per meglio

²⁶⁵ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 139.

²⁶⁶ Cfr. *ibid.*, p. 21: «Id autem duabus virtutibus, ea videlicet que ad mores, ea insuper que ad contemplationem pertinet, assequi nos philosophus ille divinus existimat, quarum alteram communi vocabulo iustitiam, alteram vero sapientiam nominat. Quapropter geminis – inquit – alis (has mea quidem sententia virtutes intelligens) animos ad superos evolare, easque duabus similiter philosophie partibus, activa scilicet et contemplativa, consequi nos in *Phedone* Socrates disserit».

²⁶⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 816: «Tradunt plerique Philosophorum rerum veritatem esse omnium obscurissimam. Ego autem puto longe obscuriorem esse hominum voluntatem. Veritas quidem rerum propriis vestigiis nonnunquam investigatur certisque discerni potest iudiciis, quoniam determinata pendet ex causa, semperque permanet eadem. Voluntas autem humana cum ob libertatem non habeat causam terminatam, ac momento quolibet permutetur, neque vestigiis neque iudiciis certis investigatur». Si evince il contrasto tra le due facoltà anche dalle loro opposte operazioni, le une condotte alla luce, le altre nelle tenebre, cfr. ID., *The Philebus Commentary*, cit., pp. 369-371: «Sapientiam quippe ut rem pulchram atque decoram in lucem educunt homines atque ostentant; voluptatis usum tenebris dedicant tamquam obscenam rem lumineque indignam».

dire, non è espressione dell'*appetitus naturalis*, come talvolta è presentata²⁶⁸. Vedremo successivamente in che misura tali apparenti inconsistenze di pensiero derivino dalla complessità concettuale insita negli scritti ficiniani.

La lettura dell'epistola *Quid est felicitas, quod habet gradus, quod est aeterna* a Lorenzo de' Medici ci presenta uno scenario completamente diverso. Quest'opuscolo che, com'è noto, sarebbe stato composto dopo una disputa *de felicitate* tra il Magnifico e Ficino, offre una serie di argomentazioni a favore della superiorità della volontà sull'intelletto²⁶⁹. Poiché il breve trattato ha il fine di trovare in cosa consista la vera felicità, Ficino affronta dapprima il tema della natura dei beni di fortuna, del corpo e dell'anima in quanto indicati tradizionalmente come sede della *felicitas*. Una volta scartati la ricchezza, il potere, gli onori, la salute e la bellezza del corpo, egli passa all'anima di cui biasima le forze irrazionali e, in particolar modo, gli impulsi che la spingono a raggiungere beni transeunti che, in quanto ottenuti con dolore, non sono veri beni²⁷⁰. La felicità, poi, non si trova nella facoltà razionale poiché essa può essere

²⁶⁸ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 824 (*Cum veritas ipsa sit immobilis et aeterna foelicitas, soli vere, immobiliter, beate vivunt qui in veritatis studio vitam agunt*): «Mens igitur natura veritatis capax, immobilitatis aeternitatisque est particeps. Voluntas quoque natura veritatis avida, immobiliter aeternaeque voti sui compos effici potest. Vita electione veritatis studio, cultuique dedita, sola immobiliter aeternaeque felicissima vivit».

²⁶⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 201: «Cum ego ac tu nuper in agro Charegio multa de felicitate ultro citroque disputavissimus, tandem in sententiam eandem duce ratione convenimus, ubi tu novas quasdam rationes, quod felicitas in voluntatis potius quam intellectus actu consistat, subtiliter invenisti. Placuit autem tibi ut tu disputationem illam carminibus, ego soluta oratione conscriberem. Tu iam eleganti poemate tuum officium implevisti, ego igitur nunc aspirante Deo munus meum exequar quam brevissime» (vedi *infra*, Appendice, 12). Ficino allude qui al componimento poetico *De summo bono* o *Altercazione*, nel quale il Magnifico avrebbe reso in versi quanto egli avrebbe fatto in prosa nella lettera, su cui si vedano J. HANKINS, *Lorenzo de' Medici's De summo bono and the Popularization of Ficinian Platonism*, in *Humanistica. Per Cesare Vasoli*, a c. di F. MEROI - E. SCAPPARONE, Firenze 2004, pp. 61-69; ID., *Lorenzo de' Medici as a Student of Ficino: the De summo bono*, in ID., *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, 2 voll., Roma 2003, II, pp. 317-395.

²⁷⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 202: «Voluptas ergo sensus, quia sepe contrario suo, id est dolori, miscetur, neque pura veraque voluptas est neque sufficiens» (vedi *infra*, Appendice, 12). Il medesimo tema è ripreso nell'epistola *Dolores omnes ex amore animi erga corpus nascuntur* a Amerigo Corsini, scritta intorno al 1483 e inserita nel libro VII: «Rursus ibi dolor ubi amor, horum videlicet bonorum amor quae et differri possunt et auferri. Si possessio eius quod cupimus

esercitate male, né nella condotta morale come pretendono gli stoici né, tanto meno, nel piacere catastematico degli epicurei²⁷¹. Essa, dunque, è da ricercarsi nella *contemplatio veritatis* con cui il filosofo, come viene specificato immediatamente, non intende la conoscenza delle cose sublunari e celesti ma, piuttosto, delle realtà sovracelesti.

Dal momento che l'intelletto umano è sempre inquieto, esso non può arrestarsi se non dopo aver scoperto la causa delle cause, vale a dire Dio; alla stessa maniera, la volontà che cerca il sommo bene, cioè quel bene al di là del quale non ve n'è altro, trova riposo soltanto in Dio: pertanto, entrambe le facoltà tendono al medesimo fine²⁷². Tuttavia, esse si distinguono profondamente per il modo in cui operano in ragione della loro diversa natura. Sebbene, come nel proemio al *De christiana religione*, l'anima può tornare alla propria patria attraverso le due ali che rappresentano la volontà e l'intelletto

differatur, dolor urit atque sollicitat. Si possidemus quod interea auferri posse cognoscimus, dolor distrahit si auferatur quod amorem quaesiveramus atque possederamus, dolor opprimit. Quamobrem ne dolere cogamur solum ipsum propter se amemus bonum, quod solum per se est bonum, quod quidem cum ob naturam potentiamque infinitam neque usquam absit, differri nequit, neque unquam desit, auferri non potest. Nusquam deserit nisi deserentes, nunquam dimittit nisi dimittentes. [...] In hoc uno amando possidendoque omnia tanquam bona complectimur, hoc uno deferto quo solo reliqua bona fiunt, cuncta passim mala nobis evadunt» (ID., *Opera omnia*, cit., p. 860).

²⁷¹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 203: «Rationalis partis anime bona alia naturalia dicuntur, ut acumen, memoria et prompta voluntatis audacia. In his felicitas non consistit: bene enim utentibus bona sunt, male vero mala. Alia rationalis anime bona sunt acquisita, ut morales virtutes et speculative. Nunquid in moribus est felicitas, quod Stoici et Cynici arbitrantur? Nequaquam: operationes enim moralium virtutum, ceu temperantie fortitudinisque, negotiose et laboriose sunt. In labore autem non est finis ille quem querimus, sed in quiete: negotiamur enim ut otiemur et bellum gerimus ut in pace vivamus. Preterea mores non propter se queruntur unquam, sed tanquam medicine quedam ad purgationem tranquillitatemque animi referuntur. Non est autem in tranquillitate Epicurea finis ultimus: refertur enim animi tranquillitas ad speculationem veritatis, ceu serenitas aeris ad solis lumen» (vedi *infra*, Appendice, 12).

²⁷² Cfr. *ibid.*, p. 204: «[...] quamobrem apud Platonem beatitudo vera ad animam pertinet a corpore separatam divina considerantem. In divinorum genere angeli ponuntur atque Deus. Avicenna et Algazel affirmare videntur, in angelorum consideratione animam fore beatam. Id duabus rationibus Platonici confutant. Ratio prima huiusmodi est. Intellectui nostro conditio hec innata est, ut rei cuiusque requirat causam rursusque cause causam. Ideo non cessat unquam inquisitio intellectus, nisi eam causam reperiat cuius nulla sit causa, sed ipsa sit causa causarum, id autem solus est Deus. Secunda ratio talis. Voluntatis affectus nullo satiatur bono, quatenus putamus bonum preterea aliud superesse: solo igitur eo bono satiatur, ultra quod nihil est boni. Quid autem hoc aliud nisi Deus? Quapropter in solo Deo quiescere potest intellectus inquisitio et voluntatis affectus; in Deo igitur solo hominis beatitudo consistit [...]».

e tramite esse ricevere rispettivamente il nettare e l'ambrosia, i due doni divini sono profondamente diversi: il gaudium derivante dal primo è incomparabile alla visione ottenuta con il secondo²⁷³. Le ragioni addotte da Ficino in merito all'elogio della *voluntas* meritano di essere riportate nella loro interezza in quanto, come vedremo successivamente, la critica si è concentrata proprio sulla loro corretta interpretazione:

Gaudium in ea felicitate est prestantius visione, quia quanto magis apud Deum in hac vita meremur amando quam inquirendo, tanto maius in illa vita premium amoris quam inquisitioni tribuitur. Meremur autem amando multo magis quam indagando multis de causis. Prima: quia nemo in hac vita vere cognoscit Deum, vere autem amat Deum quoquo modo cognitum qui spernit cetera propter Deum. Secunda: quemadmodum deterius est odisse Deum quam ignorare, sic melius amare quam nosse. Tertia: cognitione Dei possumus male uti, scilicet ad superbiam, amore eius male uti non possumus. Quarta: qui Deum prospicit, nihil ob hoc tribuit Deo, qui autem eum amat et se ipsum et quicquid possidet Deo tribuit; amanti ergo se Deus retribuit potius quam scrutanti. Quinta: perscrutando Deum paulum longo vix tandem tempore proficimus, amando brevissimo plurimum; ob id enim citius propinquiusque et firmiter amor quam cognitio mentem cum divinitate coniungit, quia vis cognitionis in discretione consistit magis, amoris autem vis magis in unione. Sexta: amando Deum non solum maiorem percipimus voluptatem quam perscrutando, verum etiam meliores efficimur²⁷⁴.

Per il momento sia sufficiente notare che alla stregua di quanto accade in questa vita, anche nella prossima verremo premiati più per quanto abbiamo amato Dio piuttosto che in base al livello di conoscenza raggiunto; anzi, a maggior ragione, laddove la conoscenza può diventare superbia, non può mai farsi cattivo uso dell'amore. In definitiva, la grande distanza tra le due potenze è da ricercarsi nella differente modalità di ottenimento del proprio oggetto: se, da un lato, la *vis cognitionis* consiste «in

²⁷³ Cfr. *ibid.*: «Ceterum duo sunt anime actus circa Deum: videt enim Deum per intellectum ac Deo cognito gaudet per voluntatem. Visionem Plato vocat «ambrosiam», gaudium «nectar», intellectum vero et voluntatem geminas «alas», quibus in Deum tanquam patrem et patriam revolemus. Iccirco puras, inquit, animas, cum in celum evolaverint in divina mensa ambrosia et nectare vesci» (vedi *infra*, Appendice, 12).

²⁷⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 204-205 (vedi *infra*, Appendice, 12).

discrezione», dall'altro, la *vis amoris* è riposta «in unione». Come Ficino spiega più avanti, infatti:

Cum vis cognitionis, ut supra diximus, in quadam discrezione consistat, vis autem amoris in unione, propius unimur Deo per amatorium gaudium, quod nos transformat in amatum Deum, quam per cognitionem; et sicut non qui videt bonum, sed qui vult fit bonus, sic animus non ex eo quod Deum considerat, sed ex eo quod amat fit divinus, quemadmodum materia non quia lucem ab igne capiat, sed quia calorem, ignis evadit²⁷⁵.

La prova più evidente di questa trasformazione dell'amante nell'amato viene offerta – come abbiamo visto più sopra – da Paolo il quale, raccontando in prima persona del suo “rapimento” celeste nel *De raptu Pauli*, prende chiara posizione in merito alla relazione tra volontà e intelletto: egli dichiara di aver ricevuto la dimostrazione della migliore efficacia della prima rispetto al secondo nella fruizione del bene dall'osservazione della maggiore vicinanza a Dio della carità dei Serafini rispetto alla scienza dei Cherubini²⁷⁶. Inoltre, poiché l'infinità del sommo Bene non può essere compresa per mezzo del processo gnoseologico, soltanto l'amore compensa, per così dire, la *deficientia* dell'intelletto; nonostante la conoscenza impedisca di conoscere Dio, l'anima prova una grande felicità nell'amarlo e, anzi, non sperimenta alcuna mancanza dall'assenza di visione intellettuale²⁷⁷.

La medesima tesi è presentata, come si ricorderà, anche nell'*Argumentum in Platonicam theologiam*, in cui, dopo aver affermato che l'oscurità di Dio per l'intelletto diventa luce per la volontà, Ficino scrive:

Lux in Deo, quia etiam limites intellectus excedit omnino, naturali hominis intelligentia non intelligitur, sed creditur potius et amatur; atque amata gratis infusa

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 206 (vedi *infra*, Appendice, 12).

²⁷⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 69; vedi *supra*, cap. I, par. 1.2.1.6.

²⁷⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 79; vedi *supra*, cap. I, nota 181.

videtur: nempe huius amore accensus animus, quo flagrat ardentius, eo refulget clarius, discernit quoque verius fruiturque suavius²⁷⁸.

Soltanto dopo aver provato l'amore per Dio, dunque, l'anima può giungere a conoscere con chiarezza: pertanto, come voleva Platone e come ripete Marsilio in una bella lettera al Cardinal Bessarione, la verità può manifestarsi soltanto ai «puri di cuore»²⁷⁹.

La grande distanza tra le operazioni dell'intelletto e della volontà viene spiegata con chiarezza in un passo della *Theologia Platonica* nel quale si sottolinea l'«abbassamento», per così dire, della realtà conosciuta al livello intellettuale e, viceversa, la trasposizione del soggetto nell'ente amato per mezzo dell'atto volontario:

Mitto quod intellegibile respicit intellectum; bonum vero respicit voluntatem. Itaque non solum hoc ab illo est differens, sed praestantius, quippe cum praestantius sit quod voluntatem rapit, quam quod ab intellectu comprehenditur. Quapropter ens ipsum ab intellectu pro viribus percipi opinantur; bonum vero per voluntatem potius ad seipsum animam trahere atque tractam in se quoque transfundere²⁸⁰.

L'intelletto divide, l'amore unisce: il primo, infatti, riduce al proprio *status* di realtà creata il suo oggetto di conoscenza laddove il secondo «estende» la propria essenza fino a confondersi con l'ente desiderato, sulla base di un ragionamento che viene ripetuto, quasi letteralmente, nell'epistola *De felicitate*²⁸¹. È da notarsi, dunque, come venga

²⁷⁸ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 96.

²⁷⁹ Cfr. ID., *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 35 (*De laude Platonicorum interpretum*): «Plato noster, venerande pater, cum in *Phedro*, ut te non latet, subtiliter et copiose de pulchritudine disputasset, pulchritudinem animi a Deo, quam sapientiam et aurum appellavit pretiosissimum, postulavit. Aurum hoc Platoni a Deo tributum, Platonico in sinu utpote mundissimo fulgebat clarissime». Per l'interpretazione dell'affermazione ficiniana in relazione al passo evangelico di Mt. 5, 8 rimando a M. O'ROURKE BOYLE, *Pure of Heart: From Ancient Rites to Renaissance Plato*, in «Journal of the History of Ideas», 63 (2002), 1, pp. 41-62.

²⁸⁰ MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., III, pp. 248-250 (*Theologia Platonica*, XI, 4).

²⁸¹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 206-207: «Intellectus enim cum non tam pro natura rerum quam pro natura sua res ipsas intelligat, res ad se ipsum quodammodo videtur attrahere, ideoque non proprie movere dicitur animam. Voluntas cum res appetat eo modo consequi quo sunt in se ipsis, trahit animam ad externa, ideoque motus initium est

completamente rinnegata quella esaltazione dell'attività intellettuale del *Commento al Filebo*: il perfezionamento della realtà che è oggetto della conoscenza per mezzo delle *formulae* dotate di uno statuto ontologico superiore lascia il posto ad una celebrazione della *virtus* trasformatrice della volontà. Nella lettera a Lorenzo, Ficino espone chiaramente tale ribaltamento della sua precedente teoria con un sottile passaggio teoretico:

Ratio hec ex eo confirmatur, quod cum anima non sit ipsum bonum, ideoque bonum ipsi extra sui naturam sit querendum, sequitur ut conversio voluntatis, que extra protenditur in obiectum, verius ipso bono fruatur quam notio intellectus que manet intus. Intellectus enim modo quodam imaginario obiectum capit; voluntas essentiali instinctu transferre se nititur in obiectum; appetitus in essentia fundatur, latissimusque et perpetuus est (quecunque enim sunt, semper aliquid appetunt); cognitio per acceptas imagines agit, paucorum est et intermissa. Possessio igitur boni per appetitus naturam magis substantialis est quam per cognitionis intuitum²⁸².

In questo passo, dunque, la facoltà segnata dall'instabilità è l'intelletto a causa della sua contaminazione con le immagini derivate dalla sensazione; queste, infatti, rendono la conoscenza parziale e temporanea a differenza del possesso continuo del proprio oggetto raggiunto dal desiderio della volontà. Non può non sorprendere la diversa caratterizzazione della facoltà intellettuale alla quale viene riconosciuta, nel *Commento al Filebo*, una conoscenza separata dal sensibile e, in un certo senso, autosufficiente in quanto basata esclusivamente sui contenuti in sé latenti, mentre nella lettera essa è, al contrario, dipendente dall'immaginazione.

Alla luce della teoria volontaristica appena ricostruita si possono leggere con maggiore consapevolezza anche i seguenti riferimenti al tema sparsi all'interno

voluntas; finis autem motus universalis extrinsecus est, qui denique tanquam forma quedam anime sese iungit» (vedi *infra*, Appendice, 12). È curioso che il Figliucci traduca al contrario, rendendo completamente inintelligibile il passo: «Perché l'intelletto conciosia che egli non tanto per natura sua intende le cose quanto per natura loro, pare che non per sua propria natura a se le tiri» (MARSILIO FICINO, *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino, tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci senese*, cit., p. 213 [I, 95v]).

²⁸² MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 206 (vedi *infra*, Appendice, 12).

dell'*Epistolario*. Il primo è tratto da una lettera a Lotterio Neroni dal titolo *Qui beati sint, qui beatis proximi, qui remotiores, qui remotissimi*, in cui la subordinazione della conoscenza all'amore è espressa con una suggestiva metafora: come l'oro, il quale risplende soltanto se avvolto dalle fiamme, allo stesso modo l'anima può riconoscere lo splendore della verità soltanto dopo essere stata bruciata dall'ardore del desiderio di Dio. Pertanto, si può ammirare la luce del vero se l'anima è riscaldata dall'amore e non viceversa:

Emamus ergo nobis, emamus omni studio aurum illud ignitum, quod aquila coelestis ostendit, id est, puram veritatis lucem, ipso bonitatis amore ferventem. Sed non facile splendore ardorem, imo potius ardore splendorem prorsus ememus. Siquidem ipsum aurum non quando radiis ignis eminus percutitur ardet, sed quando ignis calore cominus occupatur, effulget. Neque quoniam igne fulget proprie, sed quoniam igne fervet, penitus fit ignitum. Sic solum, sic et ipsi si boni, id est, Dei solius in primis amore flagrabimus, subito eiusdem splendore lucebimus, erimusque divini²⁸³.

L'amore per Dio non solo diventa la *conditio sine qua non* della conoscenza ma riceve il premio dell'ὁμοίωσις θεῷ. Una così forte considerazione della volontà conduce Ficino a rivedere persino l'immagine delle due ali per il *reditus ad patriam* nell'epistola *Qui humanum amorem in divinum transfert, ex homine transfertur in Deum*: a differenza dell'opuscolo *De divino furore* e del proemio al *De christiana religione*, qui è il desiderio della divina bellezza piuttosto che la scienza a far riacquistare le ali²⁸⁴.

La volontà è, poi, la porta attraverso la quale tornare a Dio, come si legge nella già citata epistola *Charitas potius quam scientia transfert in Deum*:

Ego sum porta per quam quisquis non intrat fur est et latro. Voluntas mea porta est per quam egressi estis omnes, voluntas vestra porta est per quam in me regrediemini omnes²⁸⁵.

²⁸³ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 822.

²⁸⁴ Cfr. *ibid.*, p. 862: «Idcirco Plato noster existimat hoc ipso divinae pulchritudinis desiderio potius quam vel scientiae studio vel alia quavis virtute mentem receptis alis in patriam revolare».

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 863.

In quanto creati da un atto volontario, gli uomini possono tornare a Dio realizzando in se stessi quell'atto, seppur limitato dal loro essere creaturale. Ficino si riferisce, evidentemente, a quell'amore divino profondamente diverso dall'amore umano che è costantemente inficiato da paure ed ansie; esso, invece, in quanto illuminato dai raggi celesti e infiammato dal fuoco delle virtù, ci riporta a Dio²⁸⁶.

Il filosofo esprime con efficacia il suo pensiero nell'*Oratio de charitate* nella quale il termine che sta ad indicare questo amore è, finalmente: *charitas*. Laddove nell'amore delle cose terrene l'*appetitus* e la *laetitia* sono separate, in Dio coincidono; l'uomo, peraltro, ha la possibilità di provare questo stato di superiore *coincidentia* tra *voluntas* e *voluptas* se si rivolge al sommo Bene:

[...] voluntas autem in Deo proculdubio nihil aliud est quam charitas atque Deus. Voluntas, inquam, penes Deum non appetitio prorsus ulla, sed gaudium, gaudium propria bonitate perpetuo gaudens. Cum enim duo quedam potissimum in voluntate considerare possimus, appetitum atque letitiam, neque possit in primo bono ullus esse stimulus appetendi, nimirum voluntas illic et charitas nihil a gaudio discrepat. Nam quemadmodum lux et calor, que duo quedam sunt in igne, unum denique sunt in Sole, sic appetitus atque letitia duo quidem in nobis sunt extra patriam circa finitum bonum, sed penes bonum infinitum voluntas omnis est ipsa voluptas²⁸⁷.

Per mezzo dell'amore di Dio, l'uomo può provare già in vita la perfetta letizia generata dalla sovrapposizione tra *ardor*, *charitas* e *gaudium* e, in tal modo, assimilarsi al divino: nella carità l'uomo ama il Creatore e in Lui anche le creature²⁸⁸. La considerazione della

²⁸⁶ Questo tema viene affrontato diffusamente nell'epistola a Girolamo Amazzi *Amore humano nihil infirmius, divino nihil firmissus*, raccolta nel V libro: «Humanus ergo, res est solliciti plena timoris amor. Divina vero charitas virtutum flammis accensa radiisque coelestibus, cuncta sublimia repetit culmina coeli. Ubi nulla sollicitat unquam terrenorum formido malorum» (MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 795).

²⁸⁷ Cito nell'edizione provvisoria stabilita da S. GENTILE, *Nello 'scriptorium' ficiniano: Luca Fabiani, Ficino Ficini e un inedito*, cit., Appendice II, [pp. 179-182], p. 180; cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 881 (*Oratio Marsilii Ficini de charitate habita in collegio canonicorum Florentinorum et ad populum*).

²⁸⁸ Cfr. *ibid.*: «Quamobrem qui manet in charitate in Deo manet permanetque semper in gaudio: tum quia Deus ipse charitas est, tum etiam quia dum charitatis flammis animus ardentem affectum Deum quidem excelsum in seipso, homines autem amat in Deo, interim ipso Deo, qui charitas est, afficitur

lettura pubblica dell'*Oratio*, avvalorata anche dalla sua versione volgare, si inserisce in un particolare ripensamento della teologia paolina della *charitas*. Come ha recentemente notato Daniele Conti, l'intento ficiniano è rivolto non solo alla sua diffusione presso il collegio dei canonici ma anche ad un più ampio uditorio: il sermone *De passione Domini*, infatti, presenta la medesima volontà di conciliare la teoria dell'amore del *Commentarium in Convivium* con la *charitas* cristiana e di diffondere le sue teorie anche presso la comunità dei laici perseguita da Ficino già a partire dai volgarizzamenti delle sue opere²⁸⁹.

La lettura di alcuni passi tratti dal sermone appaiono significativi poiché ci aiutano già da questo momento a fare luce su alcune oscillazioni terminologiche a cui abbiamo assistito e di cui, tuttavia, ci occuperemo solo al termine di questa sezione dedicata alla presentazione dei testi. Il filosofo, che veste i panni del predicatore, rende partecipe l'uditorio dei risultati della sua ricerca a proposito della *prisca theologia*, affermando:

Hec ipsa charitas est, propter quam ad gloriam Dei tu non solum contendis illi placere, sed etiam ut ceteri placeant, videlicet amplificande divine glorie gratia. Nam et ipse Deus charitate sui, id est amplificande sive communicande sue bonitatis amore, ut Dionysius ait, omnia procreavit. Amor autem in voluntate consistit; ideo Mercurius atque Plato una cum nostris theologis voluntatem divinam ex amore bonitatis sue cuncta procreavisse confirmant²⁹⁰.

La carità è la virtù che ci unisce a Dio ma è anche l'altro nome dell'amore divino dal quale tutto è stato generato. L'amore, inoltre, coincide con la volontà, teoria sulla quale convergono sia i due *prisca theologi* Ermete Trismegisto e Platone sia i *nostris theologi*: i termini *charitas* e *amor* vengono, dunque, usati dapprima come sinonimi e poi legati

mirabiliter deusque efficitur. Nempe quemadmodum materia quelibet non idcirco fieri solet ignis, quod ab igne lumen accipiat sed calorem, sic et animus quandoque divinus evadit, non tam quia Deus intelligentie nostre quasi subrutilet, quam quoniam nostra voluntas amoris divini flagrantia ferveat».

²⁸⁹ Cfr. D. CONTI, *Marsilio Ficino filosofo predicatore*, cit., pp. LXXXIII-XCVI.

²⁹⁰ *Marsilii Ficini Florentini Predicationes*, cit., p. 56.

insieme nel concetto di volontà²⁹¹. Il sincretismo ficiniano determina un'inedita sovrapposizione di due concettualizzazioni dell'amore appartenenti a tradizioni speculative distanti tra loro, quella dei Padri, da una parte, e quella del rinnovato platonismo, dall'altra²⁹². La *charitas* intesa come *summa virtus* e, in quanto tale, centro unificatore delle virtù teologali si confonde con l'*amor* in qualità di *vinculum mundi*²⁹³; anzi, si potrebbe affermare che quella conciliazione tra l'*eros* platonico e l'idea cristiana della *charitas*, considerata da Cesare Vasoli la più riuscita operazione culturale del *De amore*²⁹⁴, trovi ulteriore conferma nella predica. Essa, scevra da qualsiasi complessa distinzione teologica, celebra l'eccellenza della *charitas* notando la sua immagine, per così dire, "riverberata" per analogia in diversi piani dell'essere: nell'ordine angelico i Serafini sono i più vicini a Dio poiché ardono d'amore, tra le sfere celesti l'empireo è il primo in quanto «symbolum charitatis», il Sole è il signore dei pianeti grazie al suo calore che, come nel fuoco nella realtà elementale, è «charitatis inditium»²⁹⁵. Di conseguenza, non può che essere ribadita anche la sua superiorità sull'intelletto nel raggiungimento del fine ultimo dell'anima umana, la *deificatio*:

²⁹¹ Cfr. A. EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/2–1498*, cit., pp. 167-168; J. LAUSTER, *Die Erlösungslehre Marsilio Ficinos: theologiegeschichtliche Aspekte des Renaissanceplatonismus*, cit., pp. 156-159.

²⁹² Cfr. S. GENTILE, *Umanesimo fiorentino e riscoperta dei Padri*, in *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, Biblioteca Medicea Laurenziana, 5 febbraio - 9 agosto 1997, a c. di S. GENTILE, Milano 1997, pp. 45-62.

²⁹³ Cfr. *Marsilii Ficini Florentini Predicationes*, cit., p. 56: «Universum igitur, quod tantum et tale et tunc effectum fuerit, proprie ex divina voluntate et charitate sortitur; tantum enim et tale et tunc factum est, quantum et quale et quando Deus voluit; nam, prout ad potentiam et sapientiam pertinet, et alias et aliter fieri potuisset. Cum igitur ex amore divino facta sint omnia, eodem omnia conservantur atque moventur; singula igitur inde ducta amore quodam propagationis sue, qua divinam imitentur eternitatem, prosequuntur et fugiunt; que sine amore nec aliquid agerent nec agendo consequerentur».

²⁹⁴ Cfr. C. VASOLI, *Il De amore e l'itinerario della deificatio*, cit., pp. 77-78.

²⁹⁵ Cfr. *Marsilii Ficini Florentini Predicationes*, cit., p. 57: «Quanti vero Deus faciat charitatem, non solum ex eo patet, quod ille omnia charitate fecit et servat et movet quodve regnum eius in subditos subditorum charitate servatur, verum etiam ex eo quod symbolum, id est inditium et imaginem, charitatis in summis ubique constituit. Inter angelos ordo Seraphinorum primus est, prima Sancti Spiritus et divine charitatis imago; inter celorum speras prima est empyreum, symbolum charitatis; dominus inter planetas Sol calore suo, proprietas charitatis; ignis inter elementa summus charitatis inditium; in calore tandem charitati persimili generatio rerum vitaeque consistit».

Sola tandem charitate Deum consequi possumus. Cum enim ille sit immensus, non possumus illum apprehendere, nisi nobis ille se dederit; non dat ille se ipsum, nisi animo charitate se danti; ideo per viam intelligendi nimium tempore longo proficimus, per viam amandi brevissimo plurimum. Paucissimi quoque ingenio ad Deum anniti possunt, <possunt> charitate omnes accedere; ideo ne quis conqueri possit, statuit Deus charitatem quasi felicitatis viam omnibus aequae communem, que reducit in patriam ibique pro diversis amandi gradibus gradus digerit gaudiorum efficitque ipso amoris condimento, ut eterna fastidio careat. [...] Animus denique non scientia, sed charitate fit Deus, sicut lignum non quia lumen externum ab igne capiat, sed quia calorem, ignis evadit, sic et animus non per externam notitie lucem, sed per amorem in Deum fit Deus et intrinsecus inde lucet ut Deus²⁹⁶.

Ficino delinea un itinerario segnato dalla carità, la quale costituisce sia il principio sia il fine di un eterno circolo amoroso che lega la creatura al Creatore: l'anima, infatti, non può raggiungere Dio se non è da Lui amato ma, a sua volta, deve corrispondere al suo amore per poterlo conoscere²⁹⁷. Anzi, se, da una parte, è concesso a pochi di ritornare a Lui con la speculazione intellettuale, dall'altra invece, tutti gli uomini possono ottenere la felicità per mezzo della *charitas*. Con questo, il filosofo respinge ogni forma di elitarismo in difesa della proposta rivolta ad ogni uomo di portare all'atto quella natura potenzialmente divina che costituisce la sua essenza. Si tratta, evidentemente, di un'esortazione molto più che retorica, poiché affonda le proprie radici nella teologia del *De christiana religione*, in cui l'assenza di qualsiasi riferimento alla dogmatica e alla ritualità viene colmata da un intimo rapporto spirituale dell'anima del singolo con Dio²⁹⁸: una teologia sorta dalla crisi religiosa del tardo Quattrocento e che, come

²⁹⁶ *Ibid.*, pp. 58-59.

²⁹⁷ Si potrebbe paragonare, per contrasto, questo circolo al *circulus* intellettuale presentato nel *De raptu Pauli*, del quale Cesare Vasoli offre una lucidissima analisi: «[...] la luce di Dio, in quanto è in Lui in modo assoluto, supera di troppo l'intelligenza. Diventa, però, intelligibile in quanto si manifesta nelle "rationes rerum"; è intellettuale in quanto è infusa nell'intelletto; ed è intelligente in quanto si riflette verso Dio. Si costituisce così un "circulus quidam [...] mirifice lucens ab ipsa divina veritate in intellectum, ab intellectu rursus in ipsam": un "circulus" di cui Dio è, dunque, il principio e la fine, e l'intelletto il «medio». Ma se il principio e la sua fine sono l'eternità, sarà eterno anche il "medio" che partecipa dei due estremi» (C. VASOLI, *Considerazioni sul «De raptu Pauli»*, cit., p. 258).

²⁹⁸ Cfr. C. VASOLI, *Ficino e il De christiana religione*, cit., p. 70.

dimostra la sua larghissima diffusione negli ambienti fiorentini (e non solo), avrebbe determinato una vera e propria rivoluzione culturale²⁹⁹.

Ficino, però, sembra esprimere alcune perplessità riguardo alla partecipazione della carità umana alla *charitas Dei*; per meglio dire, in aggiunta alla distinzione già affrontata tra amore umano e amore divino, il filosofo si chiede se sia pienamente corretto identificare quest'ultimo nei termini di quella carità che sperimentiamo in vita. Troviamo importanti spunti a tal proposito in una *Exhortatio ad amicos* raccolta nell'ottavo libro poco dopo l'*Oratio in principio Lectionis: Philosophia Platonica tanquam sacra legenda est in sacris*. In un primo paragrafo (*Exhortatio ad amicos, ut percepturi Deum corporeum omne deponant*), il filosofo espone le sue classiche motivazioni sul rifiuto dei sensi corporei per poter conoscere Dio; inoltre, il bersaglio principale è Epicuro e, in particolare, una teoria della conoscenza legata ai fantasmi dell'immaginazione che tentano invano di afferrare come in un pugno ciò che sfugge alla loro comprensione³⁰⁰. Nella seconda sezione (*Quod ab amore Dei exordiri debemus, ut Deum intelligamus*) Ficino scrive:

²⁹⁹ Sulla diffusione della spiritualità ficiniana tra i suoi discepoli, in particolare Giovanni Nesi, cfr. G. C. GARFAGNINI, *Neoplatonismo e spiritualismo nella Firenze di fine Quattrocento: Giovanni Nesi*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia. Università degli Studi di Firenze», XIII (2007), pp. 59-73; C. S. CELENZA, *Piety and Pythagoras in Renaissance Florence. The Symbolum Nesianum*, Leiden-Boston-Köln 2001; C. VASOLI, *Giovanni Nesi tra Donato Acciaiuoli e Girolamo Savonarola*, in ID., *I miti e gli astri*, Napoli 1977, pp. 51-128; ID., *Savonarola, Ficino e la cultura filosofica fiorentina del tardo Quattrocento*, in ID., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit., pp. 301-319; S. TOUSSAINT, *La voix des prophètes. Un 'indébit' pour Giovanni Nesi et Paolo Orlandini*, in «Bruniana & Campanelliana», X (2004), 1, pp. 105-116. Più in generale, sulla relazione tra religione e filosofia in Ficino, rimando a A. INGEGNO, *Filosofia e religione nel Cinquecento italiano*, Firenze 1977, pp. 11-22 e C. VASOLI, *La maturità del pensiero teologico umanistico in Italia*, in *Storia della Teologia. III. Età della Rinascita*, a c. di G. D'ONOFRIO, Casale Monferrato 1995, [pp. 201-261], pp. 230-239.

³⁰⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 886-887: «Prophani sunt habendi, ut Plato in libro *de scientia* inquit, qui nihil esse putant nihil quod pugno comprehendi potest. Omni solens Epicure, complectere manu pulverem, subterfugit protinus ipse tibi, coge aquam, subterlabitur, coerce aerem, subterfluit, cohibe ignem, subtervolat. O Epicure demens, non potes ignem, non aerem, non aquam, non pulverem constringere pugno, potes ne igitur illum complecti pugno, qui pugno universum ipse complectitur. Corpus vis esse Deum, esto corpus excellentissimum. Igitur ignis esto. Accede igitur ad hunc ignem lumen habet pariter ad ardorem. Comprime (si potes) manu lumen, non lumen iam, sed tenebras reportabis, comprehendere pugnis ardorem, protinus dissolveris. Deus ignis consumens est, non pugnis, id est, imaginatione, non affectu mortalium, hunc potes apprehendere, etiam si moratus fueris,

Deus charitas est, qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo. Verum si charitas est amoris appetitus, stimulus, indigentia, Deus autem nullius indigus, omne bonum, quo pacto ipse Deus est charitas, est in charitate fervor, est lumen, est et gaudium. Est itaque Deus charitas, sed charitatis huius fervor quidem accensus est in anima, lumen vero viget in Deo, gaudium in utroque³⁰¹.

In un primo momento, il Canonico nota tra gli attributi della carità umana una certa *indigentia* che non si può riferire certamente all'amore di Dio; in seguito, invece, dal postulato *Deus est charitas* deriva una certa comunanza tra i due: se, da un lato, il fervore della carità è acceso nell'anima, dall'altro, la sua luce proviene indubbiamente da Dio mentre il *gaudium* che ne deriva li unisce reciprocamente. La più alta forma di carità umana è, allora, un dono divino attraverso il quale l'anima, come uno specchio, può non solo riflettere ma, soprattutto, essere infiammata dal raggio. Anzi, come specifica Marsilio, a differenza dei corpi celesti che vengono investiti dalla luce prima di essere riscaldati, viceversa, l'anima umana, perché avvolta dalla materia, deve essere innanzitutto purgata dal fuoco di Dio affinché ottenga il *lumen* divino³⁰². Viene, dunque, ulteriormente ribadita la subordinazione della conoscenza all'amore.

Nella tarda lettera a Paolo Orlandini, allegata all'edizione fiorentina dei *Commentaria in Platonem* del 1496, Ficino sarebbe tornato nuovamente sul tema³⁰³. In questo scritto, egli distingue due forme differenti di conoscenza riconducibili rispettivamente alle attività dell'intelletto e della volontà:

nullo tamen imaginationis pugno divinae veritatis percipies lumen. Relaberis enim, protinus in tenebras falsitatis».

³⁰¹ *Ibid.*, p. 887.

³⁰² Cfr. *ibid.*: «Qui igitur manet in charitatis ardore, statim in ipsa Dei luce manet, statim divinum gaudium manet in eo. Coeleste profecto corpus perspicuis subinde corporibus, tanquam valde similibus, lumen prius communicat quam calorem, terrenis autem admodum dissimilibus calorem impertit ante quam lucem, haec igitur ardore purgata factaque simillima coelo, lumen protinus inde portat. Animus igitur terreno corpore circumseptus ab amore Dei exordiat ut oportet ut amore purgatus, lumen sortiatur inde divinum et in lumine gaudium».

³⁰³ Cfr. D. F. LACKNER, *The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 15-44, in partic. pp. 37 sgg.

Naturalem quidem mentis incessum una cum Platone tractavimus in Philebo, excessum vero naturali motu superiorem attingimus in epistola atque una cum Platone in Phaedro Symposioque tetigimus [...] ³⁰⁴.

Il filosofo risponde alle riserve mosse dal monaco camaldolese riguardo all'evidente contraddizione tra la tesi intellettualistica espressa nel commento al *Filebo* e il volontarismo di cui si era fatto paladino nell'epistola *De felicitate* scegliendo consapevolmente di percorrere la strada più impervia: egli, infatti, rifiuta di giustificarsi attribuendo la prima a Platone e la seconda a se stesso sostenendo, invece, l'esistenza di due forme diverse di conoscenza ³⁰⁵. La prima, definita *incessus mentis* e completamente naturale, è l'oggetto di discussione della prima opera laddove l'*excessus*, forma soprannaturale di conoscenza, è il tema della lettera a Lorenzo ³⁰⁶. È interessante notare anzitutto che, in questo contesto, entrambe le operazioni siano ricondotte alla *mens*, informazione davvero preziosa e finora inedita a proposito della localizzazione della volontà nell'anima. Questa sarebbe stata evidentemente la soluzione preferita da Ficino al punto tale che nell'aggiunta (assente nella tradizione manoscritta) al capitolo 37 del *Commento al Filebo* egli, rivolgendosi a Michele Mercati, scrive:

Superiores quidem rationes intellectus actum actui voluntatis in beato praeposuerunt. Quibus vero rationibus oppositum probabiliter existimari possit in epistola quadam de felicitate tentavi. Denique, si consideretur non tam voluntas ab intellectu discreta quam quod in ipso intellectu est quasi voluntas et voluptas, erit forte tentatio tutior ³⁰⁷.

³⁰⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., p. 489.

³⁰⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., pp. 487-488: «Postquam heri multa mecum de divinis ut soles subtiliter disputasti, quaesisti denique cum ego in Philebo tamquam ex Platonis sententia intellectum voluntati praefecerim, cur in epistola de felicitate praeferam voluntatem. Equidem respondere possem in Philebo quidem sententiam ferri Platoniam, in epistola vero meam. Sed nolim Marsilianam sententiam a Platonica dissentire. Itaque respondebo summam duplicem esse mentis nostrae processum: alterum quidem naturalem, alterum vero supra naturam, quem proprie nominamus excessum».

³⁰⁶ Cfr. T. ALBERTINI, *Intellect and Will in Marsilio Ficino*, cit., pp. 216-218.

³⁰⁷ MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., p. 381.

Qui è espressa una soluzione soltanto apparentemente conciliatrice, come ha correttamente notato Michael J. B. Allen: sostenendo che la volontà non sia una facoltà separata dall'intelletto ma insita in quest'ultima, Ficino tornerebbe a difendere la sua inferiorità³⁰⁸. Diversamente, invece, accade nell'opera in cui il filosofo sostiene, scrivendo all'Orlandini, di aver trattato dell'ardore della volontà che consente l'*excessus*: il *Commentarium in Dionysium Areopagitam*³⁰⁹.

Possiamo osservare quanto grande fosse la considerazione ficiniana di Dionigi Aeropagita all'interno della tradizione platonica, leggendo alcune righe di una lettera inviata al medico Pierleone da Spoleto il 12 maggio 1491:

De Dionysio Areopagita recte admodum sentire mihi videris: mihi certe nec ulla scientiae forma est gratiosior quam Platonica, neque forma haec usquam magis quam in Dionysio veneranda. Amo equidem Platonem in Iamblichio, admiror in Plotino, in Dionysio veneror, saepe vero suspicor antiquiores Plotino Platonicos Ammonium atque Numenium aut his, forte priores, legisse Dionysii libros antequam nescio qua calamitate Ecclesiae delitescerent. Atque illinc in Plotinum et Iamblichum Dionysii scintillas vere Platonicas fuisse transfusas³¹⁰.

La filosofia di Dionigi è, dunque, non soltanto la più alta e più venerabile forma di platonismo ma anche, sulla scorta di un'originale interpretazione della storia del *Corpus Dyonisiacum*, la fonte a cui avrebbero attinto i Platonici precursori di Plotino prima che andasse temporaneamente perduta³¹¹.

In una precedente lettera a Pierleone, contenuta nel decimo libro della silloge, il filosofo aveva dichiarato esplicitamente di considerare Dionigi il più grande tra i

³⁰⁸ Cfr. *ibid.*, p. 546, nota 187.

³⁰⁹ Cfr. *ibid.*, p. 489: «[...] et qua ratione divinus amor qui in voluntate accenditur intellectum in unitatem summam transferat qua praecipue Deo fruimur in commentariis in Dionysium declaravimus».

³¹⁰ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 925 (*Quomodo aliquis sub aliena persona cogitanti sibimet occurrat*).

³¹¹ La tesi del "furto" perpetrato dai filosofi gentili ai danni dei teologi cristiani si trova espressa anche nel capitolo 22 del *De christiana religione*: «Ego certe reperi praecipua Numenii, Philonis, Plotini, Iamblici, Proculi mysteria, ab Ioanne, Paulo, Yerotheo, Dionysio Areopagita accepta fuisse. Quicquid enim de mente divina angelisque, et caeteris ad Theologiam spectantibus magnificum dixere, manifeste ab illis usurpaverunt» (MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 25, tr. it. *La religione cristiana*, cit., p. 102).

Platonici e, per tale motivo, di aver scelto di commentare i suoi scritti *Platonica ratione* come aveva già fatto per Platone e Plotino³¹². Secondo quanto scrive Michael J. B. Allen nell'introduzione alla sua recente edizione e traduzione del *Commento a Dionigi Areopagita*, il Canonico avrebbe atteso alla versione latina e al commento del *De Mystica Theologia* dopo aver completato gli *Argumenta in Plotinum* e la traduzione del *De mysteriis* di Giamblico, vale a dire tra l'autunno del 1490 e la primavera del 1491³¹³. Successivamente egli avrebbe lavorato al *De divinis nominibus*, che sarebbe stato pubblicato dopo una circolazione manoscritta, insieme al trattato precedente, tra la fine del 1496 e l'inizio del 1497³¹⁴.

La grande influenza della teologia dionisiana nella speculazione ficiniana è rinvenibile – come ha messo in evidenza Marta Cristiani – in vari luoghi delle sue opere³¹⁵. Ciò che ci interessa a questo punto è, in particolare, la chiave di accesso

³¹² Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 920 (*Heroicorum virorum laboriosa quidem vita est, sed gloriosa*): «Dionysii Areopagitae scripta relego, haec aggressus aestate superiore. Cum primum commentariis Plotinum finem imposuissem. Dionysius mihi solus superat declarandus, Platoniorum proculdubio summus. Hunc igitur eodem ordine quo Platonem atque Plotinum et transferre, et summam interpretari conamur, Platonica videlicet ratione. Librum eius de mystica Theologia iam absolvimus. Nomina nunc divina prosequamur».

³¹³ Cfr. M. J. B. ALLEN, *Introduction*, in MARSILIO FICINO, *On Dionysius the Areopagite. Volume I: Mystical Theology and The Divine Names, part I*, ed. and tr. by M. J. B. ALLEN, Cambridge-London 2015, pp. VII-XXXIX, in partic. pp. XIX-XX. Si veda anche l'epistola a Bernardo Dovizi in MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 912-913 (*Petitio auxilii in publicis oneribus*).

³¹⁴ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., I, pp. LXVIII, CXVI.

³¹⁵ Cfr. M. CRISTIANI, *Dionigi dionisiaco: Marsilio Ficino e il Corpus Dionysianum*, in *Il Neoplatonismo nel Rinascimento*, a c. di P. PRINI, Roma 1993, pp. 185-203. Sul medesimo tema si vedano anche R. MARCEL, *Marsile Ficino (1433-1499)*, cit., pp. 642-644; M. J. B. ALLEN, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, cit., pp. 67-74; D. F. LACKNER, *The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition*, cit., pp. 21-22; C. VASOLI, *L'«Un-bien» dans le commentaire de Ficino à la mystica theologia du Pseudo-Denys*, in *Marsile Ficino. Les Platonismes à la Renaissance*, cit., pp. 181-193, tr. it. *L'«Uno-Bene» nel commento del Ficino alla Mystica theologia dello Pseudo-Dionigi*, in ID., *Ficino, Savonarola, Machiavelli. Studi di storia della cultura*, Torino 2006, pp. 133-150; S. TOUSSAINT, *L'influence de Ficino à Paris et le Pseudo-Denys des humanistes: Traversari, Cusain, Lefèvre d'Étaples. Suivi d'un passage inédit de Marsile Ficino*, in «Bruniana & Campanelliana», V (1999), 2, pp. 381-414; T. LEINKAUF, *Marsilio Ficino e lo Pseudo-Dionigi: ricezione e trasformazione*, in *Le Pseudo-Denys à la Renaissance*, éd. par S. TOUSSAINT - C. TROTTMANN, Paris 2014, pp. 127-142; più in generale, D. E. LUSCOMBE, *Denis the Pseudo-Areopagite in*

all'amore divino che Ficino ha trovato nel *Corpus Dionysianum*. Nel capitolo VI del commento alla *Teologia Mistica* si legge che possiamo raggiungere Dio attraverso la nostra *unitas* che è più eminente dell'intelletto³¹⁶. L'amore dell'Uno, come egli spiega subito dopo, richiamando l'anima dalla dispersione della molteplicità, le consente di concentrarsi sulla propria unità e tramite quest'ultima di unirsi con il Principio³¹⁷. Le operazioni intellettuali che sembrerebbero totalmente escluse da questo processo vengono, invece, immediatamente richiamate dal filosofo il quale ne riconosce un ruolo fondamentale:

Quidnam igitur ad hoc disputationes doctrine, meditationes conferunt? Hec sane tanquam collisiones quedam mutue luminum ipsius boni gratia facte, amorem

the Writings of Nicholas of Cusa, Marsilio Ficino and Pico della Mirandola, in *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, Actes du Colloque international de Corfou, 6-8 octobre 1995, organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, éd. par L. G. BENAKIS, Turnhout 1997, pp. 93-107 e P. MOFFITT WATTS, *Pseudo-Dionysius the Areopagite and three Renaissance Platonists: Cusanus, Ficino and Pico on Mind and Cosmos*, in *Supplementum festivum. Studies in Honour of P. O. Kristeller*, ed. by J. HANKINS, Binghamton, New York 1987, pp. 279-298, in partic. pp. 289 sgg.

³¹⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *On Dionysius the Areopagite. Volume I: Mystical Theology and The Divine Names, part I*, cit., p. 14: «Cum igitur nec rationis nec intellectus usu frui Deo possimus, fructuosos tamen naturalis ipsa spes et conatus profectusque polliceatur, per unitatem saltem intellectu prestantiorem quandoque fruemur – quando scilicet, posthabitis ceterarum virium actionibus, anime totius attentionem totam in hanc unitatem tanquam ad centrum a circumferentia collegerimus». Cfr. ID., *Platonic Theology*, cit., III, pp. 248-250 (*Theologia Platonica*, XI, 4): «Mitto quod intellegibile respicit intellectum; bonum vero respicit voluntatem. Itaque non solum hoc ab illo est differens, sed praestantius, quippe cum praestantius sit quod voluntatem rapit, quam quod ab intellectu comprehenditur. Quapropter ens ipsum ab intellectu pro viribus percipi opinantur; bonum vero per voluntatem potius ad seipsum animam trahere atque tractam in se quoque transfundere. Et si quo pacto ab anima iam occupata suo modo tangitur, tangi proprie per unitatem mentis caput, quam ab initio nobis deus, qui est unitas universi princeps, inseruit».

³¹⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *On Dionysius the Areopagite. Volume I: Mystical Theology and The Divine Names, part I*, cit., p. 16: «Efficere vero id potest aliquando solus amor, cuius propria virtus est traductoria pariter et unifica, per quam animum ab inferioribus transferat ad supremum suum, uniatque supremo. Amor videlicet ipsius dumtaxat unius quod est universi principium, qui sane, directus ad unum, animam a multitudine tum aliena, tum sua ad propriam revocat unitatem. Per quam ipsi uni denique copuletur, quando scilicet amorem nunc in multa bona divisum in unum bonum perfecte coniecerit bonum omnium principium atque finem».

tandem ad ipsum in animo prorsus accedunt. Amor confestim traducit et unit; mox divinum in animo sic accenso superne lumen effulget³¹⁸.

La conoscenza infiamma l'amore per il Bene poiché, come si legge altrove, ogni processo conoscitivo è, in verità, causato dal Bene e ha come fine il Bene³¹⁹. Le scintille che si generano dallo sfregamento delle pietre, secondo la metafora platonica citata nel testo, prima di illuminare riscaldano l'anima rendendola pura e in grado di ricevere l'abbagliante luce della conoscenza superiore per poter finalmente contemplare le forme separate³²⁰. Ne deriva, pertanto:

Cum igitur bonum et latius sit quam intelligentia et a pluribus sepiusque optetur, appetituque magis naturali queratur, constat bonum esse superius intellectu³²¹.

Il Bene, allora, non la volontà è superiore all'intelletto: la mente, infatti, tende ad esso sia volendo sia conoscendo³²². Le ragioni di questa argomentazione possono essere rinvenute nel particolare significato attribuito in queste pagine alla nozione di *unitas mentis*. Questa che – come si ricorderà – nel paragrafo precedente stava ad indicare la testa dell'auriga nell'interpretazione del mito del *Fedro* e, pertanto, la facoltà più alta della conoscenza, qui è la sede privilegiata della sperimentazione dell'amore divino³²³.

³¹⁸ Cfr. *ibid.*

³¹⁹ Cfr. *ibid.*, p. 26 (cap. IX): «Eadem ratione bonum intelligentie anteponimus. Quisquis enim ad intelligendum nititur et bonum sibi quiddam optat intelligere, et sperat aliquem ex intellectione profectum; immo nec malum sibi quicquam eligit intelligere, sed latere et oblivisci ne cruciet cognoscentem».

³²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 42 (cap. XV): «Tum vero monstrante disciplina, eodemque interim amore duce, traducendus est ad contemplandas formas a corporibus separabiles atque separatas, id est ad intellectuales animas et angelicos intellectus».

³²¹ *Ibid.*, p. 26.

³²² Cfr. *ibid.*: «Summatim vero neque essentia, neque vita, neque mens se ipsa contenta est, illa enim ad vitam semper annitur, hec ad mentem, mens ad bonum tum intelligendo, tum volendo».

³²³ Cfr. P. PODOLAK, *Unitas apex anime. Il commento ficiniano allo ps. Dionigi Areopagita fra aristotelismo, platonismo e mistica medievale*, in «Accademia», XI (2009), pp. 27-60; ID., «Flores delibare platonicos». *Per la ricezione di Dionigi l'Areopagita in Marsilio Ficino*, in *Von Homer bis Landino. Beiträge zur Antike und Spätantike sowie zu deren Rezeptions und Wirkungsgeschichte. Festgabe für Antonie Wlosok zum 80. Geburtstag*, hrsg. von B. R. SUCHLA, Berlin 2011, pp. 319-354;

Ficino sostiene che essa è superiore all'intelletto al quale, come nell'*Exhortatio ad amicos*, è ascritta esclusivamente una forma di conoscenza immaginativa e, per tale ragione, sostanzialmente legata alla sensibilità³²⁴. L'*unitas mentis* è la facoltà in cui ogni distinzione è assente e, pertanto, anche quella tra il raggiungimento del sommo Bene per via intellettuale o volontaria. Per meglio dire, la non distinzione tra le due facoltà, rimasta ad un primitivo stadio di semplice proposta speculativa nel *Commento al Filebo*, trova nelle argomentazioni svolte intorno a questo concetto nel commento allo Pseudo-Dionigi la sua più compiuta dimostrazione. Tuttavia, mentre nella prima opera vi era, per così dire, una sovrapposizione della volontà sull'intelletto che lasciava ancora spazio – come si notava – ad una possibile subordinazione dell'una sull'altro, nella seconda entrambe le facoltà sono sommate nell'*apex animae*: l'*unitas mentis*³²⁵.

Un'ulteriore prova di quanto appena detto è da ritrovarsi nel luogo deputato già dalla tradizione esegetica medievale al concetto di “estasi”: il capitolo IV del *De divinis nominibus*³²⁶. Nel commentare questa sezione, Ficino torna a distinguere dapprima la conoscenza e l'amore, indicandoli rispettivamente con i termini *cognitio* e *amor*, per poi celebrare la superiorità del secondo in quanto è meglio desiderare ciò che è giudicato buono in virtù del Bene stesso piuttosto che conoscere in base alle forme e alle immagini che abbiamo in noi stessi³²⁷. L'amore, dal momento che causa una sorta di estasi, vale a dire di uscita dell'amante nell'amato, quanto più nobile sarà quest'ultimo tanto più sarà ammirabile; pertanto, ne consegue che è preferibile conoscere le cose

ID., *Le commentaire de Marsile Ficin au ps. Denys l'Aréopagite entre renaissance et philosophie médiévale*, in *Le Pseudo-Denys à la Renaissance*, cit., pp. 143-160.

³²⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *On Dionysius the Areopagite. Volume I: Mystical Theology and The Divine Names, part I*, cit., p. 30 (cap. IX): «Non erit igitur perfecta possessio boni quasi quedam immaginario consecutio, qualis fieri solet cognitione, sed substantialis, et intima per unitatem anime facta intellectu superiorem prestantioremque essentia».

³²⁵ Cfr. A. RABASSINI, *Mente divina, intelligenze angeliche e anima umana. Il concetto di mens in alcuni contesti ficiniani*, cit., pp. 76-77.

³²⁶ Cfr. B. FAES DE MOTTONI, *Excessus mentis, alienatio mentis, estasi, raptus nel Medioevo*, in *Per una storia del concetto di mente*, cit., I, [pp. 167-184], pp. 176-177.

³²⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *On Dionysius the Areopagite. Volume I: Mystical Theology and The Divine Names, part I*, cit., p. 400 (cap. CXX): «Cognitio et amor hoc inter se maxime different, quod rem quidem externam cognoscimus pro ratione forme imaginisque rei quam intus ipsi iam habemus, atque ad hanc in aciem mentis intendimus. Amamus autem quod bonum iam iudicavimus pro natura ipsius boni eaque, qualis in se ipsa est frui prorsus appetimus».

inferiori, mentre, viceversa, è meglio amare le cose superiori³²⁸. Ma se Dio è l'essere perfetto, non vi è nulla di superiore all'amore per Lui.

Questo brano, dunque, appare in netta continuità sia con l'epistola *De felicitate* sia con la lettera a Paolo Orlandini: l'*excessus* di cui si parla è quello generato dalla volontà del Bene ed è – per richiamare le giuste osservazioni di Tamara Albertini – complementare all'*incessus* operato dall'intelletto e non contrapposto ad esso, come la lettura di alcuni passi del commento allo Pseudo-Dionigi potrebbero erroneamente suggerire³²⁹. Se proprio vogliamo con Kristeller fare del volontarismo l'autentica e definitiva posizione ficiniana, la superiorità della volontà sull'intelletto non comporta tanto una svalutazione del secondo quanto, invece, un semplice riconoscimento del limite intrinseco all'operazione gnoseologica in relazione allo *status* ontologico di ciò che viene conosciuto. Ciò che sorprende, infatti, è una certa invarianza degli attributi e delle operazioni delle due facoltà pur nella formulazione di giudizi contrari: per meglio dire, la volontà e l'intelletto sembrano comportarsi sostanzialmente alla stessa maniera dal *Commento al Filebo* al *Commentarium in Dionysium Areopagitam*, anche se il significato conferito alla loro validità muta profondamente³³⁰.

Una condizione molto simile si ritrova anche nell'epistola a John Colet, edita da Sears Jayne e risalente verosimilmente al 1499, in cui si è voluto vedere un dirompente ritorno di Ficino all'intellettualismo giovanile³³¹. È a dir poco evidente che le seguenti affermazioni difficilmente potrebbero essere ascrivibili ad un volontarista:

³²⁸ Cfr. *ibid.*: «Quamobrem amor dicitur in amante exstasim facere, id est excessum quendam quo quasi extra se traducitur in amatum. Cum igitur cognoscendo quidem quasi rem cognitam ad nos trahamus, amando vero vicissim trahamur videlicet nos ad ipsam, nimirum inferiora quidem satius est cognoscere quam amare, superiora vero prestat amare quam nosse». Si veda anche *Theologia Platonica*, XIV, 10: «Praeterea cognoscendo deum eius amplitudinem contrahimus ad mentis nostrae conceptum, amando vero mentem amplificamus ad latitudinem divinae bonitatis immensam. Illic in nos deum deiicimus, hic attollimus nos in deum» (MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, pp. 318-320).

³²⁹ Cfr. T. ALBERTINI, *Marsilio Ficino. Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der Einfachheit*, Munich 1997, pp. 231-150, in partic. p. 243.

³³⁰ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 291-295.

³³¹ Cfr. S. JAYNE, *John Colet and Marsilio Ficino*, Oxford 1963, pp. 56-78, in partic. pp. 67-68; ma si veda anche MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., pp. 43-44. Su John Colet, rimando al recente volume *John Colet on the Ecclesiastical Hierarchy of Dionysius. A New Edition and Translation with Introduction and Notes*, ed. by D. T. LOCHMAN - D. J. NODES, Leiden 2013.

Hoc inter intelligentiam et amorem interesse puto: quod Intelligentia prior est, amor posterior. Intelligentia parit amorem: amor funditur in Intelligentia. Intelligentia magis intus stat. Amor magis foris extat. Intelligentia denique simplicior, serenior, et verior est. Amor quodammodo compositior, crassior et concretior est³³².

Eppure, l'idea che l'*intelligentia* preceda le operazioni dell'amore non ricorda il passo del *Commento a Dionigi Areopagita* in cui si dice che le *disputationes* e le *meditationes* "infiammano" l'anima? E, d'altra parte, l'interiorità dell'intelletto e l'esteriorità dell'*amor* non sono riconducibili all'*incessus* e all'*excessus* dell'epistola a Paolo Orlandini? È certamente indubbio che gli attributi seguenti conducano ad un'esposizione dei meriti del primo e, viceversa, delle mancanze del secondo ma Ficino non si accontenta, nemmeno in questo caso, di una facile teoria risoltrice. Poche righe dopo, infatti, attraverso una breve argomentazione, egli presenta le due facoltà in maniera curiosa:

Volo, mi Joannes, hoc mysterius [i.e. mysterium] intelligas voluntatem scilicet crassum esse intellectum. Intellectum autem serenam et liquidam voluntatem. Itaque voluntas cognoscit et intellectus vult. Immo in hiis quicquid est intellectus est³³³.

La relazione è qui presentata come un mistero: la volontà è un intelletto grossolano, l'intelletto è una volontà pura e limpida. Inoltre, vengono persino attribuite le operazioni della prima al secondo e viceversa; ciò è possibile soltanto se esse appartengono alla stessa sostanza che è evidentemente l'intelletto: infatti, qualsiasi cosa sia in essi viene conosciuta. Tale conclusione risulta coerente con l'aggiunta al capitolo 37 del *Commento al Filebo* dove si dichiara che le due facoltà non devono essere considerate discrete ma, per l'appunto, entrambe appartenenti alla sostanza intellettuale. Se questa interpretazione è corretta ne consegue una necessaria modifica alla considerazione della contrapposizione tra la *voluntas/amor* e l'*intellectus* proposta da Sears Jayne: non basterebbe infatti l'identificazione della volontà con l'amore

³³² S. JAYNE, *John Colet and Marsilio Ficino*, cit., p. 82.

³³³ *Ibid.*, p. 83.

distinta dalla capacità intellettuale poiché, come si è visto, entrambe vengono a confluire in quest'ultima. Inoltre, questo non fa di Ficino un intellettualista dal momento che viene a cadere irrimediabilmente la rigida separazione tra le due facoltà dell'anima: se non sussiste più tale divisione, sarà scorretto continuare ad interpretare nei termini del contrasto o della superiorità dell'una sull'altra.

L'intera trattazione di questa problematica ci ha posto dinanzi ad un uso indiscriminato della terminologia: la volontà è spesso identificata con l'amore, quest'ultimo è a volte indicato con il termine *charitas* mentre più frequentemente è reso con *amor*, inoltre, la capacità conoscitiva superiore è l'*intellectus* anche se il lemma *mens* è frequente. Amos Edelheit ci ha recentemente messo in guardia proprio contro le ingannevoli interpretazioni derivanti da questo tratto caratteristico della speculazione ficiniana che hanno interessato i suoi più grandi critici. Lo studioso sostiene, infatti, che la *voluntas* di cui parla Ficino non è quella dei teologi e filosofi scolastici e lo dimostra attraverso uno studio comparato degli scritti ficiniani, in particolar modo dell'epistola *De felicitate*, e dell'opuscolo del frate domenicano Vincenzo Bandello da Castelnuovo il quale risponde proprio alla lettera di Ficino a Lorenzo de' Medici³³⁴. Egli, dopo aver evidenziato il linguaggio retorico e poetico del filosofo fiorentino, sostiene anzitutto l'assenza della nozione di *libertas* che viene in un certo senso sostituita dal concetto neoplatonico di *amor*, che impedisce qualsiasi tentativo di riconduzione della discussione ficiniana in seno al dibattito medievale «*utrum intellectus sit nobilior quam voluntas*»; di conseguenza, il suo presunto volontarismo non potrebbe essere ascritto alla scuola scotista così come, viceversa, il suo possibile intellettualismo, seppur sostenuto dall'influsso tomista, non potrebbe essere assimilato a quello della tradizione domenicana³³⁵. Se Kristeller notava una differenza tra la condizione umana *in via* e *in patria*, Edelheit al contrario dichiara che vi sia una sostanziale continuità tra le due nell'opera ficiniana che costituisce il cuore della svolta inaugurata da quest'ultima; da ciò consegue l'evidente distanza dal pensiero scolastico. Per meglio dire, il dibattito del 1475 tra Ficino e Bandello rappresenta l'esempio più eclatante dell'impossibilità di comunicazione tra la tradizione e la "nuova" filosofia a causa della profonda differenza

³³⁴ Cfr. A. EDELHEIT, *Scholastic Florence. Moral Psychology in the Quattrocento*, cit., pp. 147-196.

³³⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 172 sgg.

di categorie speculative utilizzate³³⁶. Questo non vuol dire che non si sia generata – come pure si è visto – una feconda relazione tra l’eredità di pensiero e le nuove fonti conosciute e commentate dal filosofo di Careggi ma significa che esse hanno acquisito una nuova forma che rende impossibile o, quantomeno molto difficile, riconoscerle nella loro autenticità. La disputa tra l’intelletto e la volontà rappresenta probabilmente con molta efficacia un caso emblematico di tale situazione.

Le oscurità e le incongruenze che emergono dallo studio delle opere ficiniane che, se vengono viste sotto la lente della disputa tradizionale restano insolubili, vengono, invece, risolte se studiate da un altro punto di vista ermeneutico: anche al cuore del *mysterium* proposto da Ficino nell’ultima sua lettera, vi è infatti quella prospettiva concordistica della *pia philosophia* che ha accompagnato tutta l’esperienza speculativa del filosofo fiorentino³³⁷. Il punto d’arrivo della riflessione sulla volontà e l’intelletto è l’ultimo risultato di un cammino di pensiero che ha messo al centro contemporaneamente l’anima umana e Dio, recuperando la più alta lezione agostiniana e consegnando al Rinascimento la nuova immagine dell’uomo: egli è presentato costantemente in equilibrio tra la *miseria* e la *dignitas* derivanti dalla sua indefinita condizione. Data la natura instabile, sostanzialmente inquieta dell’essere umano, anche le facoltà dell’anima diventano per così dire “fluide”, fondendosi nell’unitaria sostanza del principio psichico. Peraltro, ancora una volta a causa della sua condizione, egli sperimenta *in via* quella contraddizione tra i pericoli del desiderio per le cose transeunti e il *gaudium* derivante dal suo rivolgersi a Dio; alla stessa maniera, mentre l’intelletto è elevato al rango di “restauratore” dell’esistente in quanto sublima gli enti materiali collocandoli al superiore livello ontologico dell’universale e del necessario, esso è al contrario condannato allo scacco ogniqualvolta tenta di “abbassare” la realtà divina al suo livello.

Il centro della filosofia ficiniana resta, tuttavia, la ricerca del Bene che non può essere, sulla base delle conclusioni a cui siamo pervenuti, appannaggio esclusivo dell’agire morale ma – come si vedrà – si configura come un impervio itinerario conoscitivo. La *vita activa* e la *vita contemplativa* saranno confermate come le due ali

³³⁶ Cfr. J. HANKINS, *Ficino as a Critic of Scholasticism*, in «Vivens homo. Rivista teologica fiorentina», 5 (1994), 2, pp. 325-334.

³³⁷ Cfr. F. PURNELL JR., *The Theme of Philosophic Concord and the Sources of Ficino’s Platonism*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, cit., II, pp. 397-415.

per il ritorno *in patriam* ma riusciranno ad essere tali solo se assimilate ai due volti luminosi del Giano bifronte, l'anima, costantemente – come Prometeo – lacerata dallo *stimulum inquisitionis*.

CAPITOLO III

Exhortatio ad amicos: la conoscenza come realizzazione dell'uomo

1. *Le facoltà 'intermedie' della conoscenza: phantasia e imaginatio*

Nello studio dedicato all'immaginazione da Ficino a Bruno, Nicoletta Tirinnanzi notava con acume l'intrinseca ambiguità della speculazione ficiniana sulla *phantasia* che è, al contempo, «l'ombra interiore, il sostrato stabile su cui trovano consistenza i simulacri delle cose esterne e il principio che vela e rende conoscibili in forme corporee le intuizioni delle facoltà superiori»¹. Sospesa tra la materia e l'astrazione pura, essa è la «potenza umbratile» per eccellenza: grazie ai *phantasmata*, l'anima può conoscere, da un lato, le cose sensibili e, dall'altro, osservare come in uno specchio la luce superiore degli intelligibili. Tuttavia – come si legge nella *Theologia Platonica* e, in modo speciale, nel *Commento al Sofista* – essa è anche il “sofista interiore” poiché sottopone la ragione alle false apparenze dei suoi *simulacra* e, peraltro, può essere influenzata dall'azione illusoria dei demoni; non solo, il suo apporto decisivo nella fenomenologia dell'innamoramento esplicitata nel *De amore* la lega sia alla teoria medica dell'influsso delle potenze interiori sul corpo sia, di conseguenza, tanto alla creazione artistica quanto alla possibilità dell'azione magica.

La molteplicità degli spunti teoretici derivanti da tale nozione ficiniana ha generato, negli ultimi decenni, un notevole incremento di interesse nei confronti dei diversi volti delle “facoltà intermedie” della conoscenza. A tal proposito, si rende necessario un preliminare chiarimento sulla scelta del titolo della presente sezione del lavoro: ho ritenuto opportuno, per ragioni di maggiore chiarezza che appariranno nel corso dell'argomentazione, distinguere sin da subito le due potenze e non, viceversa, confonderle nel medesimo concetto. Come ha ampiamente dimostrato Teodoro Katinis, infatti, seppur siano frequenti i luoghi dell'opera in cui Ficino sovrappone le due nozioni (per cui si è parlato di *imaginatio-phantasia* o *phantasia-imaginatio*), ben più forti specularmente sono le sue chiare definizioni delle distinte operazioni delle due

¹ N. TIRINNANZI, *Umbra naturae. L'immaginazione da Ficino a Bruno*, cit., p. 125.

*potentiae*². Per tale ragione, Guido Giglioni ha recentemente offerto un'interessante proposta ermeneutica: le riserve del Kristeller sull'uso poco chiaro e talvolta confuso della terminologia da parte del filosofo fiorentino devono lasciare spazio ad una ben definita distinzione tra l'attività superiore della fantasia che possiede una parziale percezione della sostanza e l'immaginazione che è totalmente pre-razionale, nonostante l'uso talvolta indiscriminato del termine *imaginatio* per entrambe³. Pertanto, lo studioso propone di utilizzare due diversi aggettivi (*imaginative* e *imaginary*) per indicare rispettivamente la sfera semantica relativa alle caratteristiche dell'immaginazione che consentono alla ragione umana di intravedere la realtà intelligibile e quella riguardante, invece, le proprietà dell'immaginazione relative alla natura delle apparenze⁴. Tuttavia, come viene evidenziato, il confine tra queste due dimensioni è molto labile soprattutto quando l'intervento demonico è considerato dal filosofo parte integrante della teoria esplicativa. Peraltro, nella trattazione di questo tema, Ficino si dimostra pienamente in grado di operare distinzioni filosofiche, sia terminologiche sia contenutistiche, ereditando, per così dire, lo spirito dialettico delle dispute scolastiche generate dalla difficile *translatio* della fonte aristotelica⁵.

² Cfr. T. KATINIS, *Il ruolo della imaginatio-phantasia in alcuni contesti ficiniani*, in *Marsile Ficino ou les mystères platoniciens*, cit., pp. 217-223; ID., *Affectus phantasiae e destino dell'anima in Marsilio Ficino*, in «Quaderni di estetica e critica», 3 (1998), pp. 71-90.

³ Cfr. G. GIGLIONI, *Coping with Inner and Outer Demons: Marsilio Ficino's Theory of the Imagination*, in *Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in the Early Modern Period*, ed. by Y. HASKELL, Turnhout 2011, pp. 19-51.

⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 22-24.

⁵ Non è possibile, in questa sede, discutere dettagliatamente delle sottili distinzioni scolastiche derivanti dalla problematica traduzione del testo aristotelico a partire dalla cosiddetta "rinascita del XII secolo", su cui si vedano G. SPINOSA, *Phantasia e Imaginatio nell'Aristotele latino*, in *Phantasia-Imaginatio*, cit., pp. 117-133; J. HAMESSE, *Imaginatio et phantasia chez les auteurs philosophiques du 12^e et du 13^e siècle*, in *ibid.*, pp. 153-184. Pertanto, rimando a G. FIORAVANTI, *Phantasia: tra Aristotele e i Peripatetici*, in *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.), Milano, 25-27 settembre 2008, a c. di M. BETTETINI - F. PAPARELLA, Louvain-la-Neuve 2009, pp. 163-177. Sull'eredità umanistica di tali questioni, cfr. infine J. O'BRIEN, *Reasoning with the Senses: the Humanist Imagination*, in «South Central Review: Reason, Reasoning, and Literature in the Renaissance», X (1993), 2, pp. 3-19.

Sulla scorta di tale considerazioni, nonché sull'ampia eredità ermeneutica lasciata dai saggi di Michael J. B. Allen, gli ultimi studi condotti da Anna Corrias si sono mossi proprio nella direzione di approfondire tale aspetto della teoria dell'immaginazione ficiniana notando gli apporti innovativi rispetto alla fonte plotiniana⁶. È proprio nel *Commento a Plotino*, infatti, che si trova la descrizione di quell'"immaginazione demonica" che viene a rivestire la funzione di "nume tutelare" dell'anima, il quale era stato identificato dal filosofo di Licopoli con l'intelletto. Il brano seguente descrive l'attività necessaria alla conoscenza svolta dall'immaginazione:

Profecto sicut oculus facie continetur, sic ratio mente, atque sicut oculus nec videt faciem, neque motum eius advertit, nisi quando in speculum certo modo nobis oppositum lineares faciei radii diriguntur, atque inde per similes angulos reflectuntur ad oculum, et speculum ita ostendat imaginem, si quam modo habet imaginem: simili quodam pacto ratio velut oculus neque videt mentem, neque agere illam animadvertit, quamvis semper agat, nisi actus eius agat nonnihil in imaginationem aliunde diversam, illud vero conversam. Quo quidem actu ab imaginatione in rationem resultet superioris actionis imago⁷.

L'immaginazione è, dunque, lo specchio attraverso il quale l'anima può osservare la luce riflessa proveniente dagli intelligibili colti con la mente; essa consente, per così dire, la comunicazione tra piani di realtà differenti⁸. Tuttavia, proprio a causa di ciò, la

⁶ Cfr. A. CORRIAS, *Imagination and Memory in Marsilio Ficino's Theory of the Vehicles of the Soul*, cit., pp. 81-114; EAD., *From Daemonic Reason to Daemonic Imagination: Plotinus and Marsilio Ficino on the Soul's Tutelary Spirit*, in «British Journal for the History of Philosophy», 21 (2013), 3, pp. 443-462.

⁷ MARSILIO FICINO, *In Plotinum, in librum de felicitate Commentarium*, in ID., *Opera omnia*, cit., p. 1569. Sul tema, si vedano E. GARIN, *Plotino nel Rinascimento*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente*, Atti del Convegno Internazionale di Roma, 5-9 ottobre 1970, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 537-552; B. LOTTI, *Mente, riflessione e consapevolezza di sé in Marsilio Ficino*, cit., pp. 145-150; A. CORRIAS, *From Daemonic Reason to Daemonic Imagination: Plotinus and Marsilio Ficino on the Soul's Tutelary Spirit*, cit., pp. 452-453.

⁸ Ficino torna sull'analogia tra l'immaginazione e lo *speculum* necessario all'autoriflessione dell'intelletto anche in *Theologia Platonica*, XI, 2: «Ubi species illa sive ratio, quam intellegimus absolutam atque perpetuam, nihil est forte aliud quam radius intellectus reflexus in semetipsum. Qui tunc facile seipsum animadvertit quando in simulacra sese dirigit, sicut vultus se non videt nisi intueatur in

facoltà immaginativa è esposta alle influenze degli esseri superiori così come all'influsso celeste: nella natura dello specchio, strumento magico per eccellenza, vi è sia la capacità di riflettere sia quella di deformare e illudere⁹.

La tradizione neoplatonica, inoltre, aveva identificato l'immaginazione con il *vehiculum* celeste, nozione che accomunava le diverse accezioni di ὄχημα e πνεῦμα, e stava ad indicare – come è noto – quel rivestimento necessario acquisito dall'anima nella sua discesa attraverso le sfere planetarie¹⁰. Grazie a questo strumento, l'anima ha la capacità di «ricevere la vita dal cielo»: si comprende così la grande importanza rivestita dall'immaginazione nel *De vita coelitus comparanda*¹¹.

Prima di guardare da vicino lo sviluppo di tali tematiche nell'*Epistolario*, è utile presentare alcuni passi che, per la loro chiarezza, possono rappresentare una valida premessa poiché ci aiuteranno a superare alcune difficoltà insite nell'analisi delle lettere. Tornando a quanto già anticipato a proposito della scelta di distinguere la fantasia dall'immaginazione, non si può non ricordare che nell'ottica della “semplificazione” dei sensi interni le due facoltà venivano spesso identificate sotto la formula «phantasia sive imaginatio»¹². Nella *Theologia Platonica* troviamo un brano

speculum, unde etiam varius repercutitur pro speculorum ipsorum varietate, quemadmodum et mentis radius a simulacris pro diversitate simulacrorum divers<i>us reverberatur in mentem» (MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., III, p. 210).

⁹ Sulla fortuna rinascimentale dell'immagine dello specchio debitrice di una lunga tradizione, rimando a V. SORGE, *Tra contingenza e necessità. L'ordine delle cause in Pietro Pomponazzi*, cit., pp. 162-166 e alla bibliografia ivi indicata.

¹⁰ Su questo tema, si veda l'ampio studio di M. DI PASQUALE BARBANTI, *Ochema-Pneuma e Phantasia nel Neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania 1998, ma anche il classico saggio di E. R. DODDS, *The Astral Body in Neoplatonism*, in PROCLUS, *The Elements of Theology*, cit., pp. 313-321. Più in generale, resta fondamentale G. VERBEKE, *L'Évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à S. Augustin*, Paris 1945. Cfr. anche I. P. COULIANO, *I viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi*, Milano 1991, pp. 178-199; T. GRIFFERO, *Il corpo spirituale. Ontologie “sottili” da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*, Milano 2007, pp. 184-213; S. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, cit., pp. 9-26.

¹¹ Cfr. G. GIGLIONI, *Heavenly Negotiations in Ficino's De vita coelitus comparanda and their place in Campanella's Metaphysica*, in «Bruniana & Campanelliana», XIX (2013), 1, pp. 33-46.

¹² Sul tema della «semplificazione dei sensi interni», rimando a F. PIRO, *Il retore interno. Immaginazione e passioni all'alba dell'età moderna*, Napoli 1999, pp. 123-165; ID., *Tra intelligenza animale e passioni umane: discussioni sull'immaginazione e la “virtù estimativa” nel XVI secolo*, in

apparentemente coerente con tale istanza di pensiero, la cui fondamentale importanza per intendere l'intera teoria della conoscenza ficiniana si renderà evidente nel corso della presente sezione del lavoro:

Denique cum rem eandem aliae vires animae aliter iudicent (aliter enim imaginatio sive phantasia, aliter ratio iudicat), consentaneum est ut iudicium ipsum iudicantis formam naturamque sequatur, non iudicati. Et quia iudicium iudicantis actus existit, probabile est ut quisque iudex operam suam non ex aliena, sed ex propria potestate perficiat¹³.

Dopo aver citato la critica di Boezio alla gnoseologia stoica, Ficino sostiene che le varie potenze dell'anima giudicano diversamente il medesimo oggetto a causa della loro

Imago in phantasia depicta. *Studi sulla teoria dell'immaginazione*, a c. di L. FORMIGARI - G. CASERTANO - I. CUBEDDU, Roma 1999, pp. 167-187; ID., *È sufficiente un solo senso interno? La psicologia dell'immaginazione nella prima età moderna e le sue difficoltà*, in «Lo sguardo. Rivista di filosofia», 10 (2012), 3, pp. 183-197. Cfr. anche M. MUCCILLO, *La concezione dell'immaginazione nel Rinascimento tra platonismo e aristotelismo (Marsilio Ficino e Giovan Francesco Pico della Mirandola)*, in *La mente, il corpo e i loro enigmi. Saggi di filosofia*, a c. di G. COCCOLI - A. LUDOVICO - C. MARRONE - F. STELLA, Roma 2007, pp. 11-35, in partic. p. 13.

¹³ MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., III, p. 214 (*Theologia Platonica*, XI, 3). Cfr. S. HOWLETT, *Marsilio Ficino and His World*, Basingstoke 2016, pp. 111-116. Nel *De vita*, Ficino usa curiosamente altre espressioni, identificando di fatto l'immaginazione una volta con la *cogitatio* e un'altra con lo *spiritus*: «Postremo septima ratio sic a phantasiae natura deductiur: phantasia sive imaginatio sive cogitatio seu quovis alio nomine nuncupanda videtur, multis, longis, contrariis invigilando imaginibus, cogitationibus curisque distrahitur atque turbatur» (MARSILIO FICINO, *Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, cit., p. 128, I, 7); «In anima vero nunc imaginationem, rationem, mentem ponimus. Potest utique imaginatio nostra vel propter qualitatem motumque spiritus, vel per electionem nostram, vel etiam utrinque ita disponi, componi, conformari Marti Solive, ut sit e vestigio proprium influxus Phoebey vel Martii susceptaculum. Similiter ratio vel per imaginationem spiritumque simul, vel per deliberationem, vel utrinque sic ad Iovem imitatione quadam comparare se potest, ut multo magis ob dignitatem propinquitatemque suam ipsa Iovem capiat et munera Iovis quam imaginatio sive spiritus, quemadmodum imaginatio spiritusque eadem ratione multo magis coelestia capiunt quam res et materiae quaevis inferiores» (*ibid.*, III, 22, p. 364). Si vedano, a tal proposito, M. MUCCILLO, *La concezione dell'immaginazione nel Rinascimento tra platonismo e aristotelismo (Marsilio Ficino e Giovan Francesco Pico della Mirandola)*, cit., p. 27, nota 21 e S. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, cit., p. 23, nota 47.

(cioè, delle potenze) natura: pertanto, l'immaginazione o fantasia lo giudica in una maniera, la ragione in un'altra. Sebbene si tratti dell'unica citazione esplicita dell'autore della *Consolatio* nella *Theologia Platonica*, l'importanza del passo, che va al di là della comprensione del ruolo delle facoltà intermedie, in relazione alla fonte boeziana richiede un preliminare approfondimento.

Com'è noto, in alcuni luoghi del quinto libro del *De consolatione philosophiae*, Boezio realizza compiutamente quello che Giulio d'Onofrio ha definito il "ribaltamento" dei rapporti tra soggetto e oggetto¹⁴: tutto ciò che si conosce, viene compreso non tanto secondo la sua propria efficacia, quanto piuttosto secondo la facoltà di chi conosce¹⁵. Pertanto, al cuore della gnoseologia neoplatonica vi è la teoria secondo

¹⁴ Cfr. G. D'ONOFRIO, *Vera philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*, Roma 2013, pp. 106-113. Si vedano anche ID., *La scala ricamata. La philosophiae divisio di Severino Boezio tra essere e conoscere*, in ID., *La Divisione della Filosofia e le sue Ragioni. Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo)*, Atti del Settimo Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.) (Assisi, 14-15 novembre 1997), Cava de' Tirreni 2001 (Schola Salernitana. Studi e Testi, 5), pp. 11-63; ID., *L'anima dei Platonici. Per una storia del paradigma gnoseologico platonico-cristiano fra Rinascimento, tarda-Antichità e alto Medioevo*, in *Ratio et Superstitio. Essays in Honor of Graziella Federici Vescovini*, ed. by G. MARCHETTI - V. SORGE - O. RIGNANI, Louvain-la-Neuve 2003, pp. 421-482; ID., *Conoscenza intuitiva nel pensiero cristiano fra tarda Antichità e alto Medioevo*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», CV (2013), 1, [pp. 73-96], pp. 80-81.

¹⁵ Cfr. SEVERINO BOEZIO, *Consolatio Philosophiae*, ed. C. MORESCHINI, München-Leipzig 2000, V, pr. 4, 21-25, 848B-849A, pp. 148, 60-149, 75: «Sed hoc, inquis, ipsum dubitatur, an earum rerum quae necessarios exitus non habent ulla possit esse praenotio: dissonare etenim videntur, putasque, si praevideantur, consequi necessitatem, si necessitas desit, minime praesciri, nihilque scientia comprehendere posse nisi certum. Quod si, quae incerti sunt exitus, ea quasi certa providentur, opinionis id esse caliginem, non scientiae veritatem; aliter enim ac sese res habeat arbitrari ab integritate scientiae credis esse diversum. Cuius erroris causa est quod omnia quae quisque novit ex ipsorum tantum vi atque natura cognosci aestimat quae sciuntur. Quod totum contra est: omne enim quod cognoscitur non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem»; *ibid.*, 27-34, 849A-850B, pp. 149, 80-150, 103: «Ipsam quoque hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intellegentia contuetur. Sensus enim figuram in subiecta materia constitutam, imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram; ratio vero hanc quoque transcendit speciemque ipsam, quae singularibus inest, universali consideratione perpendit. Intellegentiae vero celsior oculus existit; supergressa namque universitatis ambitum, ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur. In quo illud maxime considerandum est: nam superior comprehendendi vis amplectitur inferiorem, inferior vero ad superiorem nullo modo consurgit. Neque enim sensus aliquid extra materiam valet vel universales species imaginatio contuetur vel ratio capit simplicem formam; sed intellegentia quasi desuper spectans concepta forma quae subsunt

la quale ogni potenza dell'anima esprime un giudizio diverso sulla scorta delle proprie capacità di cogliere l'oggetto mostrandosi, dunque, sempre attiva e mai passiva nell'intero processo della conoscenza. Ora, Ficino non soltanto sembra condividere pienamente questa idea ma ne riconosce anche, per così dire, la "paternità"; tuttavia, sulla base delle puntuali osservazioni di Margherita Belli, possiamo svolgere ulteriori considerazioni¹⁶. L'autrice nota giustamente come il passo di *Theologia Platonica*, XI, 3 sia dipendente da *Consolatio Philosophiae*, V, 4, 25, sottolineando come, nonostante Ficino avesse a disposizione la versione originale dell'opera in quanto dai lui trascritta nel Codice Riccardiano 581¹⁷, la sostituzione dei termini *comprehensio/comprehendere* con *iudicium/iudicare* conferisca una particolare *coloratio* agostiniana al suo ragionamento¹⁸. Tuttavia, ciò che interessa maggiormente per il presente discorso è l'affermazione secondo cui Ficino, tra le varie teorie della conoscenza neoplatoniche a sua disposizione, avrebbe scelto quella boeziana a causa della mutata attività dell'intelletto derivante dal nuovo ruolo dell'immaginazione: il primo sarebbe pienamente autonomo e autosufficiente, pertanto, indipendente dai *phantasmata* che costituirebbero soltanto l'occasione della conoscenza degli intelligibili¹⁹. Per comprendere questa conclusione, tuttavia, si rende necessario un ritorno alle definizioni offerte dal Canonico nella sua opera principale e, in particolar modo, a quei luoghi non

etiam cuncta diiudicat, sed eo modo quo formam ipsam, quae nulli alii nota esse poterat, comprehendit. Nam et rationis universum et imaginationis figuram et materiale sensibile cognoscit nec ratione utens nec imaginatione nec sensibus, sed illo uno ictu mentis formaliter, ut ita dicam, cuncta prospiciens. Ratio quoque, cum quid universale respicit, nec imaginatione nec sensibus utens imaginabilia vel sensibilia comprehendit»; *ibid.*, 38-39, 849A-850B, pp. 150, 111-151, 116: «Videsne igitur ut in cognoscendo cuncta sua potius facultate quam eorum quae cognoscuntur utantur? Neque id iniuria; nam cum omne iudicium iudicantis actus existat, necesse est ut suam quisque operam non ex aliena sed ex propria potestate perficiat».

¹⁶ Cfr. M. BELLI, «Boetio filosofo grandissimo»: indagine sulla presenza dell'opera di Severino Boezio nel corpus ficinianum, in «Accademia», X (2008), pp. 43-73. Ficino definisce Boezio «philosophus summus» nell'epistola *Oratio soluta Poëticis modis et numeris exornanda est*, che si legge in MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 724.

¹⁷ Cfr. G. B. ALBERTI, *Ficino e il codice Riccardiano 581*, in «Rinascimento», X (1970), [pp. 187-193], p. 189; *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Catalogo della mostra, cit., pp. 4-5.

¹⁸ Cfr. M. BELLI, «Boetio filosofo grandissimo»: indagine sulla presenza dell'opera di Severino Boezio nel corpus ficinianum, cit., p. 55.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 56 sgg.

ancora citati in cui, diversamente da quanto si è visto finora, egli procede con numerose distinzioni a proposito dei sensi interni²⁰.

La più schematica scansione dell'attività conoscitiva viene offerta all'inizio del libro ottavo della *Theologia Platonica*, attraverso un efficace esempio che ha attirato non accidentalmente l'attenzione della critica²¹. La conoscenza è un'ascesi dal corpo allo spirito attraverso quattro gradi: senso, immaginazione, fantasia e intelligenza; in tal modo, se attraverso il primo Socrate vede Platone e con la seconda è in grado di rappresentare la sua figura nella memoria, con la *phantasia* egli comincia a «giudicare»²². Essa, infatti, possiede un'aurorale comprensione della sostanza o

²⁰ Per un'esaustiva ricognizione delle nozioni di “sensi esterni” e “sensi interni”, rimando, oltre che naturalmente al classico contributo di H. A. WOLFSON, *The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts*, in «The Harvard Theological Review», XXVIII (1935), 2, pp. 69-133, ora in ID., *Studies in the History of Philosophy and Religion*, 2 voll., Cambridge 1973, I, pp. 250-314, ai numerosi saggi contenuti nel volume *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dal secolo XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani*, Atti del Convegno Internazionale (Firenze 18-20 settembre 2003), a c. di G. FEDERICI VESCOVINI - V. SORGE - C. VINTI, Turnhout 2005. Ma si vedano anche C. DI MARTINO, *Ratio Particularis. Doctrines des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Paris 2008; *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, ed. by H. LAGERLUND, Dordrecht 2007; *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind. Philosophical Psychology from Plato to Kant*, ed. by S. KNUUTTILA - J. SIHVOLA, Dordrecht 2014, in partic. pp. 131-156.

²¹ Cfr. T. KATINIS, *Affectus phantasiae e destino dell'anima in Marsilio Ficino*, cit., pp. 72-77; S. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, cit, pp. 11-20.

²² Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., II, pp. 262-264 (*Theologia Platonica*, VIII, 1): «Ascendit [*scil.* animus noster] enim per sensum, imaginationem, phantasiam, intellegentiam. Per sensum quidem videt Socrates Platonem, ubi incorporate Platonis simulacrum absque Platonis materia attingit per oculos, ea tamen conditione, ut oculus Platonem non videat aliter quam corpore ipso Platonis praesente. Deinde, etiam absente Platone, per internam imaginationem Platonis cogitat colorem figuramque quam viderat, item Platonis suavem illam quam audiverat vocem et reliqua, quae per quinque sensus acceperat. Surgit huiusmodi imaginatio supra materiam magis quam sensus, tum quia, ut cogitet corpora, praesentia illorum non indiget, tum quia ipsa una facit quicquid quinque sensus omnes efficiunt. At enim non omnino pura est, quia nihil aliud sapit quam quod sensus accepit sive concepit. Sensus quidem circa corpora, imaginatio circa imagines corporum per sensus acceptas sive conceptas sese volutat. Paulo post Socrates per phantasiam de hoc universo Platonis simulacro, quod per quinque sensus imaginatio ipsa collegerat, sic incipit iudicare: ‘Quis hic tam procero corpore, ampla fronte, latis humeris, colore candido,

quantomeno, come specifica il filosofo, sembra “sospettare” dell’esistenza di quella a differenza dell’immaginazione che riesce a cogliere soltanto la superficie esteriore delle cose²³. Tuttavia, nonostante i concetti della fantasia siano in un certo senso rappresentazioni incorporee (*incorporales intentiones*), in quanto ancora riferiti alle condizioni particolari di un singolo oggetto essi mancano dell’universalità appartenente esclusivamente alle ragioni formali dell’intelletto (*intellectus communes rationes*)²⁴.

Una classificazione diversa appare, invece, nel libro tredicesimo, in cui alla presentazione gradualmente ascendiva delle potenze conoscitive risponde, per contrasto, una loro definizione inversa, dalla più eminente alla più bassa:

Mens autem illa, quae est animae caput et auriga, suapte natura angelos imitata, non successione sed momento quod cupit assequitur, immo habitu quodam et, ut vult Plotinus, actu simul continet omnia. Ac merito post mentem hanc animae stabilem angelos imitantem sequitur ratio mobilis animae propria. Huius pedissequae sunt vires illae sentiendi brutae, quae sunt in idolo, phantasia scilicet confusa, quae instinctum sequitur naturalem, imaginatioque quinque sensuum congregatrix. Idoli pedissequa est natura. Mentem nostram soli cuidam nostro, rationem solis huius lumini, idolum luminis huius radio, naturam radii reflexioni, id est splendori et, ut rectius loquar, umbrae Platonici comparant²⁵.

glaucis oculis, elato supercilio, naso aquilino, ore parvo, voce suavi? – Plato hic est homo pulcher, bonus, discipulus dilectissimus’. Cernis quantum excellat imaginationi Socratis phantasia».

²³ Cfr. *ibid.*, p. 264: «Ergo in his sensum aliquem habet iam substantiae, ut quidam putant, et pulchritudinis bonitatisque et amicitiae. Platonici tamen substantiam a phantasia cognosci revera negant, quoniam rationem substantiae non agnoscat. Imaginatio neque substantiam rei suspicatur quidem, sed rei superficiem exterioremque picturam. Phantasia substantiam saltem auguratur, dum pronuntiat: ‘Obvius ille homo aliquis est et Plato’».

²⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 264-266: «At enim dum phantasia circa singulares hominis huius condiciones vagatur, intellectus communes concipit rationes et uterque simul suum opus exequitur». Si veda anche *ibid.*, pp. 270-272: «A simulacro vero quod in phantasia est, particulare solum repraesentatur, quod quidem particulare ab intellectu solum secundo quodam actu atque reflexo prospici, tum Platonici tum Peripatetici plurimum arbitrantur, quatenus intellectus postquam subito rectaque via per speciem universale intuitus est».

²⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 140 (*Theologia Platonica*, XIII, 2).

In questo brano le due *vires* vengono rispettivamente denominate *phantasia confusa* e *imaginatio quinque sensuum congregatrix*, nonostante entrambe abbiano sede nell'*idolum* dell'anima²⁶. Inoltre, ad una prima analisi, sorprende leggere il non ulteriormente specificato legame della fantasia all'istinto naturale soprattutto alla luce di quanto è stato appena detto a proposito del passo precedente. Ficino propone, poi, una divisione interna alla *phantasia* nel *Commento a Plotino* in cui rinveniamo la distinzione tra *phantasia discreta* e *phantasia confusa*:

Imaginatio rursus quae animae prioris est infimum, discreta dicitur phantasia, et nonnihil de particulari substantia iudicat: ac proprius sequitur rationem. Imaginatio vero quae sequentis animae, animalisque tenet summum, confusa dici phantasia solet, et accidentia solum percipit, plurimumque instinctu ducitur naturali²⁷.

Tale divisione è operata sulla base dell'appartenenza della singola potenza immaginativa a quelle che vengono definite «anima superiore» e «anima inferiore», laddove con la prima viene indicata l'anima razionale propriamente umana, mentre con la seconda ci si riferisce all'insieme di facoltà deputate alla vivificazione del corpo riunite sotto il concetto di «idolo»²⁸. Pertanto, confrontando queste informazioni con

²⁶ Sulla nozione di *idolum* si vedano: C. MORESCHINI, *Idolo, fantasia e poesia da Ficino a Mazzoni*, in «Bruniana & Campanelliana», XXII (2016), 1, pp. 47-60; J. M. COCKING, *Imagination. A Study in the History of Ideas*, London-New York 1991, pp. 110-112; M. J. B. ALLEN, *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's "Sophist". Five Studies and a Critical Edition with Translation*, cit., pp. 200-204; S. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, pp. 17 sgg. Per la fonte plotiniana di questa dottrina, cfr. H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*, The Hague 1971, pp. 15 sgg.; mentre, più in generale, per una ricostruzione della teoria della *phantasia* nella tradizione platonica, rimando a G. CAMASSA, *Phantasia da Platone ai Neoplatonici*, in *Phantasia-Imaginatio*, cit., pp. 23-55.

²⁷ MARSILIO FICINO, *In Plotinum, in primum librum*, in ID., *Opera omnia*, p. 1549. Sull'interpretazione di questo passo rimando alla lucida analisi di G. GIGLIONI, *Coping with Inner and Outer Demons: Marsilio Ficino's Theory of the Imagination*, cit., pp. 30-36.

²⁸ Sulla natura composita dell'anima, cfr. ID., *Platonic Theology*, cit., III, pp. 140-142 (*Theologia Platonica*, X, 3): «Talis profecto anima ideo forma est corporis ultima, quia format quidem regitque corpus, verum ita paene excedit naturam corporis, ut in ipso sit limine, ac paulum quid praetergressa, limites corporis sit penitus relictura. Nempe multo magis separata est quam coniuncta. Communicat namque illi partem sui sive potentiam inferiorem, quam habet cum brutis plantisque communem. Partem

quelle derivate dalla *Theologia Platonica*, si può affermare che esistano per Ficino due generi di attività fantastica: da un lato, la «fantasia discreta», poiché più bassa facoltà della «prima anima» e dipendente dalla ragione, che ha una certa coscienza della sostanza e, dall'altro, la «fantasia confusa» unita all'immaginazione congregatrice dei sensi, legata irrimediabilmente alla materia e deputata anche alle funzioni vegetative e biologiche del vivente. Mentre la prima è caratterizzata da una certa attività, la seconda è, invece, passiva poiché dipendente dalle impressioni ricevute dai sensi. Tuttavia, tale classificazione appare problematica se si tiene in considerazione la teoria espressa nel settimo libro della *Theologia* in cui Ficino parla della convergenza del molteplice sensibile in un unico *centrum* il quale, se da un lato sembrerebbe identificarsi con l'*imaginatio quinque sensuum congregatrix*, dall'altro, poiché esprime un giudizio nel distinguere le qualità apprese da un senso rispetto a un altro, potrebbe essere identificato con la *phantasia discreta*²⁹.

Non è sempre facile seguire la complessa topografia dei sensi interni delineata da Ficino nella sua opera più celebre: seppure – come si è visto – egli offra alcune definizioni perentorie, tuttavia l'uso delle stesse nei diversi contesti argomentativi subisce oscillazioni e variazioni. Ciò è dovuto, in special modo, alla difficoltà di tenere insieme l'unità dell'anima (e, quindi, anche la sua immortalità) con la pluralità di potenze o *virtutes* della stessa. Certamente interessante è la proposta di Simone Fellina di considerarle nel senso di vere e proprie *δυνάμεις*, vale a dire capacità diverse messe in opera dall'anima di volta in volta, in cui essa è totalmente impegnata³⁰. Le

vero praecipuam, divinis persimilem, in qua tota consistit rationalis animae ratio, semotam habet a corpore in essentia, quia etiam in actione».

²⁹ Cfr. ID., *Theologia Platonica*, cit., II, p. 216 (*Theologia Platonica*, VII, 2): «Visus colores attingit, non voces; auditus voces dumtaxat; olfactus odores. Animus colorem, vocem, odorem, ita invicem comparat ut aliud colorem esse quam vocem et alia similiter iudicet. Illa vis per quam ita iudicat animus, cognoscit tum colores, tum voces et alia quae invicem comparat. Quomodo enim diceret colorem aliud esse quam vocem, nisi simul utrumque cognosceret? Quaenam ista vis est? Visusne? Minime. Non enim voces agnoscit. Ita neque auditus, qui colorum ignarus est, neque unus aliquis omnino quinque sensuum. Quisque enim illorum unum quiddam nuntiat solum neque potis est plura invicem comparare. Vis una certe illa est interior animae ad quam, velut centrum, a quinque sensuum instrumentis circumpositis undique varia nuntiantur. Illa una omnia illorum quinque sensuum obiecta et operationes diiudicat».

³⁰ S. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, pp. 11-12. In tal senso si comprende anche la lunga

suggerzioni a tal proposito provenienti dalla lettura dell'*Epistolario* sono molteplici ma, data la stratificazione delle fonti utilizzate dal filosofo, si ritiene necessario un approccio ermeneutico di carattere diacronico che consenta di seguire le diverse fasi della costruzione o, per meglio dire, della maturazione di un'immagine complessa della fantasia.

Occorre considerare innanzitutto un breve passo tratto dall'epistola *De divino furore* (1457) nel quale si afferma, sull'autorità del *Fedro* platonico, che l'anima umana può ricordarsi delle cose divine acquisendo il *furor* per mezzo dell'eccitazione provocata dalle ombre e dalle immagini corporee:

Quam quidem abstractionem ac nixum Plato divinum furorem nuncupat, eumque quatuor in partes distribuit. Neque enim divinorum putat unquam homines reminisci, nisi quibusdam eorum quasi umbris atque imaginibus, que corporis percipiuntur sensibus, excitentur³¹.

Per tale ragione – continua Ficino – San Paolo e Dionigi Areopagita «Christianorum theologorum sapientissimi» hanno sostenuto che si possono conoscere le realtà divine attraverso gli enti creati³². Il discorso, tuttavia, continua con un elogio della sapienza

citazione seguente a proposito della conferma agostiniana del *mysterium Platonicum* dell'anima nel capitolo quinto: «Mysterium hoc Platonicum Augustinus noster ita confirmat: 'Anima per totum corpus quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intensione porrigitur. Nam per omnes particulas tota simul adest, nec minor in minoribus, nec in maioribus maior, sed alicubi intensius, alicubi remissius, et in omnibus tota, et in singulis tota est. Neque enim aliter quicquid in corpore etiam non in toto sentit, tamen tota sentit. Nam cum exiguo puncto in carne unum aliquid tangitur, quamvis locus ille non solum totius corporis non sit, sed vix in corpore videatur, animam tamen totam non latet. Neque id quod sentitur, per corporis cuncta discurrit, sed ibi tantum sentitur ubi fit. Unde ergo ad totam mox pervenit quod non in toto fit? Nec ut tota ibi sit, cetera deserit. Vivunt et illa ea praesente ubi nihil tale factum est. Quod si fieret utrumque simul, utrumque totam pariter non lateret'. Haec Aurelius» (MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., II, p. 228); cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *Epistolae*, PL 33, ed. A. GOLDBACHER, 5 voll., Praha-Wien-Leipzig 1895-1923, III (CSEL, 44), 166.2.4 (*De origine animae hominis*), pp. 550-553. Sulla nozione neoplatonica di *δυνάμις*, rimando ai saggi raccolti in *Dunamis nel Neoplatonismo*, Atti del II colloquio internazionale del Centro di ricerca sul neoplatonismo (Catania, 6-8 ottobre 1994), a c. di F. ROMANO - L. CARDULLO, Firenze 1996.

³¹ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 21-22.

³² Cfr. *ibid.*, p. 22: «Itaque Paulus ac Dionysius, Christianorum theologorum sapientissimi, invisibilia Dei, asserunt, per ea que facta sunt queque hic cernuntur intelligi». Cfr. *Rom.* 1, 20; DIONIGI

umana in quanto *imago* di quella divina, dell'armonia musicale strumentale *imago* dell'*harmonia mundi* e, infine, della bellezza sensibile che è immagine della *divina pulchritudo*³³. Come si vede, l'iniziale distinzione tra *umbra* e *imago* scompare per lasciare spazio esclusivamente alla seconda di cui, peraltro, viene esaltata la positiva funzione di rispecchiamento delle entità superiori su un piano ontologico inferiore.

La medesima terminologia si ritrova, tuttavia, nel *De raptu Pauli* (1476) all'interno del paragrafo intitolato *Corpora sunt umbrae Dei, animae vero Dei imagines immortales*. Il riconoscimento del rispecchiamento tra il volto di Dio e l'anima umana conduce dapprima alla definizione di ombra per quanto è al di sotto dell'uomo e di *imago Dei* per quest'ultimo³⁴ che confluisce in una più approfondita descrizione delle rispettive funzioni:

Umbra corpus intuenti distincte non representat, imago autem ad corporis similitudinem expressa refert expressius. Mundi machina, tanquam umbra Dei, Deum tibi ipsum non monstrat, nisi eius ad te redigas ordinem et examine tuo clarissimo discutias umbram. Tunc demum in te tanquam imagine Dei mundus ex umbra fit imago [...]³⁵.

L'ombra è fortemente carente nella rappresentazione dei corpi mentre l'immagine ne è, per così dire, più fedele; tuttavia, vorrei porre l'attenzione sull'affermazione conclusiva del brano citato. Il passaggio dalla prima alla seconda modalità rappresentativa può verificarsi per mezzo dell'attività conoscitiva del soggetto il quale, poiché è *imago Dei*, riesce a scoprire la luce nascosta nell'oscurità della *machina mundi*. Il riferimento alle categorie della luce, dunque, seppur meno esplicito rispetto ad altri celebri luoghi dell'opera ficiniana, risulta essere un efficace strumento di lettura del brano: nell'*imago*

AREOPAGITA, *Nomi divini*, in ID., *Tutte le opere*, a c. di P. SCAZZOSO - E. BELLINI, intr. di G. REALE, Milano 2009, IV, 4, 122 [700B], p. 411.

³³ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 22: «Divine vero sapientie imaginem esse Plato vult hominum sapientiam; divine harmonie imaginem, hanc ipsam quam vocibus instrumentisque musicis fingimus harmoniam; divine autem pulchritudinis eam, que ex partium membrorumque corporis aptissima compositione conficitur, convenientiam venustatemque, imaginem esse censet».

³⁴ Cfr. *supra*, cap. I, nota 190.

³⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., pp. 82-83.

vi è una dimensione luminosa che è assente nell'*umbra* e il compito dell'uomo sta nel recupero (per quanto gli è possibile) di quest'ultima a quella *claritas* da cui è derivata.

Se nel passo precedente non è esplicitata la facoltà attraverso la quale l'uomo realizza questo compito, un possibile suggerimento ermeneutico può provenire, invece, dalla lettura del contemporaneo *Argumentum in Platoniam theologiam*. In uno degli ultimi paragrafi (*Quam obscure animus in corpore, tam clare extra corpus intellegit incorporea*), tornano i due termini in oggetto:

Proinde anima, dum in materia et quodammodo sub tempore vitam ducit, naturales formas in materie infime videt umbra, supernaturales autem formas ut plurimum sub naturalium videt eclipsi. Quando vero extra materiam et super tempus agit vitam, tunc supernaturales quidem formas in summe forme lumine conspicit, naturales autem sub radiis supernaturalium intuetur. Tunc igitur omnia clare, omnia nunc obscure, siquidem temporalia non aliter percipit quam per eorum imagines sensibus haustas in eisquae quasi purgatas³⁶.

L'argomentazione ficiniana sembra, ad una prima analisi, parzialmente in contraddizione con quanto affermato precedentemente: se, infatti, è ribadita la natura umbratile sotto la quale le forme naturali vengono colte, tuttavia anche le immagini da cui la nostra conoscenza non può liberarsi sono connotate da una profonda oscurità. Evidentemente, il contrasto è qui spostato su un altro livello, non più tra *umbrae* e *imagines* ma tra queste ultime, incluse in una più ampia categoria, e l'intuizione delle *formae supernaturales*; pertanto, qui il filosofo ha buon gioco nel presentare il netto scarto tra le due forme di conoscenza attraverso i due avverbi *clare* e *obscure* rafforzati peraltro dall'accostamento rispettivo agli avverbi di tempo *tunc* e *nunc*. Viene così espressa l'umbratilità a cui nemmeno l'immagine forgiata dall'uomo può sottrarsi, che diventa cifra ed espressione suprema della caducità della gnoseologia umana.

Poco dopo queste parole (nel paragrafo dal titolo *Praestantior sensus est in phantasia quam in nervis, longe praestantior in mente quam in phantasia*) troviamo, invece, una particolare descrizione del rapporto tra sensi esterni e sensi interni:

³⁶ *Ibid.*, p. 108.

Sed nunquid illa sensibus comprehendit? Sensibus certe quibusdam, sensuum videlicet sensu, quoniam preter sensus illos quos in ethereo anime vehiculo exerceri Platonici opinantur, sunt et sensus nonnulli admodum clariores, quibus uti mens potest etiam absque corpore. Sane quinque sensus, qui in nervis et spiritibus exercentur, emanant ab iis qui vigent in phantasia, sed in hac quinque illi sensus unus sunt amplior illis et perspicacior. Adde et stabilior: servat enim que illi non servant³⁷.

I cinque sensi, che hanno la propria sede nel «veicolo» dell'anima, vengono "attivati" dalla facoltà della *phantasia* che è, dunque, quel «senso dei sensi» da cui essi provengono; pertanto, la fantasia avrebbe qui un ruolo non soltanto pienamente attivo ma anche unificante, seppur inferiore a quello esercitato dalla *mens*³⁸. È proprio nel rinvenimento di questo carattere della *vis imaginativa* che si è voluto trovare l'aspetto più affascinante della teoria ficiniana: la fantasia ha rappresentato per gli studiosi sia lo strumento della creatività umana nell'arte in generale, sia delle arti magiche, in particolare³⁹. Inoltre, il discorso sui contenuti fantastici dell'immaginazione ha interessato anche la letteratura più attenta alla dimensione psicologica nella multiforme trattazione della melanconia⁴⁰. A ben vedere, alla base delle molteplici declinazioni del

³⁷ *Ibid.*, p. 109.

³⁸ Cfr. *ibid.*: «Unus est rursus in mente tanto latior, stabilior, perspicacior quam in phantasia, quanto mens prestantior est quam illa».

³⁹ Cfr. M. VAN DEN DOEL, *Ficino, Diaceto and Michelangelo's Presentation Drawings*, in *The Making of the Humanities. Volume 1: Early Modern Europe*, ed. by R. BOD - J. MAAT - T. WESTSTEIJN, Amsterdam 2010, pp. 107-131; S. BENASSI, *Virtualità dell'immaginazione: metamorfosi della natura, metamorfosi della scrittura*, in *L'uomo e la natura nel Rinascimento*, a c. di L. ROTONDI SECCHI TARUGI, Milano 1996, [pp. 267-288], pp. 275-282; K. C. VOSS, *Imagination in Mysticism and Esotericism: Marsilio Ficino, Ignatius de Loyola, and Alchemy*, in «Studies in Spirituality», 6 (1996), [pp. 106-130], pp. 110-115. Sulla relazione tra magia e immaginazione nel pensiero rinascimentale, rimando a G. GIGLIONI, *La magia e i poteri dell'immaginazione*, in *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, a c. di G. ERNST - G. GIGLIONI, Roma 2012, pp. 63-78.

⁴⁰ Sul tema della melanconia nel pensiero ficiniano vi è un'ampia bibliografia, a partire dal classico R. KLIBANSKY - E. PANOFSKY - F. SAXL, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London 1964, tr. it. *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino 1983; ma si vedano, tra gli studi più recenti, N. L. BRANN, *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance. The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and in Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution*, Leiden-

problema della fantasia (intesa in senso lato) vi è l'intreccio fecondo tra questioni di natura cosmologica, escatologica, antropologica e ontologica: affinché si possa parlare correttamente dell'essenza delle immagini (se davvero è possibile attribuirne una), infatti, bisogna considerare da diversi punti di vista i vari gradi della realtà creata e il ruolo dell'uomo in quanto *copula mundi* e centro dell'universo. Per tale ragione, le seguenti riflessioni, condotte ancora secondo il criterio diacronico, si concentreranno sui diversi riferimenti a queste diverse tematiche dell'immaginazione ricavate dall'*Epistolario*, e soltanto in un secondo momento si considererà il loro apporto al discorso prettamente gnoseologico.

In un'epistola a Francesco Sasseti, inserita nel quinto libro della silloge, Ficino affronta la questione del raggiungimento della felicità: secondo il suo consueto procedimento argomentativo, premettendo che sia felice colui che ottiene tutto ciò che desidera e, essendo Dio il fine ultimo di ogni desiderio umano, allora veramente felice è soltanto l'uomo che si è donato completamente a Lui; da ciò deriva, inoltre, che tutto ciò che accade al saggio non può essere che buono o avvenga in vista del bene, in quanto stabilito dalla provvidenza divina⁴¹. Tale conclusione apre lo spazio a un rinnovo

Boston-Köln 2002, pp. 82-107; J. HANKINS, *Malinconia mostruosa: Ficino e le cause fisiologiche dell'ateismo*, in «Rinascimento», XLVII (2008), pp. 3-23; A. DE PETRIS, *Caratterizzazioni ficiniane a proposito della melanconia*, in «Berenice», XV (2008), pp. 314-328. In particolare, sulle relazioni tra immaginazione e melanconia, rimando a S. BENASSI, «*Vis imaginativa*» e «*intentio melancholica*» in *Marsilio Ficino*, in *Malinconia ed allegrezza nel Rinascimento*, a c. di L. ROTONDI SECCHI TARUGI, Milano 1999, pp. 173-194, mentre, per la larga diffusione del "paradigma" ficiniano in ambiente germanofono nel secolo seguente, si veda A. WITTSTOCK, *Melancholia translata. Marsilio Ficinos Melancholie-Begriff im deutschsprachigen Raum des 16. Jahrhunderts*, Göttingen 2011.

⁴¹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 799-800 (*Foelix est qui habet omnia quae vult, habet autem omnia quae vult qui omnia vult quae habet*): «Solum Saxette felicem sapientes existimant, cui ad votum cuncta succedunt. Soli ad votum cuncta succedunt, qui omnia quae vult habet qui omnia vult quae habet. Ille singula vult quae habet, id est, quaecumque velle natura vel sorte contingunt, qui primum quidem intelligit, nullum se bonum nolle deberet. Deinde iudicat, illum qui ab initio cuncta facit bona, quotidie singula bene ubique disponere. Postremo ut nemo sibi dissentiat usquam, ipse cum omnium authore consentit. Solum ergo felicem existimamus qui cum summa pietate se ipsum Deo gubernatore commiserit, quicquid acciderit, vel tanquam a Deo factum probat, vel saltem laudat tanquam a Deo in bonorum ordinem redigendum».

della domanda sempre cogente sulla natura del male, alla quale il filosofo risponde affermandone la sua natura immaginaria:

Ubi nam igitur malum habitat, si non potest esse cum bono, ac bonum ipsum occupat universum? Non ergo veram alicubi malum, sed imaginariam habet sedem, haudquaquam in ipsa natura, sed in ea potius mente quae usque adeo de divina bonitate mentitur, ut sub immenso bono posse res aliter putat disponi quam bene⁴².

Se l'importanza di questo passo per la determinazione dell'«ontologia del male» nel pensiero ficiniano fu messa già in evidenza dal Kristeller⁴³, non resta che approfondire l'altro versante della definizione, vale a dire l'essenza di quella *sedes imaginaria* in cui avrebbe dimora il concetto di male.

Alla base di questo ragionamento, vi è evidentemente la discussione sul significato della bontà del reale (che torna frequentemente nelle pagine ficiniane) e del posto dei mali al suo interno che, invece, – come notava ancora lo studioso americano – non aveva ricevuto una trattazione esaustiva nella *Theologia Platonica*, poiché rimandata al più tardo *Commento a Dionigi*⁴⁴. Il commento al *De divinis nominibus* riserva, infatti, un ampio spazio al tema in quanto la definizione del circolo del Bene da Dio alle cose e da queste ultime a Lui, pone la problematicità della collocazione del male al suo interno⁴⁵. Tuttavia, a questo punto non ci interessa tanto riportare la soluzione offerta da Ficino in quest'opera quanto, invece, ricordare che una sua particolare esposizione può rinvenirsi anche nel capitolo decimo dell'ultimo libro della *Theologia Platonica*. Sebbene non si tratti di un esplicito tentativo di risposta al quesito «unde malum?», esso può integrare le scarse informazioni fornite dall'epistola al Sasseti con una dottrina di più ampio respiro. Come si ricorderà, nelle pagine finali del suo capolavoro il Canonico offre una poderosa definizione del destino escatologico

⁴² *Ibid.*, p. 800. Più in generale, sul tema della “teodicea” in Ficino, rimando a A. RABASSINI, *Ficino, Plotino e il “sommo male”*, in *Marsile Ficino ou les mystères platoniciens*, cit., pp. 139-161.

⁴³ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 382-383.

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, p. 57.

⁴⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *On Dionysius the Areopagite. Volume I: Mystical Theology and The Divine Names, part I*, cit., pp. 420-439 (capp. CXXX-CXXXV); ID., *On Dionysius the Areopagite. Volume II: The Divine Names, part II*, ed. by M. J. B. ALLEN, Cambridge-London 2015, pp. 2-29 (capp. CXXXVI-CXLVII).

dell'anima umana, concentrandosi in alcuni celebri passi sul concetto di pena ultraterrena: si tratta, per parafrasare Robert Klein, del già citato «Inferno di Ficino»⁴⁶. Per riprenderne brevemente i nuclei tematici fondamentali, basti ricordare che il filosofo, in nome di una sostanziale continuità tra lo *status* dell'anima razionale nel corpo e quello in cui si trova finalmente libera da questo, sostiene che dopo la morte essa raggiunga, per così dire, “naturalmente” il luogo ad essa assegnata dalla Provvidenza⁴⁷: l'anima di coloro i quali in vita hanno concentrato la loro attività conoscitiva nella mente separandosi dal corpo, poiché è già stata “purificata”, potrà godere all'infinito di quella luce divina tanto desiderata e di cui era riuscita a scorgere raramente un raggio nel punto più alto della speculazione; viceversa, quella che è stata legata ai beni materiali sotto il domino della fantasia e nell'oblio della ragione, appesantita dall'attrazione per la materia, verrà tormentata dalle immagini fluttuanti dei suoi desideri (necessariamente inappagabili a causa della separazione dal corpo) nello *spiritus phantasticus*⁴⁸. L'inferno è, dunque, il nome per indicare la sede della pena “immaginaria” delle anime dannate che, di conseguenza, non ha una vera e propria consistenza ontologica. Ficino, il quale non parla di condanna né di Giudizio da parte di Dio, ritiene, pertanto, sulla scorta di una lunga tradizione di pensiero, che vi sia una

⁴⁶ Cfr. R. KLEIN, *L'inferno di Ficino*, cit., pp. 75-83, ma si veda anche T. KATINIS, *L'inferno interpretato da Marsilio Ficino. Lettura del capitolo X del libro XVIII della Theologia Platonica*, in «Colloquium Philosophicum. Annali del Dipartimento di Filosofia», 4 (1997/1998), pp. 187-201.

⁴⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., VI, p. 180 (*Theologia Platonica*, XVIII, 10): «In vita praesenti virtus nascitur ac vitium. Cum virtute oritur praemium, cum vitio vero supplicium. In futura vita virtus consummatur et vitium; illic praemium impletur atque supplicium. Virtus est exoriens praemium; praemium est virtus adulta. Vitium est supplicium nascens; supplicium est vitium consummatum. Idem enim est quod erat semen, et quod fit seges. Idem quoque quod erat seges, et quod fit pabulum. Qualia igitur in hoc autumno serimus, talia in illa aestate metemus. Talibus aut fusca nocte in Stygia palude pascemur, aut die serena in campis vivescemur Elysiis. Quemadmodum natura, providentiae divinae ministra, corpora intrinsecus levitate sursum movet, gravitate deorsum, ita et providentia intrinseca lege et quasi naturali cuidam inclinationi persimili omnia ducit. Hac lege supernae mentes et animae ipsis insita universum sub primo gubernatore gubernant. Hac similiter insita lege mentes humanae sese ad loca suae vitae convenientia ducunt».

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 196-198: «Sic miseri apud inferos ob pristinum habitum cupiditatibus humanarum rerum alii aliis sollicitantur, atque ut plurimum non sperant se consequi posse, quamvis nonnumquam velut insani sibi ipsi videantur propemodum suas delicias adipisci, sed ad poenas acerbiores se statim ab illis arceri».

sorta di giustizia immanente all'esercizio delle virtù o dei vizi, alla conoscenza delle cose eterne o delle illusioni fantastiche⁴⁹. A questo punto, si può mettere in relazione la natura fantastica dell'inferno della *Theologia Platonica* con la «sede immaginaria» del male della lettera a Francesco Sasseti.

Entrambe le affermazioni si possono rendere maggiormente intelligibili se si riconducono all'«ontologia sottile» – se mi è concesso prendere in prestito da Tonino Griffero tale categoria ermeneutica – ad esse sottesa⁵⁰. Le orribili immagini da cui sono tormentati gli intemperanti, la categoria di viziosi a cui è preclusa per sempre la possibilità di vedere la luce divina⁵¹, infatti, si producono in quel veicolo etereo, involucro immortale dell'anima che resta legata a quest'ultima anche dopo la separazione dal corpo⁵². Peraltro, in esso ha sede la *vis imaginativa* da cui hanno origine quelle immagini sulla cui ontologia “intermedia” tra l'essere e il non-essere il filosofo avrebbe tanto discusso – come vedremo – commentando il *Sofista* platonico. Tuttavia, ancora più forte è la relazione tra i due temi in questione se si considera l'elemento che li accomuna: il desiderio per i piaceri terreni.

Il male, che non ha posto all'interno della perfezione dell'universo, si presenta in maniera illusoria sotto le forme del piacere, cioè di un bene apparente⁵³. Per meglio dire, alla fantasia, che giudica “emotivamente” i *simulacra* dell'immaginazione, il piacere materiale sembra buono dal momento che non riesce ad osservarne

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, p. 202: «Et sicut eum qui in vita veris incubuit, post mortem summa veritate potiri, sic eum qui falsa sectatus est, fallacia extrema torqueri, ut ille rebus veris oblectetur, hic falsis vexetur simulacris».

⁵⁰ Cfr. T. GRIFFERO, *Introduzione. Sottile, spirituale, forse virtuale*, in *Corpi virtuali*, fascicolo monografico della «Rivista di estetica», 27 (2004), 3, pp. 13-26; ID., *Uguale eppure diverso. Il «corpo spirituale»: problemi ontologici e identitari*, in *ibid.*, pp. 49-115; ID., *La materia sottile e i suoi paradossi. Note sulla corporeità spirituale*, in «Sanctorum», 6 (2009), pp. 136-147.

⁵¹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., VI, p. 190 (*Theologia Platonica*, XVIII, 10): «Incontinens autem sero ex his carceribus liberatur, intemperans vero numquam, siquidem horum animae passionibus infectae corporeis in tantam hac in vita insaniam prolapsae sunt, ut ipsis bonis bonorum umbras temere praeposuerint; umbras amaverint umbrasve timuerint. Atque post hanc vitam insanire similiter compelluntur, illa quidem diu, haec semper».

⁵² Cfr. F. MARIANI ZINI, *La pensée de Ficin. Itinéraires néoplatoniciens*, cit., pp. 215-238 (in partic. pp. 217-222). Seppur datato, è ancora valido il saggio di D. P. WALKER, *The Astral Body in Renaissance Medicine*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 21 (1958), 1/2, pp. 119-133.

⁵³ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 52-65.

correttamente la natura⁵⁴; in verità, esso si presenta alla ragione come un bene inferiore anteposto all'unico vero Bene che è Dio. Dunque, poiché il desiderio per le cose materiali non può essere di per sé cattivo se finalizzato al sommo Bene (come insegnano le facoltà superiori della conoscenza), esso acquisisce una natura malvagia esclusivamente per la cattiva rappresentazione che ne offre la *vis imaginativa*.

Nell'epistola *Nullum in malis refugium est nisi ad summum bonum*, inserita anch'essa nel quinto libro e che poi avrebbe ricevuto una traduzione in volgare nei *Sermoni morali*, è chiaramente espresso questo pensiero: «*Voluptas denique brevis et falsa veris et longis doloribus inficit*»⁵⁵. La retorica ficiniana della *miseria hominis* conduce ad una condanna delle voluttà che distolgono l'attenzione dell'anima verso il sommo Bene che infonde di sé l'intero universo; tuttavia, l'errore più grande commesso dagli infelici non è tanto quello di amare gli enti finiti ma, piuttosto, di desiderare *prima* le cose transeunti e poi Dio invertendo il retto ordine della volontà⁵⁶. Solo dove vi è il bene senza difetti esiste un piacere senza dolore e una gioia infinita⁵⁷.

⁵⁴ È ben evidente questa dimensione primitiva del giudizio della fantasia come “tappa intermedia” nell’ascesa progressiva della conoscenza all’interno del celebre esempio del riconoscimento di Platone da parte di Socrate in *Theologia Platonica*, VIII, 1: «*Imaginatio ipsa talem quidem collegit Platonis effigiem, sed quem designaret et qualem effigies illa non novit. Phantasia iam discernit eam esse effigiem hominis huius qui Plato vocatur, effigiem pulchram viri boni atque amici. Ergo in his sensum aliquem habet iam substantiae, ut quidam putant, et pulchritudinis bonitatisque et amicitiae. Platonici tamen substantiam a phantasia cognosci revera negant, quoniam rationem substantiae non agnoscat. Imaginatio neque substantiam rei suspicatur quidem, sed rei superficiem exterioremque picturam. Phantasia substantiam saltem auguratur, dum pronuntiat: ‘Obvius ille homo aliquis est et Plato’. Atque etiam res incorporeales quodammodo somniare videtur, dum Platonem iudicat pulchrum, bonum, amicum, discipulum. Pulchritudo enim, bonitas, amicitia, disciplina incorporalia sunt, neque sensibus, neque imaginationi patentia. Huiusmodi quidam conceptus phantasiae incorporeales quodammodo corporum intentiones vocantur*» (MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., II, p. 262). Per l’interpretazione di questo passo, si vedano le interessanti osservazioni di T. KATINIS, *Affectus phantasiae e destino dell’anima in Marsilio Ficino*, cit., pp. 73-78.

⁵⁵ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 785. Cfr. *ibid.*, p. 784: «*Postremo, qui voluptatibus propensius obsequuntur, ii saepius incidunt in dolores, et cum potissimum ingurgitare videntur, vehementissime sitiunt et esuriunt*».

⁵⁶ Cfr. *ibid.*, p. 785: «*[...] si Deus est ipsum bonum, ipsa lux boni, ipse boni lucentis amor, amemus, o amici, amemus obsecro, ante alia bonum lucidum lucemque benignam*».

⁵⁷ Cfr. *ibid.*: «*Ubi enim bonum viget absque defectu, ibi voluptas absque dolore sentitur, ibi gaudium undique plenum*».

La vita di questi uomini è definita, senza mezzi termini, una tragedia: se questa è una certa «vita immaginaria», allora l'esistenza degli incontinenti è una «tragedia verissima»⁵⁸. Si spiega, allora, il motivo per il quale Ficino abbia considerato nella *Theologia Platonica*, citando Euripide, la vita come «sogno di un'ombra»:

Quamobrem totum id tempus quod sublimis animus in infimo agit corpore, mentem nostram velut aegram perpetua quadam inquietudine hac et illac sursum deorsumve iactari, necnon dormire semper et delirare Pythagorici et Platonici arbitrantur, singulasque mortalium motiones, actiones, passiones nihil esse aliud quam vertigines aegrotantium, dormientium somnia, insanorum deliramenta, ut non iniuria Euripides hanc vitam umbrae somnium appellaverit⁵⁹.

A ben vedere, la descrizione delle azioni dei mortali non differisce molto da quella delle anime dannate: coloro che dormono, assopiti in questa vita e tormentati dalle terrificanti immagini dei loro incubi, continueranno a farlo anche nell'altra vita. Inoltre, non sembra casuale che il filosofo collochi nel Tartaro quegli eroi tragici, come Tantalo e Sisifo, per lui rappresentativi della condizione umana⁶⁰. Il legame tra il «sonno della ragione», le immagini oniriche del dormiente e il dolore derivante dai falsi piaceri è evidente nel capitolo settimo della *Theologia* da cui è tratta la citazione precedente. Ogni volta che cadiamo nell'ozio, piombiamo nel dolore; allettati dagli inganni del piacere, non appena questo è stato consumato siamo più tristi di prima: i «giochi umbratili dei piaceri corporali» sono per la mente le amarissime acque del fiume Lete che le fanno dimenticare il nettare divino⁶¹. Per questa ragione – conclude Ficino –

⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p. 784: «Tragoedia est imaginaria quaedam hominum vita, vita hominum tragoedia videtur est verissima».

⁵⁹ MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 278 (*Theologia Platonica*, XIV, 7).

⁶⁰ Cfr. *ibid.*, VI, p. 198 (*Theologia Platonica*, XVIII, 10): «[...] Sardanapallus arcetur longius ab amplexu, Midas ab auro, a convivio Tantalus, a potentiae fastigio Sisyphus. Tanta vis phantasiae est, tantus est impetus, quando vel ipsa imperat sola vel solus phantasticus quidam habitus et affectus, ex diuturno ipsius commercio in ratione contractus».

⁶¹ Cfr. *ibid.*, IV, p. 274 (*Theologia Platonica*, XIV, 7): «Porro, quod mirabile est, quotiens otiosi sumus, totiens tamquam exules incidimus in maerorem, quamvis maeroris nostri causam aut nesciamus aut certe non cogitemus. Ex quo factum est, ut homo nequeat solus vivere. Nam ceterorum hominum societate ac insuper multiplici oblectamentorum varietate latentem perpetuamque maestitiam expellere posse putamus. Sed fallimur, heu, nimium! Sane in mediis voluptatum ludis suspiramus nonnumquam, ac

Cristo *vitae magister* ci ha esortato a vegliare costantemente o, meglio, a risvegliarci dal sonno della dimensione sensoriale dell'esperienza⁶².

Il peso speculativo di queste argomentazioni per il filosofo è tanto importante da indurlo a riportare per intero il brano della *Theologia Platonica* più sopra richiamato nella lettera a Lotterio Neroni *Quam immundus sit hic mundus, quam falsus, quam fallax* di cui si è parlato precedentemente⁶³. Tuttavia, gli aspetti "umbratili" dell'esperienza, spesso connessi alla componente onirica, occupano un posto privilegiato nell'ambito del discorso ficiniano sulle facoltà intermedie della conoscenza come dimostrano non soltanto le pagine dell'opera principale ma anche altri luoghi dell'*Epistolario*. Inoltre, l'analisi dei sogni rivela non soltanto l'interessante intreccio tra veglia e sonno, inteso in maniera figurata come la contrapposizione non sempre ben definita tra due diversi stati di coscienza, ma anche il complesso legame delle immagini oniriche con la divinazione e la profezia. Peraltro, è possibile seguire una progressiva maturazione di queste tematiche determinata dalla crescita delle fonti, in particolar modo, nelle lettere più tarde.

Il *locus classicus* è il paragrafo sui «septem vacationis genera» inserito nel capitolo secondo del libro XIII della *Theologia Platonica*. Dal momento che questa sezione dell'opera sarà oggetto dell'ultimo paragrafo del presente lavoro, sia sufficiente

ludis peractis discedimus tristiores. Idem accidit nobis quod illis, qui esuriens stomacho dormientes insomnia comedunt nec implentur, quia non imaginem cibi, sed ipsum cibum stomachus appetebat. Nos quoque menti nectar (id est visionis paternae gaudium) sitiendi offerimus lethales Lethaei fluminis aquas, dum umbratiles adhibemus ludos corporalium voluptatum quae falsae voluptates sunt, non solum quia brevissimae ac plenae sollicitudinis, sed quia mixtae dolori, siquidem appetitio indiga dolor quidam est».

⁶² Cfr. *ibid.*, VI, p. 202 (*Theologia Platonica*, XVIII, 10): «Denique ut priscorum theologorum sententiam de statu animae post mortem paucis comprehendam, sola divina, ut alias diximus, arbitrantur res veras existere, reliqua esse rerum verarum imagines atque umbras. Ideo prudentes homines, qui divinis incumbunt, prae ceteris vigilare, imprudentes autem, qui sectantur alia, insomnia omnino quasi dormientes illud. Ac si in hoc somno priusquam expergefacti fuerint moriantur, similibus post discessum et acrioribus visionibus angitur. Et sicut eum qui in vita veris incubuit, post mortem summa veritate potiri, sic eum qui falsa sectatus est, fallacia extrema torqueri, ut ille rebus veris oblectetur, hic falsis vexetur simulacris. Propterea Christus, vitae magister, saepe ita praecipit: 'Vigilate, inquam, vigilate, ne dormientes vos Dominus deprehendat'. Rursus: 'Surgite iam atque hinc abeamus'. Quidnam aliud est expergeisci quam agnoscere se in sensibus somnare? Quid vero surgere aliud et abire quam ad deum se ipsa mente conferre?».

⁶³ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 837, vedi *supra*, cap. II, par. 2.2.

dire per il momento che Ficino considera il sonno come il primo dei sette generi di concentrazione della mente che le consentono di «avvertire» l'influsso delle entità superiori⁶⁴. Il filosofo dimostra tutta la sua competenza medica nella spiegazione puramente fisiologica del comportamento dello *spiritus* inteso come condizione necessaria per il verificarsi del sogno: quando le operazioni corporee che avvengono tramite lo spirito sono sospese, in special modo durante il sonno, l'anima si concentra in se stessa⁶⁵. Infatti, egli conclude: «quanto autem magis exterior actus remittitur, tanto intenditur magis interior»⁶⁶.

Tra le potenze interiori maggiormente implicate nell'attività onirica, figurano la *phantasia* e la *ratio* anche se viene subito precisata la preponderanza della prima:

⁶⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 150 (*Theologia Platonica*, XIII, 2): «Verum quando ita vacamus ut huiusmodi advertamus influxus? Septem sunt vacandi genera: somno, syncopi, humore melancholico, temperata complexione, solitudine, admiratione, castitate vacamus». Sul tema si veda S. BOKDAM, *La théorie ficinienne de la vacance de l'âme dans la Theologia platonica: songe, prophétie et liberté*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LVII (1995), 3, pp. 537-549.

⁶⁵ Cfr. *ibid.*: «Quoniam anima operationes suas movendi et sentiendi in hoc corpore crassiore per spiritum sibi proximum explet, ideo quando vel propter defatigationem spiritus in membris exterioribus resolvuntur vel propter vapores humoresque meatus illi cerebri opplentur, per quos huiusmodi spiritus ad sensum motumque idonei solent ad membra transmitti, tunc animus sese quodammodo colligit, neque in sentiendis corporalibus qualitibus, neque in regendis movendisque membris sui corporis, neque in tractandis externis negotiis occupatur, quod facile fit in somno». La teoria dello *spiritus*, che ha una lunghissima tradizione nell'ambito sia della storia della medicina sia della storia della cultura, assume un ruolo a dir poco centrale nel *De vita*, in cui Ficino ne offre la celebre definizione: «Soli vero Musarum sacerdotes, soli summi boni veritatisque venatores tam negligentes, pro nefas, tam que infortunati sunt, ut instrumentum illud, quo mundum universum metiri quodammodo et capere possunt, negligere penitus videantur. Instrumentum eiusmodi spiritus ipse est, qui apud medicos vapor quidam sanguinis purus, subtilis, calidus et lucidus definitur. Atque ab ipso cordis calore ex subtiliori sanguine procreatus volat ad cerebrum; ibique animus ipso ad sensus tam interiores quam exteriores exercendos assidue utitur» (MARSILIO FICINO, *Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, cit., p. 110, I, 2, 8-15). Su questa importante tematica, si veda almeno D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958, tr. it. *Magia spirituale e magia demoniaca da Ficino a Campanella*, Torino 2002, pp. 9-20; ID., *Medical Spirit and God and the Soul*, in *Spiritus*. IV Colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo, a c. di M. FATTORI - M. L. BIANCHI, Roma 1984, pp. 233-244; sulla tradizione speculativa, cfr. R. KLEIN, *Spirito peregrino*, in ID., *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, cit., pp. 5-44 e S. PARIGI, *Spiriti, effluvi, attrazioni. La fisica «curiosa» dal Rinascimento al secolo dei lumi*, Napoli 2011, pp. 23-52.

⁶⁶ MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 150.

Interiores actus sunt phantasiae visa rationisque discursiones. Sed plurimum ita intenditur phantasia, cuius nutu plurimum agimus vitam, ut imagines suas acerrimo intuitu in se ipsa volutet. Revolutae acrius imagines illae usque ad communem illum sensum, quem more platonico vocamus imaginationem, relucet, inde in sensus inferiores et spiritum; imago vero in sensibus iis spirituque relucens solet pro re vera asseverari⁶⁷.

Ficino descrive l'attività produttiva della fantasia la quale, in maniera del tutto autonoma forma le proprie immagini che, una volta giunte al senso comune, termine con cui i Platonici chiamano l'immaginazione, risplendono nello *spiritus* come cose reali. In tale maniera, è presentato uno dei due movimenti della *phantasia*, quello che dai sensi interni conduce ai sensi esterni: essa, infatti, esercita le sue operazioni non solo lavorando sul materiale sensibile, come avrebbe affermato la lunga tradizione peripatetica, ma anche indipendentemente da tutto ciò che è esterno a sé. Questa è la ragione per cui, seguendo l'esempio addotto dal filosofo, l'uomo concepito dall'anima è sia quello di cui viene generata un'immagine dal molteplice sensibile sia quello che deriva dal *phantasma* conservato nella fantasia⁶⁸. Ficino non sembra porsi il problema dell'eventuale origine "esterna" anche di quest'ultima, seppur consideri immediatamente la derivazione dei fantasmi interiori dalle attività svolte durante lo stato di veglia; anzi, è proprio da un forte attaccamento ai sensi che risulta rinvigorita l'operazione immaginativa. Tuttavia, proprio per tale ragione, questi sono soltanto *insomnia vana*, i quali non posseggono alcun carattere della profezia che è esclusivamente un dono divino⁶⁹:

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Cfr. *ibid.*, p. 150: «Nam vigilantes hominem se videre aiunt, quando ad hominis imaginem in iis micantem sese vertunt. Similiter dormientes affirmant hominem se videre, quando eius imago a phantasia ipsius conservatrice per imaginationem in sensum resplendet et spiritum. Resplendent autem imagines illae prae ceteris ad quas phantasia magis afficitur, sive cogitatio sive perturbatio praeterita sive tumultus praesens dominantium humorum id faciat».

⁶⁹ Cfr. *ibid.* pp. 150-152: «Atque haec insomnia vana sunt et nihil praeferunt vaticinii, nam aut ex vigiliarum reliquiis aut corporis turbatione nascuntur». Cfr. C. VASOLI, *Ficino, la profezia, i sogni, gli angeli e i demoni*, in «La parola del testo. Semestrale di filologia e letteratura italiana e comparata dal Medioevo al Rinascimento», III (1999), pp. 147-163, ora in ID., *Ficino, Savonarola, Machiavelli. Studi di*

Talibus insomniis homines illi solent illudi qui voluptuosae vitae dediti ad ea quae movent sensum vehementer afficiuntur, et phantasiam ad haec vel tamquam bona adsciscenda vel tamquam mala reiicienda affigunt acerrime. Quo fit ut eorum reliquiae phantasiam turbent in somnis. Accedit quod nimio gravati cibo vel potu phantasiam in somno expeditam habent numquam⁷⁰.

È a dir poco sorprendente la somiglianza tra la descrizione dell'attività onirica e quella del destino ultraterreno degli uomini voluttuosi: poiché in entrambi gli stati, l'anima è invasa dai fantasmi dei piaceri sensoriali, è ribadita anche su questo piano speculativo la continuità tra questa e l'altra vita.

Nell'*Epistolario*, d'altro canto, abbiamo diversi esempi di sogni veritieri. Nel primo volume della silloge, ad esempio, all'interno della lettera *De divinatione et divinitate animae* a Matteo Corsini leggiamo una serie di testimonianze sugli eventi preternaturali di cui sono stati protagonisti alcuni membri della famiglia del filosofo: dall'apparizione nel sonno dell'anima della nonna Angela, appena defunta, alla madre Alessandra e al nonno Giovanni alle previsioni materne degli incidenti di cui sarebbero state vittime prima il figlio e poi il marito⁷¹. Ficino adduce queste testimonianze a conferma delle sue teorie sull'*abstractio a corpore* e sull'influenza che le anime

storia della cultura, cit., pp. 111-131, ma si veda anche T. KATINIS, *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il Consilio contro la pestilentia*, Roma 2007, p. 114.

⁷⁰ MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 152.

⁷¹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 30: «Alexandra mater mea nata est ex patre Iohanne et matre Angela; Alexandra Fighini erat, Iohannes in Varchii oppido, Angela vero Florentie. Hec ad Iohannem et Alexandram scripsit se bene valere ac die sequenti redituram. Illi lectis litteris et nocte facta dormientes Angelam viderunt eadem hora ambo; Alexandre quidem in vestibulo domus apparuit, et cum filia matri tanquam revertenti congratularetur, mater filie amplexus effugiens: “Vale” – ait – “et da operam ut pro me sacerdotes Deum orent”; Iohanni autem inquit: “O quantum fortunam tuam doleo, mi Iohannes! Vale et iube pro me Deum orari”. Repente ambo his visis excitati exclamaverunt eam mortuam iudicantes, Florentiam miserunt, renuntiatum est illam ea nocte ex hac vita migrasse. Miraris hoc, Corsine? Audi et aliud aequae mirandum. Mater mea filium statim natum nutrice rustice tradidit; decimaseptima inde die dormiens meridie videtur ipsa sibi maxima cordis anxietate premi atque a matre sua iam pridem mortua sublevari dicente: “Noli te afflictere, filia!”. Sequenti die rustici ad eam filium a nutrice suffocatum referunt. Mitto quod somnians previdit futurum mariti eius Ficini medici casum ex equo et locum ubi casurus erat et singula. Mitto et alia multa».

separate dai corpi possono avere sui viventi della cui sorte sono particolarmente interessate⁷². In un'altra epistola datata 6 settembre 1474 (*Vota non sunt spernenda*), Ficino scrive di aver trascorso un lungo periodo di malattia nei mesi precedenti dal quale era miracolosamente guarito dopo essersi affidato in preghiera alla vergine Maria ed aver ricevuto durante il sonno dei chiari segnali di guarigione; poi, racconta dell'apparizione mariana in sogno al padre, il medico Dietifeci, in seguito alla quale riuscì a sanare un giovane che precedentemente si era dichiarato incapace di guarire⁷³. Tralasciando per il momento la questione aperta dall'effetto miracoloso della preghiera dei parenti del ragazzo⁷⁴, di cui il filosofo ammette tacitamente l'efficacia, resta ancora

⁷² Cfr. *ibid.*, p. 31: «Satis vero sit ad presens duo illa superiora narrasse, ex quibus duo precipue confirmari videntur: unum videlicet animas hominum, que propter temperatam complexionem, vite puritatem, somni abstractionem a corpore quodammodo separantur, quam plurima divinare, utpote que natura sua divine sunt, et quando in se revertuntur suam exercent divinitatem; alterum vero animas defunctorum solutas a corporum vinculis erga nos posse nonnihil et humana curare [...]».

⁷³ Cfr. *ibid.*, pp. 140-141: «Quod ergo mihi in hoc morbo contigit, audi. In tantam, Marescalche, debilitatem quandoque prolapsus sum, ut salutem pene iam desperarem; meditabar igitur quecumque annis triginta magna legissem, siquid forte mihi occurreret quod egrum animum consolaretur. Scriptores humani, exceptis Platonis, nihil penitus conferebant; Christi autem opera multo magis quam philosophorum verba consolabantur. Feci insuper dive Marie vota signumque salutis aliquod postulavi; respiravi subito aliquantum ac manifestum in somniis nuntium salutis accepi [...] Audi, si placet, et aliud mirabile atque verum. Pater meus Ficinus, chirurgicus Florentie suo seculo singularis, ductus olim fuit a rustico quodam nomine Pasquino ad curandum filium eius Tommam, caput gravissime vulneratum. Medicus inspecto incurabili vulnere, puerum paulo post proculdubio perituro existimans, recessit inde tanquam non rediturus; parentes infirmi a medico destituti divam Mariam pro nati sanitate supplices obsecrarunt. Igitur eadem qua illi orabant hora Ficino in itinere sub quercu vel oscitanti vel certe levissime dormienti mulier quedam visa est aspectu admodum veneranda ita eum compellans: “Quam ingratus erga Deum es, Ficine! Que ab eo gratis accepisti, non das gratis!”; respondit ille: “Panem do quotidie mendicantibus”; subiunxit illa: “Artis quoque tue munera egentibus abunde largire!”. Post triduum rediit ad medicum rusticus ille, orans ut ad filium curandum reverteretur. Quod quidem valde miratus est Ficinus: nam obiisse illum arbitrabatur. Accessit gratis tum preterito somnio, tum voto parentum admonitus: narravit enim rusticus que vota et qua hora fecisset; denique puer preter spem medici artemve medendi sanus evasit». Sugli episodi menzionati, cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., p. 334; C. VASOLI, *Ficino e la rivelazione onirica*, in «Accademia», I (1999), pp. 67-75.

⁷⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 915 (*De Adoratione*): «[...] Horum duntaxat orationes, tanquam divinorum summus Deus exaudit, nam et voluntas eorum, una cum divina voluntate

da ricordare il riconoscimento della verità dei sogni mattutini nella lettera *Divinatio de amico* di cui offre una spiegazione nella *Theologia Platonica*⁷⁵.

Una volta assodata la piena convinzione e la fiducia accordata a questi episodi, come si spiega il contrasto a cui si assiste nel libro sesto dell'*Epistolario* in cui ad una lettera nella quale si parla di sogni miracolosi segue un'altra in cui appare l'aspra denuncia dell'illusione delle immagini oniriche? Mi riferisco, da una parte, alla lettera *Votum, Oraculum, Miraculum* a Bernardo Bembo (1479) e, dall'altra, ancora una volta, al trattatello *Quam immundus sit hic mundus, quam falsus, quam fallax*. Mentre nel primo scritto, a differenza dell'epistola *Vota non sunt spernenda*, il Canonico lega la stesura del *De christiana religione* alla sua guarigione dalla malattia in seguito sia al voto fatto a Dio e alla Vergine sia all'apparizione propizia dell'amico nel sonno, nel secondo Cristo mette in guardia proprio dalle immagini illusorie dei sogni in cui abitualmente conduciamo la nostra vita⁷⁶. Probabilmente, al di là dei diversi registri

concurrat. Et Deus animis sic affectis frequenter, ut instrumentis vel subiectis utitur ad miracula penetranda».

⁷⁵ Cfr. ID., *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 119: «Videbar mihi hac aurora dormiens brevissimam quandam orationem legere, in qua talis esset verborum sententiarumque contextus, qualem ego semper pro viribus observavi, itaque ambigebam meane an aliena legerem. Surgenti paulo post e lecto reddita mihi est epistola tua, ex qua subito re ipsa cognovi quod in libro *De immortalitate animi* disputaveram, matutina somnia sepe nonnihil vaticinii continere»; ID., *Platonic Theology*, cit., IV, pp. 158-160 (*Theologia Platonica*, XIII, 2): «Quamquam, quod vulgo fertur, matutina somnia esse veriora, non ob id solum provenit quod magis sobrii sumus (saepe enim sobrii dormitum accedimus, neque tamen tunc fiunt perspicuae visiones), verumetiam ex eo quod et solis Phoebique vatis accessu vaticinium roboratur, et sanguinei igneique spiritus ea hora dominantes claritate sua ad claram conferunt visionem, et quod videmus, quia statim expergiscimus, turba imaginum consequentium non confundimus».

⁷⁶ Cfr. ID., *Opera omnia*, cit., p. 821 (*Votum, Oraculum, Miraculum*): «Divinam praeterea providentiam nos invicem devinxisse ex eo potissimum assero, quod eo anno quo primum orator Florentiam accessisti, quarto fere ante accessum mente mihi graviter aegrotanti, statim post votum quoddam pro salute Deo divaeque Mariae suppliciter institutum, visus es certe tum primum nobis notum in somnis, ante prorsus incognitus, citam prosperamque valitudinem polliceri. Expergefactus pene sanus brevi prorsus convalui. Quinto post mente quo die voto penitus satisfeci, eademque hora nostrum sponte primum adisti gymnasium magna comitante caterva, atque ea forma qua in somnis olim praevideram divinitus salutasti, multaque inter nos dicta tunc factaque sunt, eodem prorsus pacto quo somnians videram. Eodem anno tanquam religiosus votis vitae redditus librum de Christiana religione composui»; *ibid.*, pp. 837-838 (*Quam immundus sit hic mundus, quam falsus, quam fallax*): «Hinc Christus vitae

argomentativi in cui sono inseriti i due riferimenti, vi è alla base la natura proteiforme delle immagini le quali possono essere contemporaneamente veicolo di intuizioni e vaticinii o di illusioni e inganni⁷⁷. Per tale ragione, Ficino sottolinea con insistenza il ruolo speciale svolto dall'interprete il quale, nella maggioranza dei casi, è un'altra persona rispetto a colui il quale riceve determinate visioni oniriche⁷⁸. Non solo, qui si aggiunge anche il pericolo di un influsso demoniaco in quanto, essendo la materia dei demoni aerei comune a quella della sede dell'immaginazione, quest'ultima è costantemente sottoposta al rischio di essere invasa dalle loro visioni illusorie. Come si

magister, non est, inquit, in hoc mundo regnum meum. Christus ipse cum esset omnium rex aeternus utpote et per quem et ad quem facta cuncta fuissent, ideoque esset haeres ab aeterno rerum omnium constitutus, tamen quaecunque sub rapidissima coeli vertigine absque ulla stabilitate fluunt, atque adversa quadam mixtione contrariorum confunduntur et prorsus inficiuntur, talia, inquam, Christus sua esse negavit, quasi talia revera non sint, sed falso nobis esse appareant, aegrotis videlicet et dormientibus atque delirantibus, cum haec temporanea haud quaquam res ipse sint, imo rerum umbrae duntaxat, rerum scilicet aeternarum. [...] Noluit Christus noster, (ut arbitror) se somniorum deliramentorumque regem similiter appellari».

⁷⁷ Nel commento a Prisciano di Lidia, Ficino assimila esplicitamente la facoltà immaginativa a Proteo o al camaleonte: «Imaginatio actionis rationis effingit sub rerum sensibilium conditione, ac potest ultra sensuum actus phantasmata promere [...]. Imaginatio convenit cum sensu, quia particularia percepit. Superat sensum, quia etiam nullo movente imagines edit. Imaginatio est tamquam Protheus, vel Camaleon» (MARSILIO FICINO, *Expositio Prisciani et Marsilii in Theophrastum de sensu, ac phantasia, et intellectu*, in ID., *Opera omnia*, cit., p. 1825). Eugenio Garin notò un esplicito riferimento alla celebre immagine dell'*Oratio de hominis dignitate* di Giovanni Pico, cfr. E. GARIN, *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, cit., pp. 8-9. Si vedano anche S. BENASSI, *Marsilio Ficino e il potere dell'immaginazione*, in «I Castelli di Yale. Quaderni di filosofia», II (1997), [pp. 1-18], p. 8 e N. TIRINNANZI, *Umbra naturae. L'immaginazione da Ficino a Bruno*, cit., pp. 78-80.

⁷⁸ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 156 (*Theologia Platonica*, XIII, 2): «Quapropter oportet interpretem somniorum esse sagacissimum venatorem, ut sciat ex proximo vestigio recurrere ad remotum, ab illo rursus ad remotius aliud, ac videat quid apprime ex quoque sequatur, quousque ad primum perveniat. Quod solemus in quotidianis sermonibus observare, quando ex uno sermone in alium rursusque in alium transgressi, tandem sermonem primo propositum in promptu non satis habemus. Tunc novissima verba consideramus, e quibus potissimum verbis sequi potuerint, et iterum ex quibus illa, donec prima planissime recolamus. Solertia venatoria velox et versatile requirit ingenium; praesaga facultas, si modo perspicue debeat praevidere, pacatum atque quietum. Haec tamquam repugnantia in eodem non facile concurrunt. Ideo plurimum non iidem praesagi sunt perspicui et interpretes, et saepe qui praesagiunt nesciunt quid presagiant maxime, et qui interpretantur velociter errant magis in praevidendo».

può notare, il discorso sulla *vis imaginativa* si complica ulteriormente: non si tratterà più soltanto di trovare un discrimine tra sogni veri e falsi, ma anche di distinguere tra previsioni naturali e illusioni demoniache.

La nostra anima è costantemente unita in diverse direzioni all'intera *machina* del mondo: come se fossero delle corde, per il tramite della mente è in comunicazione con le altre menti, attraverso l'*idolum* con gli altri *idola* e per mezzo della natura (un sorta di *vestigium* dell'anima sul corpo) alle nature degli enti superiori⁷⁹. Tale stretta relazione è, poi, efficacemente paragonata a quella del feto che nell'utero materno percepisce le affezioni della madre⁸⁰. Date queste premesse, risulta comprensibile la spiegazione del funzionamento del presagio di eventi naturali:

Quando idolorum naturarumque instinctus rationem omnino et phantasiam offendit vacuum, aliquid sibi portendit eorum quae ad temporum vicissitudines elementorumque turbationes attinent, ut futuram praevideat pluviam, terraemotus atque similia⁸¹.

La ragione seminale della pioggia che cadrà domani – secondo l'esempio di Ficino – che è già presente negli *idola* delle anime superiori, attraverso il nostro umore acqueo (la pituita) determina l'eccitazione dei semi delle cose acquatiche presenti nella nostra potenza vivifica la quale, infine, suscita nella fantasia svariate immagini legate più o

⁷⁹ Cfr. *ibid.*, p. 134: «Sequitur natura. Nam in quolibet corpore animato est certa quaedam eius affectio sive complexio efficax atque vitalis, quam virtus animae suae vivifica corpori tribuit. Hanc volunt esse Platonici naturam corporum, quasi quoddam vestigium animae in corpore sive umbram, quam Proclus esse vult una cum divisione corporis divisibilem seminibusque plenam vitamque corporis ab animae vita manantem».

⁸⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 136-138: «Anima nostra per caput suum, id est mentem, superioribus mentibus nectitur, per vim infimam, id est idolum quo regitur corpus, cum idolis animarum superiorum conspirat, per naturam corporis sui, cui idolum se insinuat, conciliatur naturis corporum mundanorum, quas natura huius corporis sequitur. Ergo iis quasi tribus rudentibus toti machinae colligamur, mente mentibus, idolo idolis, natura naturis, non aliter ac foetus in alvo toti corpori materno per continuata ligamenta connectitur; unde et animae maternae et corporis et spiritus materni ipse quoque per animam suam, corpus et spiritum percipit passiones».

⁸¹ *Ibid.*, p. 148.

meno direttamente all'evento previsto⁸². Pertanto, è spiegata totalmente *in naturalibus* la capacità di prevedere gli accadimenti che riguardano il campo della fisica.

Questo profondo legame tra l'uomo e il cosmo se, da una parte, permette di rendere conto razionalmente di eventi apparentemente soprannaturali, dall'altra, lascia evidentemente l'anima in balia delle anime superiori e delle entità intermedie che popolano il cosmo ficiniano⁸³.

Nella più sopra citata lettera all'umanista Filippo Buonaccorsi, detto Callimaco Esperiente, che si legge nelle prime pagine dell'ottavo libro delle *Epistolae*, Ficino espone in questi termini l'opinione dei platonici in merito all'esistenza dei demoni:

Platonicorum sententia est, complatonice mi Callimache, quot in coelo dii, id est, stellae sunt, totidem circa terras esse daemonum legiones, totidemque in qualibet legione daemones contineri, quot in coelo sunt stellae, duodecimque esse daemonum principes quemadmodum et duodecim sunt in Zodiaco signa. Praeterea alios quidem Saturnios esse, Iovis alios, Martiosque atque Solares. Similiterque pro aliarum stellarum tam nomine quam virtute varios daemones censent atque cognominant. Addunt tot insuper esse humanarum ordines animarum, quot et stellae et daemonum legiones connumerantur, aliasque aliorum tum daemonum tum syderum, tam naturam quam munus appellationemque sortiri. Hos vero daemones appellant genios ingenuos duces ingenii singulos singulis animabus a lege fatali id est ab ipsa, quando animae labuntur in corpus, sphaerarum omnium dispositione influxuque nobis accomodatos quibus mentes nostrae quatenus deterioribus quibusdam daemonibus sensibusque non parent, quotidie facili

⁸² Cfr. *ibid.*: «Qua via istud? Vis illa supernorum idolorum pluvias inductura ad pluvias praefigurat caelorum rotas, hae aerem humefaciunt, aer udus pituitam movet nostram (humorem scilicet aquaeum), pituita spiritum, ex ea praesertim parte qua et ipse est aquaeus. Siquidem spiritus cum sit vapor sanguinis et in sanguine quatuor insint humores, in spiritu sunt quatuor humorum elementorumque virtutes. Igitur virtus illa spiritus aquae a pituita irritata vivificam animae nostrae instigat potentiam, ex ea parte qua aquaticorum semina vis vivifica possidet. Vis haec suscitatur eas imagines quae in vacante phantasia rationeque sunt ad pituitam pertinentes, ut subito cogitemus flumina, imbres, angues, anguillas, pisces atque similia».

⁸³ Cfr. M. DE GANDILLAC, *Astres, anges et génies chez Marsile Ficin*, in *Umanesimo e esoterismo*, Atti del V convegno internazionale di studi umanistici (Oberhofen, 16-17 settembre 1960), Padova 1960, pp. 85-110.

quadam occultaque persuasione ita ferme ducuntur, ut naves gubernatore reguntur⁸⁴.

Tralasciando le acute osservazioni, per non parlare di vere e proprie critiche dell'interlocutore alle teorie del Canonico⁸⁵, bisogna sottolineare l'accuratezza del filosofo nel riportare la distinzione tra le diverse specie di demoni che, attraverso molteplici stratificazioni, si era affermata in seno alla demonologia neoplatonica⁸⁶. Di particolare interesse è, poi, l'attribuzione di un "demone tutelare" ad ogni anima seppure, come dimostra la natura particolare dello stesso Callimaco, in alcuni casi eccezionali un singolo uomo possa essere definito «Polidaemon» grazie alla molteplicità di virtù esibite⁸⁷.

La conoscenza ficiniana di tematiche demonologiche si intensifica sul finire degli anni ottanta del Quattrocento ed è possibile seguirne l'andamento sulla base delle testimonianze di vario genere contenute nel nono libro dell'*Epistolario*⁸⁸. Innanzitutto,

⁸⁴ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 865-866 (*Quomodo singuli angelos custodes habent*). Tale descrizione ritorna anche nel *Commento a San Paolo*: «Sub qualibet stella certos ibi coelicolas, sub iis in aere alios deinceps, aliosque daemones, eadem scilicet proprietate cum superioribus cognomentoque praeditos. Saturnios sub Saturno, sub Iove Iovios et Martios atque Phoebeos, caeterosque similiter. Praeterea sub Saturniis, Iovisque daemonibus saturnios homines atque Iovios» (*ibid.*, p. 440), su cui si veda S. TOUSSAINT, *L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Ficino e Pico*, in «Bruniana & Campanelliana», VI (2000), 2, [pp. 351-379], pp. 358-359.

⁸⁵ Il *Libellus de daemonibus ad Ficinum* si legge in P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., II, pp. 225-228; cfr. G. RADETTI, *Demoni e sogni nella critica di Callimaco Esperiente al Ficino*, in *Umanesimo e esoterismo*, cit., pp. 111-121.

⁸⁶ Per un'esauritiva ricostruzione della demonologia neoplatonica, rimando a A. TIMOTIN, *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden-Boston 2012, in partic. pp. 153-158.

⁸⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 866: «Admittis haec verbis, (ut equidem audio) mi Callimache tanquam Platonis nostri sectator, sed, ut video, non omnia haec re ipsa confirmas. Quod enim unicum quisque bonum habeat daemonem, cum ipse multos apertissime bonos habeas, haud satis affirmas. Nunc Poesis Apollineum praefert daemonem, nunc oratoria Mercurialem, alias Philosophia Saturnium, alias gravitas Iovium, semper et magnanimitas Martium, et humanitas urbanitasque Venereum, ut Callimachum nostrum Polidaemonem cognominare iure possimus». Cfr. M. J. B. ALLEN, *Ficino and the Tutelary Spirit*, in *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, cit., pp. 173-184.

⁸⁸ Cfr. M. VANHAELEN, *L'entreprise de traduction et d'exégèse de Ficino dans les années 1486-1489: démons et prophétie à l'aube de l'ère savonarolienne*, in «Humanistica», V (2010), 1, pp. 125-136.

si può cominciare dalla traduzione del libro sui demoni di Michele Psello che viene prima citata a Francesco Bandini tra i lavori in corso all'inizio del 1489 e poi inviata, insieme ai suoi commenti a Prisciano Lidio e a Plotino, al re Mattia d'Ungheria per il tramite di Filippo Valori, secondo quanto si legge nella lettera *Amicus in amico. Item excusatio de itinere non suscepto*⁸⁹.

Tuttavia, già nel libro precedente troviamo una lunga epistola *de daemonibus* a Braccio Martelli (destinatario della più celebre lettera *Concordia Mosis et Platonis*). Particolarmente curioso è l'*incipit* in cui il filosofo racconta di essere stato visitato da Plotino mentre meditava sulla sostanza dei demoni in ritiro presso la villa dei Valori in Maiano: il filosofo neoplatonico gli avrebbe rivelato un oscurissimo «oracolo divino» che sarebbe stato interpretato e, dunque, reso comprensibile dallo spirito di Porfirio⁹⁰.

Si veda anche S. TOUSSAINT, *Ficino und das Dämonische*, in *Platon, Plotin und Marsilio Ficino. Studien zu den Vorläufern und zur Rezeption des Florentiner Neuplatonismus*, Internationales Symposium in Wien, 25-27 Oktober 2007, hrsg. von M.-C. LEITGEB - S. TOUSSAINT - H. BANNERT, Wien 2009, pp. 137-145.

⁸⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 895-896 (*Satis ad unum scribit amicum, qui cunctis simul scribit amicis*): «Nihil iamdiu ad te scribo charissime mi Bandine, quoniam interea et tibi et omnibus multa conscribo. Utinam tam multum bona sint quam multa. Plotini libros omnes iamdiu me fecisse Latinos intellexisti, atque in eos commentaria scribere mox incoepisse, haec ad dimidium iam perduximus, et forsitan absolvissem, nisi inter commentandum coactus fuisset traducere insuper in Latinum Psellum Platonium de daemonibus, et Synesium de somniis, atque ex parte Porphyrium de abstinentia, ac etiam divinum Iamblichum de Aegyptiorum Assyriorumque Theologia, et denique Priscianum Lydum Theophrasti mentem, de mente diligenter interpretantem»; *ibid.*, p. 896 (*Amicus in amico. Item excusatio de itinere non suscepto*): «Praeterea non dedignaberis librum Michaelis Pselli de daemonibus legere, breviter a me traductum. Qui Platonicos Christianis in daemonum opinione conciliat». Sulla lettera a Mattia Corvino, cfr. V. REES, *Ad vitam felicitatemque: Marsilio Ficino to his friends in Hungary*, cit., pp. 71-72, mentre sull'edizione del trattato di Sinesio sui sogni, si veda A. RABASSINI, *Il «De somniis» di Sinesio tradotto da Ficino*, in «Accademia», I (1999), pp. 153-154.

⁹⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 875: «Cum superioribus diebus apud Philippum et Nicolaum Valores in agro Maiano versarer, et in quodam ibi secessu naturam daemonum indagarem, affuit repente Plotinus divinumque oraculum de daemonibus nobis effudit, verbis et brevissimis et obscurissimis involutum. Visum itaque nobis operae pretium accire Porphyrium tum Plotini discipulum, tum perscrutandis daemonibus deditissimum, qui facile daemonicum sui praeceptoris involucrum nobis evolveret. Adventavit ergo Porphyrius et per Plotinum suum et per suos daemones advocatus, aperuit nobis quae praeceptor senserat»; su questo episodio si vedano M. JURDJEVIC, *Prophets and Politicians: Marsilio Ficino, Savonarola and the Valori Family*, cit., p. 50; S. TOUSSAINT, *Introduction a Iamblichus De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum. Proclus In Platonium Alcibiadem de anima atque*

Ficino sembra parlare di una vera e propria evocazione dell'anima del discepolo, in un racconto dai toni non molto distanti da quelli in cui egli stesso nel decimo capitolo della sua *Vita Plotini* riporta l'apparizione del demone tutelare di Plotino ad opera del sacerdote egizio nel tempio di Iside a Roma⁹¹. Ciò che interessa maggiormente, però, è l'intento concordistico del filosofo fiorentino, il quale vuole dimostrare il pieno accordo delle teorie platoniche con la religione cristiana anche nel campo della demonologia, nonostante l'*auctoritas* teologica qui citata sia Origene⁹². In questo breve opuscolo è affermata non solo l'esistenza dei demoni buoni e cattivi, ma anche dei pericoli in cui possono incorrere coloro i quali con speciali rituali (comprendenti, in special modo,

daemone [...] Marsilii Ficini Liber de voluptate, Fac-similé de l'édition de Venise, Alde Manuce, 1497, Enghien-les-Bains 2006, pp. V-VIII; cfr. anche M. VANHAELEN, *Liberté, astrologie et fatalité: Marsile Ficin et le De fato de Plotin*, in «Accademia», VII (2005), pp. 45-60.

⁹¹ Cfr. PORFIRIO, *Vita di Plotino*, in PLOTINO, *Enneadi*, cit., pp. 23-25 (10, 15-33): «Plotino, di certo, possedeva sin dalla nascita qualcosa in più rispetto agli altri. Difatti, un sacerdote egiziano giunto a Roma, che lo aveva conosciuto tramite un amico e che voleva fare sfoggio della sua sapienza, portò Plotino a contemplare l'evocazione del suo proprio dèmone che lo custodiva. Dopo che questi accettò, l'evocazione avvenne nel tempio di Iside: l'egiziano, infatti, sosteneva che a Roma soltanto quel luogo fosse puro. Il dèmone fu evocato sotto i loro occhi, ma comparve un dio che non apparteneva al genere dei dèmoni; allora l'egiziano esclamò: "Beato te, che hai un dio per dèmone, e non un custode di grado inferiore!". Non fu tuttavia possibile interrogarlo né guardarlo di presenza più a lungo, giacché un amico, che assisteva, strangolò gli uccelli che teneva in custodia, forse per invidia o forse per paura. Plotino, quindi, stava sempre in presenza di uno dei dèmoni più divini e teneva orientato verso di lui il suo sguardo divino. Probabilmente per questa ragione scrisse il trattato "Il dèmone che ci è toccato in sorte", in cui cerca di dare ragione della differenza dei dèmoni che ci custodiscono»; M. J. B. ALLEN, *Summoning Plotinus: Ficino, Smoke, and the Strangled Chickens*, in *Reconsidering the Renaissance*, ed. by M. DI CESARE, Binghamton 1992, pp. 63-88, ora in ID., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Methaphysics and its Sources*, cit., XIV.

⁹² Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 875: «Confirmavit [Porphyrius] quae Origenes de daemonibus disputaverat. Porphyrius quidem Graecis nobiscum locutus est verbis, quorum ego summam verbis tibi Latinis interpretabor, hanc tu summam si cum epistola, quam de Mosis Platonisque concordia tibi dicavi De contemplatione Platoniorum non Plato solum, verum etiam Platonici cum nostra religione consentiant»; la lettera *Concordia Mosis et Platonis* si legge in *ibid.*, pp. 866-867. Sull'influenza di Origene in Ficino, rimando a P. TERRACCIANO, *Tra Atene e Alessandria. Origene nella Theologia Platonica di Marsilio Ficino*, in «Viator», 42 (2011), pp. 265-294 e T. LEINKAUF, *Origenes in der Renaissance: Marsilio Ficino und Pietro Pomponazzi*, in *Origenes Humanista. Giovanni Pico della Mirandola's Traktat De salute Origenis disputatio*, hrsg. von A. FÜRST - C. HENGSTERMANN, Münster 2015, pp. 113-140.

incensi e simili vapori) provocano l'azione dei demoni che abitano al di sotto della sfera della Luna e il cui corpo è costituito di aria. Tali demoni malvagi sono responsabili degli incantesimi e degli inganni, a cui si sottopongono coloro che praticano le arti magiche:

Per contrarios vero daemones universum efficitur veneficium. Hos namque maxime horumque ducem honorare solent qui mala veneficiis inferunt, hi sane daemones omniformibus figuris imaginibusque abundant prodigiorumque machina strenue fallunt, horum opera infelices, philtora amatoriaque maleficia machinantur. Omnis enim intemperantia spesque divitiarum atque gloriae per hos invalescit, praecipue vero deceptio. Mendacium enim proprium est eiusmodi daemonum⁹³.

Tali demoni, che abbondano di immagini e di figure sul modello dei quali riescono a mutare anche il proprio corpo⁹⁴, ingannano in particolar modo quegli infelici alla ricerca di falsi beni, i quali mentre si illudono di raggiungere Dio cadono invece nei *daemonica machinamenta*⁹⁵. Pertanto, l'intera trattazione è, a ben vedere, un elogio del sapiente il quale, attraverso l'astinenza si tiene lontano da un simile influsso malefico rendendo se stesso luogo d'elezione della divinità: il Canonico, dunque, piega anche il discorso demonologico verso il motivo della *dignitas hominis*; l'uomo, infatti, deve rifiutare qualsiasi tipo di commercio con i demoni inferiori per imitare, nei limiti del possibile, quelli superiori e più vicini a Dio (gli angeli)⁹⁶.

⁹³ Cfr. Marsilio Ficino, *Opera omnia*, cit., pp. 877-878.

⁹⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 876-877: «Hae quidem animae quoque sunt daemones, sed rite malefici nominantur, sunt autem tum hi omnes, tum quos diximus ab his diversi invisibiles, nec prorsus humanis sensibus manifesti, non enim solido corpore vestiuntur, praeterea nec unam omnes formam habent, sed figuris plurimis insignitas et formae quae illorum spiritum obsignant alias quidem apparent, alias vero nequaquam. Aliquando vero et formas mutant, illi scilicet qui deteriores sunt, spiritus autem earum qua quidem ratione corporeum quiddam est, passioni obnoxium est atque dissolubile, sed qua ad animabus ita devinctum est, species eius diu perseverare potest, neque tamen est aeternum».

⁹⁵ Cfr. T. KATINIS, *Daemonica machinamenta tra Platone e l'Umanesimo: a partire da un passo del commento di Ficino al Sofista*, in *Arte e daimon*, a c. di D. ANGELUCCI, Macerata 2003, pp. 83-96.

⁹⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 878-879: «Existimant [theologi] enim sanctam animi puritatem esse quasi symbolum characteremque divinum, quo custodiaris adeo ut nihil patiaris ab illis quibus ipse propinquas dum eos sacrificando concilias. [...] Divinus vir animum, tum sapientia divinarum tum abstinentiam ciborum perturbationes hominibus incitantium, tum ipsa ad Deum

Nel proemio al libro nono, invece, il filosofo dichiara di essere stato convinto dal suo angelo custode a dedicare il volume a Martino Uranio, sulla base del numero delle schiere angeliche. Egli, poi, sostiene che angelo è soltanto un altro termine per indicare quello che Plotino, Giamblico e Porfirio hanno chiamato «demone buono» o «genio»⁹⁷. Tale scritto, risalente al luglio del 1490, è successivo alla stesura e alla pubblicazione (3 dicembre 1489) dei tre libri *De vita* su cui dovremo porre brevemente l'attenzione⁹⁸. Il capitolo XXIII del terzo libro, il *De vita coelitus comparanda*, presenta una celebre immagine del genio personale, destinato ad ogni singolo uomo dalla sua stella, responsabile delle inclinazioni, dei desideri e delle più disparate attività della persona⁹⁹.

similitudine munit et quasi Dei templum incontaminatum animum esse putabit. In hoc videlicet universo Dei patris templo».

⁹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 893: «Liber nostrarum Epistolarum nonus quo sentire circumque moveri possit, caput iamdiu poscit virtutis animalis arcem et sensus atque motus originem. Dum igitur de capite huic eligendo delibero, angelus ipse nostri custos seipsum adhibet libro caput, iubens videlicet sibi numerum hunc novenarium consecrari. Siquidem angeli novem ordines non solum apud Christianos, sed apud Hebraeos esset atque Platonicos acceperunt. Sub tanto igitur capite atque duce quaerimus. Nunquid quotiens liber aut homo, quem custodit angelus, huc atque illuc pererrat, totiens similiter oberret et angelus? Nequaquam, angelus enim quem bonum daemonem geniumque nominant, aut semper esse ubique, quod Plotinus, Porphyrius, Iamblichus, opinantur».

⁹⁸ Sulla composizione dei *De vita libri tres*, si veda A. TARABOCHIA CANAVERO, *Il De triplici vita di Marsilio Ficino: una strana vicenda ermeneutica*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXIX (1977), 4, pp. 697-717, in partic. pp. 697-699.

⁹⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, cit., p. 370 (III, 23, 1-17): «Quicumque sanae mentis sui que compos nascitur, est a coelo ad honestum aliquod opus et vitae genus naturaliter institutus. Quisquis igitur coelum optat habere propitium, hoc opus, hoc genus imprimis aggrediatur, hoc sedulo prosequatur, coelum enim suis favet inceptis. Ad hoc ipsum vero prae ceteris es natura factus, quod primum a teneris annis agis, loqueris, fingis, optas, somnias, imitaris; quod tentas frequentius, quod facilius peragis, quo summopere proficis, quo prae ceteris delectaris, quod relinquis invitus. Hoc est sane ad quod te coelum rectorque coeli genuit. Eatenus igitur tuis favebit inceptis et aspirabit vitae, quatenus genitoris ipsius auspicia prosequeris, praesertim si verum sit Platonikum illud, in quo tot a consentit antiquitas, unicuique nascenti esse daemonem quendam vitae custodem ipso suo sidere destinatum, qui et ad hoc ipsum officium adiuvet, cui nascentem coelestia deputaverunt. Quicumque igitur per argumenta quae modo diximus suum ingenium perscrutatus ita naturale suum opus inveniet, invenerit simul suum sidus et daemonem. Quorum exordia sequens aget prospere vivetque feliciter, alioquin et fortunam experietur adversam et coelum sentiet inimicum».

Tuttavia, si scopre molto presto che in realtà i demoni personali sono due, come si evince dal seguente passo che vale la pena di leggere nella sua interezza:

Daemonem vero uniuscuiusque custodem astrologi cum Platonicis geminum esse posse consentiunt: alterum quidem geniturae proprium, alterum vero professionis. Et quotiens professio cum natura consentit, eundem utriusque daemonem vel certe simillimum nobis adesse; vitam que inde nostram magis secum fore concordem atque tranquillam. Sin autem professio dissidet ab ingenio, daemonem acquisitum arte esse a genio naturali discordem, vitamque laboriosam atque sollicitam¹⁰⁰.

Ciascun uomo è presieduto da due guide personali, quello destinatoci al momento della nascita (o, eventualmente, del concepimento in base alle diverse tradizioni astrologiche) e quello che scegliamo, invece, nel momento in cui ci dedichiamo liberamente ad una professione. Ecco, dunque, la ragione per la quale Ficino esorta i destinatari della sua opera, vale a dire tutti gli uomini di lettere costantemente inclini agli umori melanconici, a conoscere la propria stella e a far sì che il loro *genius* coincida con l'*ingenium*¹⁰¹. Evidentemente, in questo brano vengono a confondersi temi e suggestioni provenienti da diversi campi d'indagine a dimostrazione della complessità del *De vita*; tuttavia, come ha abbondantemente dimostrato Michael J. B. Allen a proposito del celebre motivo del demone socratico, la teoria demonologica ficiniana non soltanto in questo luogo della sua opera ma anche altrove risente della stratificazione, se non si può parlare di una vera e propria mescolanza, di teorie diverse¹⁰². Tra queste – per tornare alla questione su cui si sta indagando – vi è, da un lato, la dottrina platonica del demone interiore, inteso come la parte intellettuale dell'anima, poi ripresa da Plotino e, dall'altro,

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 372, rr. 44-50.

¹⁰¹ È questo il nucleo centrale del capitolo XXIII del *De vita coelitus comparanda*, come si evince dal titolo: «Ut prospere vivas agasque, imprimis cognosce ingenium, sidus, genium tuum et locum eisdem convenientem. Hic habita. Professionem sequere naturalem». Cfr. anche MARSILIO FICINO, *Opera Omnia*, cit., p. 913 (*De fato et fortuna et suo cuiusque daemone*): «Quae quidem cum fato, id est, cum serie coelestium causarum apud Platonicos, idcirco consentit, quoniam fortunae nostrae dux est ipse uniuscuiusque daemon ad coelestem harmoniam, ut Platonice loquar, nascenti cuique destinatus. Qui et divulsas apud nos inter se causas sagacissime pariter et potentissime colligens ad unum conducit eventum, praeter consilium saepe nostrum, ideoque cognomento fortuitum».

¹⁰² Cfr. M. J. B. ALLEN, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, cit., pp. 125-147.

la complessa problematica dell'interferenza demoniaca con immagini e ombre, che si riaccende in seguito alla pubblicazione degli *excerpta* ficiniani al *Commento alla Repubblica* di Proclo nel libro undicesimo dell'*Epistolario*¹⁰³.

Il trattato quindicesimo delle *Enneadi* (III, 4), com'è noto, affronta il tema del «demone che ci ha avuto in sorte» nel quale Plotino sostiene che esso (per dirla brevemente) costituisce la parte più elevata della nostra anima coincidendo, pertanto, con la facoltà immediatamente superiore a quella che esercitiamo nella nostra attività razionale¹⁰⁴. Come ha abbondantemente dimostrato Anna Corrias, esso costituirebbe, pertanto, il principio intellettuale che, in quanto scintilla divina in noi, ci mette in relazione con il *Nous*¹⁰⁵. Il filosofo di Licopoli, dunque, avrebbe interiorizzato il demone tutelare facendone a tutti gli effetti una potenza dell'anima, attirandosi le critiche di Proclo nel *Commento all'Alcibiade I*¹⁰⁶. Ora, Ficino non solo avrebbe accolto le riserve procliane ma, in maniera alquanto originale, mantenuto, da una parte, la separazione (e, di conseguenza, la mediazione) dei demoni e, dall'altra, il legame di questi con ciascuna facoltà della conoscenza. Inoltre, ed è l'aspetto che più ci interessa, avrebbe fatto dell'immaginazione e non dell'intelletto la sede deputata alle influenze demoniache, dove con tale espressione si deve intendere tutta una serie di operazioni eterogenee di cui si tratterà di seguito.

Il *Commento al Sofista* costituisce sicuramente il luogo principale per la ricostruzione di queste teorie: in quest'opera, in particolar modo nel capitolo 46, viene affrontata la complessa questione riguardante l'essenza delle immagini e delle ombre

¹⁰³ Cfr. *ibid.*, p. 143. Si veda, a proposito degli *excerpta* procliani, A. RABASSINI, *Il Bene e le ombre. «Excerpta» ficiniani dal «Commento alla Repubblica» di Proclo*, in «Accademia», I (1999), pp. 49-65.

¹⁰⁴ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, cit., pp. 590-603 (III, 4, 1-6), in partic. pp. 593-595 (III, 4, 3). Sulla versione ficiniana del trattato, rimando a M. GUYOT, *Marsile Ficin, Commentaire du traité de Plotin sur «Le démon qui nous a reçus en partage»*, in *Les dieux de Platon, Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002*, éd. par J. LAURENT, Caen 2003, pp. 263-286.

¹⁰⁵ Cfr. A. CORRIAS, *From Daemonic Reason to Daemonic Imagination: Plotinus and Marsilio Ficino on the Soul's Tutelary Spirit*, cit., pp. 444-446.

¹⁰⁶ Cfr. PROCLUS, *Alcibiades I. A Translation and Commentary*, ed. and tr. by W. O'NEILL, The Hague 1971, pp. 48-52 (73.7-78.6).

nonché delle loro relazioni con gli *opera daemonica*¹⁰⁷. È importante sottolineare come anche questo scritto si collochi cronologicamente molto vicino agli altri luoghi dell'opera ficiniana che stiamo considerando, essendo stato pubblicato per la prima volta nell'edizione del 1496 dei *Commentaria in Platonem*; anzi, proprio la citazione del *Commento alla Repubblica* di Proclo dovrebbe indicare il termine *post quem* della sua redazione (se non interamente, almeno del capitolo in questione) al 1492¹⁰⁸.

Ficino trovava il legame tra i due dialoghi platonici proprio nell'opera procliana: il Diadoco, infatti, nella dissertazione XII, commentando il mito della caverna del settimo libro della *Repubblica* in relazione all'immagine della linea del libro precedente, a proposito della sezione più corta di quest'ultima, affronta innanzitutto il tema degli oggetti della vista¹⁰⁹. Tra questi, vengono richiamate subito le immagini che stanno ad indicare statue o pitture, così come quelle «prodotte da ciò che illumina in ciò che è illuminato, le ombre e al contempo i riflessi che si producono sia sulla superficie delle acque sia sulle altre superfici riflettenti»¹¹⁰. Dopo aver esaminato tutte le caratteristiche di queste in termini di densità, levigatezza e lucentezza seguendo la pagina platonica, Proclo afferma: «Certamente in base a tali considerazioni noi dobbiamo concludere anche che secondo Platone i riflessi sono fondamenti sostanziali di certi tipi di immagini riflesse, prodotti da un divino artificio, proprio come egli stesso insegna nel *Sofista* [266b6-7]»¹¹¹. Alla medesima “sostanzialità” delle immagini riflesse, egli assimila anche quella delle ombre per un duplice ordine di ragioni: esse, infatti, non soltanto

¹⁰⁷ M. J. B. ALLEN, *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's "Sophist". Five Studies and a Critical Edition with Translation*, cit., pp. 168-204.

¹⁰⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 188-189. Il Ficino ebbe accesso al testo soltanto nel luglio del 1492 in seguito alla consegna del manoscritto da parte di Giano Lascaris a Piero de' Medici, come si legge nel *Proemium in compendium Proculi* datato 3 agosto 1492: «Post discessum ex Italia tuum advecti sunt e Graecia mox ad magnanimum Petrum Medicem, libri multi ex quam plurimis electi, nuper electore Lascari Graeco admodum elegante, pro regia illa bibliotheca iam pridem a magno Laurentio feliciter instituta. Ego autem inter multa, (ut soleo) semper in primis legi Platonica, primaque inter haec commentaria Procli in sex Platonis de Republica libros principiumque septimi» (MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 937), su cui si veda A. RABASSINI, *Il Bene e le ombre. «Excerpta» ficiniani dal «Commento alla Repubblica» di Proclo*, cit., pp. 49-53.

¹⁰⁹ Cfr. PROCLO, *Commento alla Repubblica di Platone*, a c. di M. ABBATE, Milano 2004, pp. 266-283, in partic. p. 269 (289, 7-14).

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 271 (289, 23-28).

¹¹¹ *Ibid.*, p. 271 (290, 7-10).

sono immagini di corpi e figure ma possiedono anche una grandissima affinità con gli oggetti da cui sono derivate come dimostrano le «arti dei maghi» che fanno uso tanto delle immagini riflesse quanto delle ombre. Gli esempi addotti da Proclo sono quelli della iena che, secondo una certa tradizione, riesce a catturare la propria preda saltando sulla sua ombra e l'altra a dir poco celebre, derivata dal *De somniis* di Aristotele, della colorazione della superficie dello specchio ammirato da una donna mestrata¹¹². Evidentemente, ci troviamo dinanzi a due diverse problematiche, seppur decisamente interconnesse: da un lato, il tema della natura sostanziale delle immagini e, dall'altro, quello delle azioni magiche in cui vengono implicate sia ombre sia immagini, con l'ampio concorso della *vis imaginativa*. Entrambe trovano largo spazio nel *Commento al Sofista* di Ficino su cui è necessario tornare.

¹¹² Cfr. *ibid.*: «In effetti anche le ombre, alle quali <egli> afferma che sono connesse le immagini riflesse, hanno tale natura: infatti anche queste sono immagini di corpi e di figure, e possiedono una grandissima affinità con gli oggetti da cui sorgono, come rivelano anche tutti quegli incantesimi che le arti dei maghi professano di compiere sia in relazione alle immagini riflesse che alle ombre. E che cosa intendo quando mi riferisco ai loro poteri? Quelle azioni che già anche gli esseri viventi privi di ragione hanno la capacità di compiere prima di ogni atto razionale. Infatti la iena, dicono, una volta che ha calcato l'ombra del cane fermo su un'altura, lo getta in basso e fa del cane la sua preda; e quando una donna, afferma Aristotele [*De somniis* II, 459b27-30], mentre ha le mestruazioni, si guarda allo specchio, fa sanguinare sia lo specchio che l'immagine che vi si riflette» (290 10-21). L'episodio dello specchio viene citato da Ficino anche nel *De amore*: «Scribit Aristoteles, mulieres quando sanguis menstruus defluit, intuitu suo speculum sanguineis guttis saepe foedare. Quod ex eo fieri arbitror quia spiritus, qui vapor sanguinis est, sanguis quidam tenuissimus videtur esse, adeo ut aspectum effugiat oculorum, sed in speculi superficie factus crassior clare perspicitur. Hic si in rariorem materiam aliquam, ceu pannum aut lignum incidat, ideo non videtur quia in superficie rei illius non restat, sed penetrat. Si in densam quidem, sed asperam, sicuti saxa, lateres et similia, corporis illius inequalitate dissipatur et frangitur. Speculum autem propter duritiem sistit in superficie spiritum; propter aequalitatem lenitatemque servat infractum; propter nitorem, spiritus ipsius radium iuvat et auget; propter frigiditatem, rarissimam illius nebulam cogit in guttulas» (MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, cit., pp. 247-248), su cui si vedano S. KODERA, *Narcissus, Divine Gazes and Bloody Mirrors: the Concept of Matter in Ficino*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., [pp. 285-306], pp. 303-305 e B. HUB, *Material Gazes and Flying Images in Marsilio Ficino and Michelangelo*, in *Spirits Unseen. The Representation of Subtle Bodies in Early Modern European Culture*, ed. by C. GÖTTLER - W. NEUBER, Leiden-Boston 2008, [pp. 93-119], pp. 102-106.

Uno dei temi del dialogo che suscita l'interesse del Canonico è certamente quello dell'imitazione e, in particolare, delle due specie di tecnica mimetica di cui lo Straniero di Elea fornisce la definizione in *Sofista* 235d, che egli così riassume:

Duae sunt imitationis species. Altera quidem rem veram spectans atque hanc ipsam velut exemplar sibi proponens similitudines efficit, ut pictor atque similes. Altera vero rem ipsam vera nondum intuita conatur eius imagines fabricare, machinatur vero phantasmata, quae apparent forte similia veris, neque sunt revera similia; hac in parte sophista ponendus¹¹³.

Il problema della differenza tra mimesi icastica e mimesi fantastica investe – com'è noto – non soltanto il discorso riguardante l'arte umana in relazione a quella divina ma anche il tema della realtà delle immagini al confine tra essere e non-essere¹¹⁴. Ficino affronta con acume tali questioni ma si sofferma a commentare diffusamente un brano apparentemente secondario dell'opera in merito alla produzione delle immagini per artificio divino¹¹⁵. Quello che accomuna la luce ai demoni – scrive il filosofo – è la capacità di generare immagini e ombre non soltanto nei sogni ma anche in stato di veglia; per tale motivo, la luce sembra certamente possedere una certa *potestas daemonica* ma anche le nostre immaginazioni, in verità, sono investite di virtù demoniaca: ciò avviene sia perché i demoni intervengono con la loro immaginazione sulla nostra sia perché la facoltà che immagina in noi è in un certo senso anch'essa un

¹¹³ *Marsilii Ficini Commentaria in Platonis Sophistam*, in M. J. B. ALLEN, *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's "Sophist". Five Studies and a Critical Edition with Translation*, cit., p. 229 (15, 3-7). Sul tema della *mimesis* nel *Sofista*, rimando a L. PALUMBO, *Mimesis in the Sophist*, in *Plato's Sophist revisited*, ed. by B. BOSSI - T. M. ROBINSON, Berlin-Boston 2013, pp. 269-278.

¹¹⁴ Cfr. G. MOVIA, *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al Sofista di Platone*, Milano 1994², pp. 219-239; S. ROSEN, *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, New Haven-London 1983.

¹¹⁵ Cfr. M. J. B. ALLEN, *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's "Sophist". Five Studies and a Critical Edition with Translation*, cit., pp. 117-167; G. GIGLIONI, *The Matter of the Imagination. The Renaissance Debate over the Icastic and Fantastic Imitation*, in «Camena», 8 (2010), pp. 1-21; T. KATINIS, *Daemonica machinamenta tra Platone e l'Umanesimo: a partire da un passo del commento di Ficino al Sofista*, cit., p. 87.

demone¹¹⁶. Tale affermazione è possibile, come si comprende subito, a causa della “natura demoniaca” dei tre veicoli che avvolgono l’anima¹¹⁷, che sono sede delle operazioni fantastiche, di seguito riportate:

Cognosces animam primo quidem efficaciterque imaginationem in coelesti vehiculo exercere, sensumque prorsus omnem per totum vehiculum expedire; perque vehiculum hoc quasi per sigillum secundo velamini imagines frequenter imprimere; per secundum similiter tertium conformare. Postremo concludes imagines vobis intimas, dum a spiritali hoc daemónicoque animali fiunt, machinatione quadam daemónica proficisci¹¹⁸.

La comunanza tra demoni e facoltà dell’immaginazione è, dunque, determinata dalla natura stessa del triplice veicolo dell’anima che, in conclusione, è definito «animale spirituale e demoniaco». Tuttavia, queste considerazioni lasciano spazio ad una serie di riflessioni di cui ora non potrà non tenersi conto, sebbene sembrino soltanto apparentemente deviare dall’oggetto centrale del discorso.

Non bisogna dimenticare, infatti, che l’altro problema decisivo del dialogo platonico commentato da Ficino è quello di definire la realtà dell’arte sofistica; il filosofo dunque, a tal fine, si premura di identificare dapprima chi è il sofista attraverso una lapidaria affermazione: «Sophista est effector quidam simulachrorum falsus et imitator»¹¹⁹. Il sofista è, allora, una sorta di ingannatore, un manipolatore di immagini evanescenti ma anche un «imitatore». Mentre in tale contesto questo termine ha indubbiamente un’accezione negativa, in una celebre pagina del capitolo XXI del *De vita coelitus comparanda* esso viene presentato in tutt’altra veste:

¹¹⁶ Cfr. *Marsilii Ficini Commentaria in Platonis Sophistam*, cit., p. 271 (46, 18-25): «Et in lumine potestas quaedam est daemónica, effectrix videlicet imaginum et umbrarum, quemadmodum et daemones solent mira quaedam visa non solum dormientibus et abstractis sed etiam vigilantibus ostentare. Imaginamenta quoque nostra quodammodo etiam daemónica virtute fiunt, non solum quia daemones efficacibus imaginationibus artificiisque suis nobis imaginationes suscitant, verum etiam quoniam quod in nobis imaginatur est quodammodo daemon».

¹¹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 271 (46, 29-31): «Siquando nostram animam introspexeris quasi vestitam spiritu, putabis forte daemonem te videre trinumque daemonem».

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 273 (46, 3-9).

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 269 (45, 22-23).

Memento vero cantum esse imitatore omnium potentissimum. Hic enim intentiones affectionesque animi imitatur et verba, refert quoque gestus motusque et actus hominum atque mores; tamque vehementer omnia imitatur et agit, ut ad eadem imitanda vel agenda tum cantantem, tum audientes subito provocet. Eadem quoque virtute quando coelestia imitatur, hinc quidem spiritum nostrum ad coelestem influxum, inde vero influxum ad spiritum mirifice provocat¹²⁰.

Ficino descrive la *virtus* potentissima del canto esaltandone la grande capacità imitativa su diversi piani, dalle intenzioni e dagli affetti dell'anima ai gesti corporei fino ai costumi degli uomini; non solo, grazie alla profonda comunicazione tra i livelli cosmici, se esso imiterà correttamente le «cose celesti» si attirerà l'influsso benefico da esse proveniente¹²¹. Senza entrare nella complessa questione della «psicologia degli affetti» legata al potere della musica¹²², basti sottolineare che proprio nel riconoscimento della

¹²⁰ MARSILIO FICINO, *Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, cit., p. 358 (III, 21, 74-80).

¹²¹ Sul tema della musica nel pensiero ficiniano vi è un'ampia bibliografia, a partire dagli studi pionieristici di D. P. WALKER, *Le chant orphique de Marsile Ficin*, in *Musique et poésie au XVI^e siècle*, Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Sciences Humaines, V, Paris 1954, pp. 17-27 e ID., *Ficino's Spiritus and Music*, in «Annales musologiques», I (1953), pp. 131-150, entrambi ristampati in *Music, Spirit and Language in the Renaissance*, ed. by P. GOUK, London 1985, VII e VIII. Si vedano, poi: A. VOSS, *Orpheus redivivus: The Musical Magic of Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 227-241; EAD., *Marsilio Ficino, the Second Orpheus*, in *Music as Medicine. The History of Music Therapy since Antiquity*, Aldershot 2000, pp. 154-172; W. R. BOWEN, *Ficino's Analysis of Musical Harmonia*, in *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, ed. by K. EISENBICHLER - O. ZORZI PUGLIESE, Ottawa 1986, pp. 17-27; B. BOCCADORO, *Marsilio Ficino: The Soul and the Body of Counterpoint*, in *Number to Sound. The Musical Way to the Scientific Revolution*, ed. by P. GOZZA, Dordrecht 2000, pp. 99-134; M. CAMBI, *Musica Medicina Magia. Saggi su Ficino e Campanella*, Nola 2010, pp. 21-83; M. BERTOLINI, *Ficino in confessionale. Una riflessione sulla virtù del segno musicale*, in «Bruniana & Campanelliana», XIX (2013), 1, pp. 11-20; J. PRINS, *Echoes of an Invisible Word. Marsilio Ficino and Francesco Patrizi on Cosmic Order and Music Theory*, Leiden 2014, pp. 25-213.

¹²² Per l'approfondimento di questo tema, cfr. F. SCARAMUZZI, *Per dilettaione grande et per utilità incredibile. Musica ed esperienze sociali tra Rinascimento e Barocco*, Bari 1982, pp. 64-71; C. V. PALISCA, *Muovere gli affetti con la musica: teorie psico-fisiologiche antecedenti a Cartesio*, in «Nuova civiltà delle macchine», XVI (1998), pp. 57-66.

sua camaleontica virtù imitatrice risiede la sua grande potenza. Ma ancor più interessante è il passo seguente, in cui il *concentus* è definito «animale aereo e razionale»:

Iam vero materia ipsa concentus purior est admodum coeloque similior quam materia medicinae. Est enim aer et hic quidem calens sive tepens, spirans adhuc et quodammodo vivens, suis quibusdam articulis artubusque compositus sicut animal, nec solum motum ferens affectumque praeferens, verum etiam significatum afferens quasi mentem, ut animal quoddam aereum et rationale quodammodo dici possit¹²³.

È qui espressa, evidentemente, la natura demoniaca della musica: l'armonico concerto delle voci è, infatti, assimilato ad un ente razionale aereo, definizione per certi versi sovrapponibile a quella del demone aereo¹²⁴.

Nell'epistola *De musica* ad Antonio Canigiani, all'interno del I libro, al fine di giustificare razionalmente gli effetti mirabili dell'arte dei suoni trasmessi dalla tradizione, viene descritta l'origine della musica dal concorso di varie facoltà dell'anima attraverso cui viene giustificata contestualmente l'azione della stessa sulle medesime facoltà dell'ascoltatore:

[...] nam cum cantus sonusque ex cogitatione mentis et impetu phantasie cordisque affectu proficiscatur atque una cum aere fracto et temperato aereum audientis spiritum pulset, qui anime corporisque nodus est, facile phantasiam movet afficitque cor et intima mentis penetralia penetrat, corporis quoque humores et membra sistit et movet¹²⁵.

Come si vede, il veicolo per la comunicazione delle *virtutes* sonore è lo *spiritus*, che è «nodo di anima e corpo» e, di conseguenza, svolge certamente un ruolo da protagonista

¹²³ MARSILIO FICINO, *Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, cit., p. 358 (III, 21, 80-85).

¹²⁴ Sulla lunga tradizione di queste tematiche nel Cinquecento, rimando a L. WUIDAR, *Démons sonores dans l'Italie du XVIème siècle. De la possession diabolique chantante aux remèdes musicaux contre les esprits malins*, in «De Musica», XII (2008), pp. 1-20.

¹²⁵ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 162.

la fantasia. Evidentemente, in questo luogo – come notava Daniel Pickering Walker – si sovrappongono le teorie mediche riguardanti lo spirito e il tema soteriologico del veicolo dell'anima poiché, da una parte, la natura aerea della musica viene accomunata con quella dello *spiritus* mentre proprio quest'ultimo, dall'altra, viene considerato sede della *phantasia* che invece – come si è visto più sopra – era stata collocata nel *vehiculum*¹²⁶. Senza voler entrare in complesse questioni di natura magico-astrologica, sulle quali vi è un'ampia bibliografia¹²⁷, mi preme sottolineare l'analogia tra l'azione demoniaca e quella della musica in quanto entrambe influenti sullo *spiritus phantasticus*. Infatti, facendo tesoro delle interessanti osservazioni di Gary Tomlinson in merito ad una parziale revisione della rigida distanza tra musica strumentale e testo poetico vista dal Walker nel testo ficiniano¹²⁸, è possibile svolgere alcune considerazioni. La separazione tra magia spirituale e magia demoniaca che, secondo lo studioso americano sarebbe stata favorita proprio dalle riflessioni sulla relazione tra spirito e musica, verrebbe in un certo senso ridimensionata da una diversa interpretazione dei passi analizzati dal Walker: la maggiore efficacia della musica rispetto ai composti medicinali è individuata proprio nella sua sostanza aerea, comune a quella dello spirito e dei demoni. Inoltre, ciò sarebbe stato indotto proprio dalla

¹²⁶ Cfr. D. P. WALKER, *Magia spirituale e magia demoniaca da Ficino a Campanella*, cit., pp. 54-57; G. FEDERICI VESCOVINI, *Marsilio Ficino e lo spirito celeste*, in «Annali della Fondazione Ugo Spirito», V (1993), pp. 71-90.

¹²⁷ A tal proposito, si vedano almeno gli studi di B. P. COPENHAVER, *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino*, in «Renaissance Quarterly», 37 (1984), 4, pp. 523-554; ID., *Iamblichus, Synesius and the Chaldean Oracles in Marsilio Ficino's De vita libri tres: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?*, in *Supplementum festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, cit., pp. 441-455; ID., *Hermes Theologus: The Sienese Mercury and Ficino's Hermetic Demons*, in *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*, cit., pp. 149-182, recentemente rivisitati e aggiornati in ID., *Magic in Western Culture. From Antiquity to the Enlightenment*, Cambridge 2015, pp. 55-126; A. VOSS, *The Natural Magic of Marsilio Ficino*, in «Historical Dance», 3 (1992), 1, pp. 25-30; V. PERRONE COMPAGNI, *Ficino e la magia naturale*, in *Il pensiero di Marsilio Ficino*, Atti del Convegno di Figline Valdarno (19 maggio 2006), a c. di S. TOUSSAINT, Lucca 2007, pp. 69-83; N. WEILL-PAROT, *Les "images astrologiques" au Moyen Âge et à la Renaissance: Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XIIIe-XVe siècle)*, Paris 2002, pp. 639-675.

¹²⁸ Cfr. G. TOMLINSON, *Music in Renaissance Magic. Toward a Historiography of Others*, Chicago-London 1993, pp. 101-144.

traduzione del *De somniis* di Sinesio, in cui si trova la corrispondenza tra «pneuma psichico» e *daimon*¹²⁹. Tale accostamento, peraltro, trova ulteriore conferma in un breve riferimento nel proemio a Piero de' Medici delle traduzioni di Sinesio e del *De daemonibus* di Psello, che leggiamo nel IX libro delle *Epistole*: «Adiunxi libro de somniis librum Michaelis Pselli Platonici de daemonibus, non immerito, quoniam a daemonibus somnia mitti veteres arbitrantur»¹³⁰.

Al cuore della teoria ficiniana dei poteri della musica vi è, dunque, una concezione della natura in cui vi hanno un posto determinante anche le entità intermedie che svolgono un ruolo analogo a quello delle facoltà intermedie della conoscenza; attraverso questo ragionamento, dunque, passa la “riabilitazione”, per così dire, dell’imitazione la quale da gioco fittizio in mano a sofisti e demoni cattivi diventa veicolo di nutrimento per lo spirito e mezzo di comunicazione dell’uomo con le superiori forze cosmiche. Non solo, da tali considerazioni emerge anche una nuova teoria della magia naturale ficiniana che, come ha acutamente osservato Vittoria Perrone Compagni, non può fare a meno dell’azione demoniaca (nonostante le reiterate formule precauzionali adottate dal filosofo)¹³¹; per di più, seguendo le valide considerazioni di

¹²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 129. Cfr. SINESIO DI CIRENE, *I sogni*, in ID., *Opere*, a c. di A. GARZYA, Torino 1989, pp. 567-569: «La natura ha diffuso per le molte parti del mondo la dovizia della sostanza fantastica. [...] Intiere schiere di dèmoni hanno la loro esistenza in tal genere di vita, dal momento che essi, in tutta la loro natura, son dei simulacri manifestantisi nel divenire delle cose [...] Codesto “pneuma psichico”, che illustri uomini han chiamato anche ‘anima pneumatica’, può assumer l’aspetto d’un dio, d’un multiforme dèmone, d’un simulacro: in tal modo l’anima espia le sue pene». Tomlinson cita giustamente, a questo proposito, la versione latina ficiniana del trattato: «Proinde spiritus hic animalis, quem beati spiritalem quoque animam vocaverunt, fit Deus, et daemon omniformis, et idolum» (MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 1971).

¹³⁰ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 898. Cfr. anche *ibid.*, p. 1968.

¹³¹ Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, *La magia ermetica tra Medioevo e Rinascimento*, in *La magia nell’Europa moderna: tra antica sapienza e filosofia naturale*, Atti del Convegno (Firenze, 2-4 ottobre 2003), a c. di F. MEROI - E. SCAPPARONE, 2 voll., Firenze 2007, I, [pp. 3-23], p. 17: «La natura, che è al centro dell’interesse dei maghi cristiani, non è l’insieme del mondo sublunare con le sue virtù occulte, ma l’insieme di tutti gli enti, pluralizzazione cosmica che manifesta l’unità del principio e di cui fanno parte anche i dèmoni neoplatonici (lo vide bene Pomponazzi, denunciando nel *De incantationibus* l’ambiguità del tentativo ficiniano di ricostruire la nuova apologetica cristiana su basi neoplatoniche)».

James Hankins, anche la stessa celebre teoria dell'immaginazione transitiva¹³² fondata sulla *magia naturalis* andrebbe necessariamente integrata con una complementare forma superiore di «magia angelica», dipendente dalle facoltà superiori dell'anima umana e chiaramente rinvenibile nell'*Epitome alle Leggi* e nella *Theologia Platonica*¹³³.

A questo punto, è possibile tornare agli *excerpta* al testo di Proclo da cui abbiamo preso le mosse. Ficino riassume, infatti, proprio il riferimento al *Sofista* e la citazione delle azioni magiche di immagini e ombre del *Commento alla Repubblica*, come si evince da questo brano:

Dicendum ergo secundum sententiam Platoniam in Sophista apparentes imagines esse substantias quasdam quorundam simulachrorum machinatione quadam daemonica fabricatas. Iam vero et umbrae, quas cum imaginibus commemorat quasi cognatas, eiusmodi naturam habent, sunt enim et ipsae corporum figurarumque imagines, plurimamque sympatiam, id est compassionem consensionemque cum illis ipsis habent a quibus decidunt. Quemadmodum declarant quotcunque Magorum artes pronuntiant, promittuntque ad idola umbrasque conficere. Quid vero dicam imaginum umbrarumque vires per quas fiunt in animalibus ratione carentibus saepe multa, quae omnem superant rationem? Nam hyenam ferunt calcantem canis in alto sedentis umbram, illum ex alto

¹³² Cfr. P. ZAMBELLI, *Platone, Ficino e la magia e l'immaginazione e il suo potere. Desiderio e fantasia psicosomatica o transitiva*, in EAD., *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Venezia 1996², pp. 29-75; ma si vedano anche I. P. COULIANO, *Eros e magia nel Rinascimento*, Milano 1991², pp. 166-195 e S. PARIGI, «Oculus fascinans»: *jettatura e contagio d'amore*, in «Rivista di estetica», XLII n.s. 19 (2002), 1, pp. 61-80. Per la lunga tradizione di questi problemi nella filosofia rinascimentale, rimando a L. PAPPALARDO, *Fantasie e verità. Note sull'immaginazione in Gianfrancesco Pico della Mirandola*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», 122 (2012), pp. 163-191; EAD., *Gianfrancesco Pico della Mirandola: fede, immaginazione e scetticismo*, Turnhout 2014.

¹³³ Cfr. J. HANKINS, *Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul*, in *La magia nell'Europa moderna: tra antica sapienza e filosofia naturale*, cit., I, pp. 35-52. Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 760 (*Marsilii Ficini Oratio de laudibus Medicinae*): «Nam et Avicenna corporis qualitatem in animum posse in utranque partem quam plurimum censuit, ipsius quoque animi affectiones, motus, imagines, ad corporis seu bonam, sive malam valetudinem maximam vim habere». Sulla fortuna medievale della concezione dell'immaginazione avicenniana, rimando a V. PERRONE COMPAGNI, «Artificiose operari». *L'immaginazione di Avicenna nel dibattito medievale sulla magia*, in *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*, cit., pp. 271-296.

praecipitare statim atque devorare. Atque Aristoteles inquit mulierem in purgationem menstrui sanguinis constitutam foedare sanguine quodam obiectum, speculum et imaginem¹³⁴.

Se in queste righe non troviamo né più né meno di quanto si rinviene nell'originale procliano, la conclusione del paragrafo, invece, ci riserva qualcosa di nuovo:

Imagines denique substantias quasdam esse Plato confirmat, ubi ait. Sicut cogitabilia ad intelligibilia sese habent, sic imaginalia ad visibilia corpora. Cogitabilia vero, id est Mathematica, res in se quaedam speciesque sunt, similiter imagines, cum sint naturales quidam ex rebus naturalibus effluxus, naturam quoque suam habent¹³⁵.

Qui Ficino unisce alla conferma platonica che Proclo aggiunge in difesa di quanto da lui esposto¹³⁶ anche una precisazione riguardo ai *cogitabilia*: secondo la teoria della linea, dal momento che le immagini corrispondono agli enti matematici, esse devono avere una certa consistenza ontologica. L'aggiunta non pare casuale alla luce dell'intima relazione rinvenuta da Allen tra demoni e matematica: se sussiste quella profonda comunicazione tra immaginazione e entità intermedie che abbiamo tentato di individuare poco più sopra, dovrà di conseguenza darsi anche la possibilità di un'azione magica fondata sulle relazioni numeriche¹³⁷. Inoltre, proprio sulla realtà di queste ultime

¹³⁴ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 941-942 (*Excerpta ex Proculo in Rempublicam Platonis a Marsilio Ficino*).

¹³⁵ *Ibid.*, p. 942.

¹³⁶ Cfr. PROCLO, *Commento alla Repubblica di Platone*, cit, pp. 271-273 (290, 22-27): «Ora il fatto che anche le immagini riflesse secondo Platone sono entità sostanziali, ritengo risulti evidente anche dall'analogia: infatti egli afferma che gli oggetti riprodotti dalle immagini stanno agli oggetti visibili così come gli oggetti del pensiero discorsivo stanno rispetto agli Intelligibili. Ora gli oggetti del pensiero discorsivo sono verisimilmente sia determinate forme che enti. Quindi anche gli oggetti riprodotti dalle immagini, in quanto sono immagini riflesse degli oggetti visibili, assumono in modo imprecisato una certa natura sostanziale in ciò in cui si trovano».

¹³⁷ Cfr. M. J. B. ALLEN, *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, Berkeley 1994, pp. 96-100; ID., *Marsilio Ficino: Daemonic Mathematics and the Hypotenuse of the Spirit, in Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, ed. by A. GRAFTON - N. SIRAISSI, Cambridge-London 1999, pp. 121-137, in partic. pp. 128 sgg.

sarà finalmente garantita la consistenza non soltanto della prima ma anche dei mezzi che ne permettono la realizzazione, vale a dire immagini e ombre, specialmente se riflesse su superfici ben levigate come gli specchi¹³⁸.

Poiché si tratterà più approfonditamente in seguito della relazione tra lo specchio e le immagini oniriche al fine di ricostruire una teoria ficiniana del sogno, non resta che affrontarne un solo aspetto che, tra l'altro, consente di legare il tema delle facoltà intermedie della conoscenza a quello della *ratio*. Come si è visto all'inizio, infatti, la distinzione, per così dire, tra una facoltà immaginativa superiore e una inferiore stava proprio nella più o meno cosciente relazione con i contenuti razionali: l'immaginazione, dunque, nella sua interezza è la dimensione liminare tra la sensibilità e la ragione. In altri luoghi dell'opera, tuttavia, la passione per il mito e le allegorie spinge Ficino a far ricorso all'immagine di Narciso per rappresentare la *potentia* della fantasia¹³⁹; quest'ultima perde in tale contesto le entusiasmanti caratterizzazioni ricevute nelle pagine più legate al tema magico per diventare un ulteriore tassello nell'ampio mosaico della *miseria hominis*.

Il mito di Narciso, com'è noto, trova spazio nella sesta orazione del *De amore* dove riceve un'interpretazione molto originale:

Hinc crudelissimum illud apud Orpheum Narcissi fatum. Hinc hominum miseranda calamitas. Narcissus quidem adolescens, id est, temerarii et imperiti hominis animus. Sui vultum non aspicit, propriam sui substantiam et virtutem nequaquam animadvertit. Sed eius umbram in aqua prosequitur et amplecti conatur, id est, pulchritudinem in fragili corpore et instar aquae fluenti, quae ipsius animi umbra est, admiratur. Suam quidem figuram deserit. Umbram numquam assequitur. Quoniam animus corpus sectando se negligit et usu corporis non impletur. Non enim ipsum revera appetit corpus sed sui ipsius spetiem a corporali forma, quae spetiei suae imago est, illectus, quemadmodum Narcissus, affectat. Cumque id minime advertat, dum aliud quidem cupit, aliud sequitur, desiderium suum explere non potest. Idea in lacrimas resolutus consumitur, id est, animus ita extra se positus

¹³⁸ Sulla concezione più generale della materia come specchio per le forme superiori, rimando a S. KODERA, *Matter as a Mirror: Marsilio Ficino and Renaissance Neoplatonism*, in ID., *Disreputable Bodies: Magic, Medicine, and Gender in Renaissance Natural Philosophy*, Toronto 2010, pp. 47-111.

¹³⁹ Cfr. E. GARIN, *Immagini e simboli in Marsilio Ficino*, in ID., *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Roma-Bari 2005, pp. 269-288.

et delapsus in corpus, pernitiosis perturbationibus cruciatur corporisque infectus sordibus quasi moritur, cum iam corpus esse potius quam animus videatur¹⁴⁰.

Narciso, dunque, non è più la rappresentazione dell'amore di sé, come era stato visto dalla tradizione antica, ma diventa l'emblema dell'inganno dei sensi¹⁴¹; il giovane è punito perché non riconosce se stesso in quanto ciò che vede è soltanto l'ombra della sua vera essenza, cioè l'anima. In tal modo, la visione ficiniana si inserirebbe coerentemente nel solco della nuova lettura del mito inaugurata dalla trattatistica amorosa tardo-medievale la quale, però, verrebbe consolidata da un'ulteriore forte motivazione teoretica¹⁴². Soltanto facendo ricorso a questa interpretazione, infatti, si comprende l'apparentemente impropria citazione del mito in un contesto molto differente. L'1 agosto 1473, il filosofo scriveva un'epistola consolatoria (*Consolatio in alicuius obitu*) a Sigismondo Stufa a pochi giorni dalla morte della promessa sposa Albiera degli Albizzi, deceduta la vigilia delle nozze, la cui premessa è perfettamente coerente con la sua filosofia dell'anima:

Si quisque nostrum id maxime est, quod in nobis est maximum, quod permanet semper idem, quo nos ipsi capimus, certe animus homo ipse est; corpus autem est

¹⁴⁰ MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, cit., p. 235. Cfr. L. BOULEGUE, *L'amor humanus chez Marsile Ficin. Entre idéal platonicien et morale stoïcienne*, in «Dictynna. Revue de poésie latine», 4 (2007), [pp. 1-13], pp. 7-9.

¹⁴¹ Cfr. S. KODERA, *Narcissus, Divine Gazes and Bloody Mirrors: the Concept of Matter in Ficino*, cit., pp. 288-299.

¹⁴² Sull'esegesi tardo-medievale del mito di Narciso in relazione al tema della fantasia e dell'*eros*, si veda G. AGAMBEN, *Stanze: la parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino 1977, pp. 97-100, in partic. p. 97, nota 1. Cfr. anche MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 843 (*Qui umbram amat transfertur in umbram*): «Quem fugis Narcisse miser? Te ipsum fugis ah demens, ut sequaris alium celerius te fugientem, quem assequi poteris nunquam, ubi ipse te semel amiseris. Heu quem perdis Narcisse demens, perdis omnino teipsum, quo consequaris umbram, umbram certe volatilem quam miser amplecti non potes. Sed cum amor amantem transferre soleat in amatum, amans Narcisse umbram brevi verteris in umbram», su cui si veda C. H. CARMAN, *Vision in Ficino and the Basis of Artistic Self Conception and Expression: Narcissus and Anti-Narcissus*, in «Studi rinascimentali. Rivista internazionale di letteratura italiana», 10 (2012), [pp. 21-29], pp. 26-27. Per un'interpretazione del mito di Narciso nell'arte rinascimentale, cfr. ID., *Leon Battista Alberti and Nicholas Cusanus. Towards an Epistemology of Vision for Italian Renaissance Art and Culture*, Farnham-Burlington 2014, pp. 30-49.

hominis umbra. Quisquis igitur usque adeo delirat ut hominis umbram hominem esse putet, hic miser in lachrimas instar Narcissi resolvitur¹⁴³.

Ficino mette in guardia il suo amico affinché dietro al suo pianto non si nascondano le lacrime di Narciso, vale a dire le lacrime di colui che teme di aver perso la persona amata laddove, invece, mostra di essere ancora legato soltanto alla sua ombra corporea. Persino la disperazione per il lutto, dunque, deriva dall'erronea valutazione dell'apparenza materiale: Sigismondo non deve più cercare le fattezze corporee della sua amata Albiera nell'oscurità umbratile ma dovrà volgere il suo sguardo verso la luce della sua anima, dove troverà fulgente nel suo splendore, incommensurabilmente più di quando era ancora in vita legata al corpo, anche quella della donna¹⁴⁴. Anzi, per poter finalmente raggiungere la sua essenza immortale, basterà affidarsi a Dio e contemplare il modello eterno mirando il quale il Sommo Creatore le donò l'esistenza; le due anime dolorosamente separate dalla morte, dunque, si ricongiungeranno nella dimensione dell'eternità e per l'eternità grazie all'amore divino¹⁴⁵.

Si può, dunque, provare a tirare alcune conclusioni a partire proprio da quest'ultima lettera. L'auspicato raggiungimento dell'unione intelligibile tra i due amanti costituisce, per certi versi, la piena realizzazione del fallimentare desiderio di Orfeo di riportare in vita l'amata Euridice: alla vana impresa dell'ennesimo eroe tragico, infatti, farebbe da contraltare il risolutivo abbandono nella *charitas* divina. Il primo, ingannato – come Sigismondo – dall'immaginazione, scende nell'Ade nel disperato tentativo di poter riabbracciare l'ombra o, per meglio dire, il simulacro di Euridice,

¹⁴³ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 38. La lettera ficiniana è tra le numerose espressioni di cordoglio prodotte in occasione della morte della giovane da parte dei maggiori letterati fiorentini, su cui si veda A. PEROSA, *Scritti in onore di Albiera degli Albizzi*, in ID., *Studi di filologia umanistica*, II, *Quattrocento fiorentino*, a c. di P. VITI, Roma 2000, pp. 189-194.

¹⁴⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 38: «Tunc desines, Sismunde, flere, cum desiveris Alberiam tuam Albitiam in nigra eius umbra querere atque ceperis eam in alba sui luce sectari; tunc enim illam tanto reperies pulchriorem quam consueveris, quanto ab umbra deformi remotiorem. Secede in animum tuum, precor: ibi animam illius speciosissimam tibi que carissimam possidebis».

¹⁴⁵ Cfr. *ibid.*: «[...] immo ex animo tuo in Deum te recipe: illic ideam pulcherimam, per quam divinus artifex Alberiam tuam creaverat, contemplabere; et quanto formosior illa in opificis forma est quam in se ipsa, tanto eam ibi beatius amplecteris».

mentre, come insegnano i platonici, avrebbe dovuto compiere il movimento opposto verso la sua Idea. Proprio questa è, poi, l'esegesi (che potrebbe essere, nonostante la pretesa di assoluta originalità del Mirandolano, pienamente ficiniana) del mito che Giovanni Pico offre nel suo *Commento sopra una canzone d'amore*: il fallimento dell'impresa di Orfeo non sta, come voleva ancora Lorenzo de' Medici, nel suo rifiuto a morire per l'amata ma esclusivamente nell'inganno perpetrato dall'immaginazione ai danni dell'intelletto, a cui viene impedito di raggiungere la vera Euridice, e non la sua ombra, nel mondo intelligibile¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Commento sopra una canzone d'amore*, cit., p. 556: «Nell'altre potenzie inferiore, o razionale o immaginarie, veggonsi non le idee in sè ma le loro immagine e similitudine, tanto più perfette nella ragione, detta intelletto passibile da' Peripatetici, che nella fantasia, ovvero immaginazione, quanto quella è più propinqua all'intelletto; e questo nè più leggiadramente nè più sottilmente potea dichiarare Platone che per lo esemplo da lui addutto d'Orfeo, del quale dice che, desiderando andare a vedere l'amata Euridice, non volse andargli per morte, come molle e effeminato della musica sua, ma cercò modo di andargli vivo, e perciò dice Platone che non potè conseguire la vera Euridice, ma solo un'ombra e uno fantasma di lei gli fu demonstrato. Né altrimenti accade a chi crede, non si spiccando dalle operazione della immaginativa e della parte eziandio razionale, adiungere alla vera cognizione delle intellettuale idee, perchè non loro in sè e nell'essere suo vero, ma qualche loro fantasma e similitudine, o nello intelletto passibile o nella immaginativa relucente, vede. Il quale senso benchè sia sottile e alto, nondimeno è alle cose tanto conforme che quasi maraviglia mi pare che e Marsilio e ogni altro, preso dalle parole di Platone, non l'abbia inteso; e testimone me n'è la coscienza mia, che la prima volta che mai el *Simposio* lessi, non prima ebbi finito di leggere le parole sue in questo loco, che nella mente questa verità m'apparve, la quale etiam nel commento nostro sopra 'l Convivio e nella nostra poetica teologia più diffusamente esplicheremo». Cfr. M. J. B. ALLEN, *The Birth Day of Venus. Pico as Platonic Exegete in the Commento and the Heptaplus*, in *Pico della Mirandola. New Essays*, ed. by M. V. DOUGHERTY, Cambridge 2008, [pp. 81-113], pp. 87-90; ID., *Eurydice in Hades: Florentine Platonism and an Orphic Mystery*, 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, Mantova, 1-3 dicembre 2010, a c. di S. CAROTI - V. PERRONE COMPAGNI, Firenze 2012, [pp. 19-40], pp. 36 sgg. Per uno sguardo più generale sul mito di Orfeo nella filosofia rinascimentale, cfr. D. P. WALKER, *Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 16 (1953), pp. 100-120; M. MARTELLI, *Il mito d'Orfeo nell'età laurenziana*, in «Interpres», VIII (1988), pp. 7-40, anche in *Orfeo e l'Orfismo*, Atti del seminario nazionale (Roma-Perugia 1985-1991), a c. di A. MASARACCHIA, Roma 1993, pp. 319-351; in particolare, sulla relazione tra Ficino e Orfeo, si veda J. WARDEN, *Orpheus and Ficino*, in *Orpheus: the Metamorphoses of a Myth*, ed. by J. WARDEN, Toronto 1982, pp. 85-110.

Se tale interpretazione è corretta si comprende anche la ragione per la quale nell'epistola *Exhortatio ad scientiam* Orfeo venga presentato nelle vesti del *venator* che non riesce a catturare la propria preda perché si volta indietro e non tiene fisso lo sguardo verso l'oltre: Euridice significa qui la «profondità del giudizio» che richiede un costante esercizio di acume che è, soprattutto, sempre perfettibile in quanto non trova mai il proprio fine ultimo¹⁴⁷. Pertanto, non soltanto colui che ferma la propria ricerca ma, ancor più negativamente, chi si concentra su quanto già appreso senza progredire ed avanzare nella conoscenza è condannato al fallimento.

Ancora una volta, il mito costituisce un veicolo privilegiato di trasmissione di conoscenza attraverso il mezzo epistolare; se, però, qui ad esso è stato affidato il compito di disegnare la complessità dell'immaginazione, lo ritroveremo altrove per significare le potenze della ragione. È giunto il momento, infatti, di lasciare le «immagini dipinte» nella materia e raggiungere finalmente le «cose vere», di cui tutto ciò che passa attraverso i sensi è soltanto una *imago*¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 47: «[...] audisti rursus Orpheum tunc Eurydicem, hoc est profunditatem iudicii, amisisse, cum retro respexit: iners et vanus est venator qui regreditur non progreditur». Sull'interpretazione di Euridice come giustizia, si veda anche l'epistola *Laurentius Platonis libros formis exprimere iussit* a Braccio Martelli: «Tibi strenue mi Bracci brachium caduceum erit, quo tanquam Mercurius alter attingas, ubi noster ille Iuppiter annuit, ut Plato tandem non semivivus surrexit, sed iam vivus Plato mi Bracci noster, tantum Eurydicem pulchram, quantum Orpheus adamavit, Eurydicem, inquam, iudicii scilicet amplitudinem. Sed Orpheus quidem Eurydicem revisurus descendit ad inferos, Plato vero visurus eandem propediem, ut speramus, ascendet ad superos, felicior proculdubio victurus Florentiae quam Athenis. Quam enim illic optavit quondam visere Eurydicem, nunc primum Florentiae viset, habebitque tota quod mente petebat» (MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 918); cfr. M. J. B. ALLEN, *Eurydice in Hades: Florentine Platonism and an Orphic Mystery*, cit., p. 33.

¹⁴⁸ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 75: «[...] non intuebitur autem quasi pictas imagines, sed tanquam res veras, quarum res cetere sunt imagines». Sul tema del rapporto tra immaginazione e raffigurazione pittorica, rimando a P. CASTELLI, *La metafora della pittura nell'opera di Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, cit., pp. 215-239.

3.2. *Conoscenza delle cose finite e conoscenza di Dio: ratio e intellectus*

Non è certamente casuale ritrovare il mito di Narciso come introduzione al tema della razionalità in una lettera a Pierleone da Spoleto, raccolta nell'undicesimo libro delle *Epistolae*: qui, infatti, Ficino, giocando sulla sua somiglianza con il medico grazie alla medesima «forma platonica» che li accomuna, lo mette scherzosamente in guardia dal non finire come Narciso scambiando la sua immagine riflessa per quella di Marsilio¹⁴⁹. In verità – egli continua – bisogna tenere a mente che al di sopra dell'immaginazione vi è la ragione, di cui viene mostrata la collocazione e la funzione tra le facoltà conoscitive:

Sed quoniam incidimus in imaginem, scis profecto rationem inter imaginationem intellectumque mediam esse, atque in eam hinc quidem ab imaginatione confluere imagines naturalium, inde autem ab intellectu influere species divinorum. Quamobrem saepe contingit ut divina quaedam species apud humanam rationem imaginem quandam subeat naturalem, itaque quod intus divinum est saepe rationis oculis appareat naturale¹⁵⁰?

La *ratio*, in virtù della sua posizione intermedia tra l'immaginazione e l'intelletto, riceve da un lato le *imagines naturalium* e, dall'altro, le *species divinorum*; inoltre, è propriamente grazie ad essa che queste ultime appaiono in un certo senso naturali, perdendo la loro natura divina. Il Canonico descrive, dunque, in maniera estremamente sintetica l'attività razionale dell'anima umana semplificando evidentemente alcuni passaggi fondamentali dei quali bisognerà tener conto. Anzitutto, in questo contesto non

¹⁴⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 925 (*Quomodo aliquis sub aliena persona cogitanti sibimet occurrat*): «Accepi literas Pierleone tuas amoris et gratiae plenas, atque ut uno verbo laudem, re vera Platonicas. In quibus sane scribis, cum primum Platonicum aliquid occurrit tibi, succurrere mox tibi Marsilium, sed cave ne te forsan exterior fallat imago. Reor equidem ipsum ibi Pierleonum sub Marsilii persona latere. Siqua enim humana species tibi res Platonicas contemplanti se offert, probabile est speciem maxime Platonice prae caeteris se offerre. Quid autem in rebus humanis Platonice magis quam Leo magnus Solis Platonici domicilium. Forte igitur, quemadmodum et Narcissus, te ipsum intuens, opinaris alium intueri. Praecipue vero Marsilium cuius imaginem ardens te induit amor».

¹⁵⁰ *Ibid.*

appare la distinzione tra *phantasia* e *imaginatio* (né, tantomeno, quella tutta interiore alla facoltà fantastica tra *phantasia confusa* e *phantasia discreta*), le quali vengono sommate nella più generica nozione di immaginazione contrapposta all'intelletto; ancor più interessante è, poi, il contrasto fra i contenuti delle immagini e delle specie, vale a dire, fra le «cose naturali» e le «cose divine». Non soltanto la terminologia utilizzata ma, in particolar modo, il legame tra *imagines* e *naturalia*, da una parte, e *species* e *divina*, dall'altra, richiede un'indagine più approfondita. Tuttavia, avendo dedicato ampio spazio nel paragrafo precedente alla complessa natura delle immagini, sarà sufficiente definirne esclusivamente il legame con gli enti naturali prima di procedere ad una più articolata analisi della natura delle specie e della loro complicata relazione con le «realità divine». In quest'ultimo problema, come si vedrà, le questioni più propriamente epistemologiche derivano da concezioni metafisiche sorte da un ripensamento delle fonti neoplatoniche che genera un'inedita teoria della conoscenza, di cui proveremo a seguire, seppur parzialmente e rapsodicamente, lo sviluppo nel corso dell'*Epistolario*.

È possibile avanzare l'ipotesi secondo cui dietro all'estrema semplificazione della *vis imaginativa* vi sia il riferimento esclusivo a quella *imaginatio quinque sensuum congregatrix* che, non possedendo alcun "presentimento" della sostanza, ha il solo compito di riunire il molteplice sensibile prima di presentarlo all'aurorale "giudizio" della *phantasia*¹⁵¹. Con il termine *imaginatio* Ficino avrebbe voluto qui significare l'operazione dei sensi di per sé sterile se non viene unificata da quel sensorio comune responsabile della conoscenza delle cose naturali o, per meglio dire, tramite necessario della comunicazione tra il mondo esterno e l'interiorità della coscienza. Tuttavia, a ben vedere, non è casuale il forte contrasto tra una conoscenza della natura per il tramite delle immagini e una comprensione delle realtà divine mediante le *species*: alla base vi è, infatti, la difficile articolazione dei contenuti della conoscenza nella realtà psichica.

Il punto di partenza per una ricognizione degli oggetti della conoscenza deve essere rinvenuto, anche in questo caso, nella posizione dell'anima nell'*ordo universalis*. Nell'orazione seconda del *Commento al Simposio*, i contenuti delle diverse ipostasi derivanti dalla somma bontà del raggio divino, sono così elencati:

¹⁵¹ Cfr. *supra*, nota 25.

Bonitas siquidem rerum omnium unus ipse est deus, per quem cuncta sunt bona; pulchritudo autem, dei radius quatuor illis insitus circulis circa deum quodammodo revoluitis. Huiusmodi radius omnes rerum omnium speties in quatuor illis effingit. Speties illas in mente ideas, in anima rationes, in natura semina in materia formas appellare solemus. Iccirco quatuor in circulis, quatuor splendores esse videntur. Idearum splendor in primo, Rationum in secundo, in tertio seminum, formarum in ultimo¹⁵².

Lo splendore del *radius* divino viene, pertanto, ricevuto in maniera diversa dall'angelo, dall'anima, dalla natura e dalla materia; escludendo le ultime due, sulle quali vi è, peraltro, una recente bibliografia¹⁵³, è la distinzione tra le idee e le ragioni a rivestire un ruolo fondamentale nella ricostruzione della gnoseologia ficiniana.

Non intendo ripercorrere le travagliate vicende speculative che – com'è noto – hanno interessato la determinazione dello statuto ontologico delle idee, della loro giusta collocazione nonché del ruolo rivestito nella Creazione già a partire dai primi secoli dell'era cristiana; infatti, ciò richiederebbe un'approfondita analisi dell'incontro tra il platonismo, in particolare il racconto cosmogonico del *Timeo*, e il dettato scritturistico. Basti ricordare, a tal proposito, il tentativo di Agostino di considerare le idee interne alla mente divina, intendendole come i modelli eterni sulla base dei quali Dio crea il mondo, superando tutte le difficoltà generate dalla loro collocazione esteriore al Demiurgo platonico che implicherebbe, dunque, una loro pre-esistenza e separazione dal Creatore¹⁵⁴. Tuttavia, bisogna tenere conto di questi passaggi così velocemente riassunti

¹⁵² MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, cit., p. 149.

¹⁵³ Cfr. H. HIRAI, *Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 257-284; ID., *La fortune du concept de semence de Marsile Ficin au XVI^e siècle*, in «Accademia», IV (2002), pp. 109-132; ID., *Medical Humanism and Natural Philosophy. Renaissance Debates on Matter, Life and the Soul*, Leiden-Boston 2011, pp. 123-150; J. L. PETERSON - J. SNYDER, *The Galenic Roots of Marsilio Ficino's Theory of Natural Changes*, in «Viator», 46 (2015), 3, pp. 301-316.

¹⁵⁴ Cfr. AGOSTINO D'IPPONA, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, PL 40, 11-110, ed. A. MUTZENBECHER, Turnhout 1975 (CCSL, 44A, 70-73), 46, *De Ideis*, 2, p. 70: «Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim Graece λόγοι appellantur non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non abhorrebit. Sunt namque ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non

dal momento che acquistano vitalità nel pensiero ficiniano grazie ad una nuova conoscenza delle fonti: infatti, non soltanto il filosofo fiorentino è il primo a commentare il *Timeo* nella sua interezza dopo diversi secoli in cui, a partire dal commento di Calcidio, si conosceva solo la sezione del dialogo compresa tra 31c e 53c, ma diversamente dai suoi predecessori medievali aveva a disposizione anche i commentari neoplatonici (soprattutto quello procliano) dai quali riceve una diversa interpretazione che influenzerà la sua personale lettura¹⁵⁵. Non sarà necessario, però, studiare il *Commentarium in Timaeum*, pubblicato prima nel 1484 e poi (in forma ampliata) nel 1496, in quanto è sufficiente leggere una precedente lettera a Giovanni Cavalcanti inserita nel primo libro della silloge, risalente probabilmente agli anni 1473/1474¹⁵⁶; questa presenta già dal titolo il chiaro intento di difendere la teoria dell'esistenza delle idee nella mente divina: *Idaeae secundum Platonem in divina mente sunt*¹⁵⁷. Il dato più interessante è certamente quello che riguarda la volontà di dimostrare questa tesi facendo riferimento esclusivamente al *Timeo*, non considerando volontariamente quanto scritto da lui contro i suoi detrattori nella *Theologia Platonica*¹⁵⁸. La lente attraverso la quale Ficino legge il dialogo platonico è ben evidente già nelle prime righe dell'epistola:

sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit». La bibliografia sull'argomento è a dir poco sterminata, pertanto, rimando soltanto ad alcuni titoli fondamentali: L. M. DE RIJK, *Quaestio de ideis. Some notes on an important chapter of Platonism*, in *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation*, ed. by J. MANSFELD - L. M. DE RIJK, Assen 1975, pp. 204-213; J. PÉPIN, *La doctrine augustinienne des «rationes aeternae»*, in *Ratio*, Atti del VII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, cit., pp. 47-68; S. GERSH, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, 2 voll., Notre Dame, Indiana 1986, I, pp. 403-413; W. BEIERWALTES, *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, Milano 1995, pp. 132-142.

¹⁵⁵ Cfr. J. HANKINS, *The Study of the Timaeus in Early Renaissance Italy*, in *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, cit., [pp. 77-119], pp. 84-88.

¹⁵⁶ Cfr. S. GENTILE, *Formazione e storia dell'epistolario ficiniano*, in MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. CCLX.

¹⁵⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 82-85.

¹⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p. 82: «Sed quoniam plurima contra illos adduximus in iis libris quos apud te in agro Regnano composuimus, sufficiat nunc testimonia solum ex *Timeo* Platonis adducere [...]».

Plato noster in *Timeo* Timeum Pythagoricum imitans atque comprobans, mundum a Deo genitum asserit eiusque generationis causam triplicem introducit: efficientem, finem atque exemplar. Vult enim mundum a potentia Dei, bonitatis sue gratia, ad divine sapientie exemplar effectum fuisse, et, quemadmodum in architecto universi edificii eiusque partium exemplaria sunt, sic in divina quadam intelligentia supra mundum esse universi mundi huius eiusque partium exemplaria¹⁵⁹.

Innanzitutto, viene detto che il «nostro Platone» imita e conferma quanto detto da Timeo: Ficino difenderebbe qui la natura “pitagorica” del dialogo facendolo dipendere dall’opera spuria *De natura mundi et animae* (Περὶ ψυχῆς κόσμῳ καὶ φύσιος) meglio conosciuta come *De mundo* e falsamente attribuita a Timeo di Locri¹⁶⁰. In un secondo momento, poi, egli sostiene la dottrina della triplice causa della generazione del cosmo risalente, invece, al commento al *Timeo* di Proclo¹⁶¹. Entrambi i riferimenti, però,

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Cfr. M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino’s Interpretation of Plato’s Timaeus and its Myth of the Demiurge*, in *Supplementum festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, cit., pp. 399-439, ora in ID., *Plato’s Third Eye. Studies in Marsilio Ficino’s Metaphysics and its Sources*, cit., XI, p. 407, nota 17; J. HANKINS, *The Study of the Timaeus in Early Renaissance Italy*, cit., p. 86; ID., *Galileo, Ficino and Renaissance Platonism*, in *Humanism and Early Modern Philosophy*, ed. by J. KRAYE - M. W. F. STONE, London 2000, [pp. 208-237], p. 214. Per un’analisi più approfondita dell’opera, rimando a W. MARG, *Timaeus Locrus: De natura mundi et animae*, Leiden 1972; mentre, più in generale, sull’interpretazione ficiniana del *Timeo*, si vedano M. C. ZERBINO, *Appunti per uno studio della traduzione di Marsilio Ficino del “Timeo” platonico*, in «Res publica litterarum. Studies in the Classical Tradition», XX (1997), pp. 123-165; A. ETIENNE, *Entre interprétation chrétienne et interprétation néo-platonicienne du Timée: Marsile Ficin*, in *Le Timée de Platon. Contributions à l’histoire d’une réception / Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, éd. par A. NESCHKE-HENTSCHKE, Louvain-Paris 2000, pp. 173-200; T. DAGRON, *Le Timée de Marsile Ficin: providence et nécessité*, in «Kairos», 16 (2000), pp. 247-278; M. J. B. ALLEN, *The Ficinian Timaeus and Renaissance Science*, in *Plato’s Timaeus as Cultural Icon*, ed. by G. J. REYDAM-SCHILS, Notre Dame 2003, pp. 238-250; P. LAUTNER, *The Roots of Ficino’s Classification of the Causes of the Ordered Universe and his Explanation of the Role of Mens and Necessitas in the Commentary on the Timaeus*, in «Renaissance Studies», 18 (2004), 3, pp. 363-390; in particolare, sull’influsso procliano, si veda P. MEGNA, *Marsilio Ficino e il commento al Timeo di Proclo*, in «Studi medievali e umanistici», 1 (2003), pp. 93-135.

¹⁶¹ Cfr. M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino’s Interpretation of Plato’s Timaeus and its Myth of the Demiurge*, cit., pp. 425-426; P. LAUTNER, *The Roots of Ficino’s Classification of the Causes of the Ordered Universe and his Explanation of the Role of Mens and Necessitas in the Commentary on the*

conducono ad una visione di Dio come “architetto” del mondo, il quale contiene nella sua mente il modello dell’opera che pone in essere per mezzo della sua bontà. La distanza tra il mondo allo stato ideale e quello creato viene individuata, sempre secondo l’*auctoritas* di Platone, nell’eternità del primo in quanto è intelligibile e nella temporalità del secondo che è sensibile; gli eterni modelli vengono poi chiamate idee, mentre le loro *similitudines* nel mondo creato sono «immagini e ombre»¹⁶². Ma il vero intento ficiniano o, per meglio dire, la finalità di tale ricostruzione sta nel difendere il suo Platone dall’erronea interpretazione di quanti intendono l’esistenza delle idee separata non soltanto dagli enti corporei ma anche dalla stessa mente divina:

Quamobrem invidos quosdam ridere et licet et libet, qui Platonem vulgo tam inepte predicant quam inique, ideas rationesque rerum universales posuisse tum a corporibus tum a divina intelligentia tum a se invicem separatas et tanquam nubeculas quasdam per aerem dispersas a vento¹⁶³.

Il rischio ben avvertito dal Canonico sta nella pericolosità della collocazione delle idee fuori dalla mente di Dio: in questo caso, infatti, esse perderebbero, per così dire, la loro sostanzialità trasformandosi in entità evanescenti, come delle piccole nubi disperse nell’aria e in balia dei venti. Le tre citazioni dal *Timeo* platonico e quella dal trattato *De natura mundi et animae* servono, agli occhi di Ficino, per confermare la tesi della natura perfetta e intelligibile delle idee che possono, dunque, sussistere esclusivamente in Dio; egli, infine, giunge ad affermare la piena identificazione tra i modelli e Dio¹⁶⁴.

Timaeus, cit., pp. 374-380. Cfr. PROCLUS, *Commentary on Plato’s Timaeus*, vol. II: *Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation*, ed. and tr. by D. T. RUNIA - M. SHARE, Cambridge 2008, pp. 41-213.

¹⁶² Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 82: «Mundumque illum intelligibilem nominat et eternum, hunc vero temporalem atque sensibilem, exemplaria huius in illo vocat ideas, similitudines illius in hoc imagines atque umbras».

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ Le citazioni dal *Timeo* sono rispettivamente 28b-29b, 29d-30a e 30b-31b; il passo del *De natura mundi et animae* è 94d-95a. Cfr. *ibid.*, pp. 84-85: «Audivimus ideas omnium esse in quodam exemplari vivente eternoque, quod sit intelligibilium omnium prestantissimum et ita undi que absolutum, ut nihil intelligibilium sit extra ipsum. Hoc autem nihil aliud potest esse quam Deus. Sed quid illo clarius? Plato cum dixisset Deum omnia sensibilia ad similitudinem intelligibilium effecisse, subiunxit eum omnia sui ipsius fecisse similia, quasi idem exemplar sit atque Deus».

Tralasciando il problema del numero delle idee, o meglio dell'esistenza di un modello eterno per ogni creatura abbondantemente affrontato nel *Commento al Parmenide*¹⁶⁵, è giunto il momento di esplicitare le principali questioni derivanti dalla lettura dell'epistola in relazione al passo del *De amore* più sopra citato.

I due diversi luoghi dell'opera ficiniana sembrano in contraddizione a proposito della natura e della collocazione delle idee: nel passo tratto dall'orazione seconda del *Commento al Simposio*, infatti, si legge che si chiamano idee le specie presenti nella prima mente creata, vale a dire l'angelo¹⁶⁶. Come si può conciliare questa tesi con quella espressa nella lettera a Cavalcanti? Se si tenessero in considerazione le riserve già espresse a suo tempo dal Kristeller sui diversi modelli metafisici utilizzati da Ficino nel *De amore* e nelle opere successive si potrebbe ipotizzare che il secondo scritto contenga la più matura opinione ficiniana su questa materia¹⁶⁷; tuttavia, considerata la centralità che la prima tesi riveste nell'economia del discorso del *Commento al Simposio*, bisogna raffinarne l'analisi.

Al cuore del tema della gradualità del *radius* divino vi è la sempre problematica relazione tra la metafisica neoplatonica e il dogma trinitario¹⁶⁸. Questa può essere riassunta, seppur in maniera estremamente semplificata, nella seguente maniera: gli attributi della seconda ipostasi che nel sistema plotiniano è la sede delle forme o idee vengono parzialmente riferiti a Dio, da una parte, e all'anima, dall'altra¹⁶⁹; pertanto, ne risulta l'estrema difficoltà speculativa di individuare le caratteristiche dell'angelo, il quale tradizionalmente sostituisce l'Intelletto. Le idee dunque, secondo tale prospettiva, non hanno più sede nella mente angelica dal momento che questa non riveste più quel ruolo di attiva intermediazione nella creazione, dipendendo essa esclusivamente dalla volontà e somma bontà di Dio. Com'è stato notato, allora, anche nella *mens* dell'angelo

¹⁶⁵ Cfr. F. LAZZARIN, *Esistono idee di tutte le realtà? Ficino e un'aporia tradizionale del Neoplatonismo antico*, cit., pp. 64 sgg.; MARSILIO FICINO, *Commento al Parmenide di Platone*, cit., pp. 25-39 (capp. IV-XV).

¹⁶⁶ Per un'esauritiva esegesi del brano, rinvio a M. J. B. ALLEN, *Cosmogony and Love: the Role of Phaedrus in Ficino's Symposium Commentary*, cit., pp. 140 sgg.

¹⁶⁷ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 102-105.

¹⁶⁸ Cfr. M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity*, in «Renaissance Quarterly», 37 (1984), pp. 555-584, ora in ID., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, cit., IX.

¹⁶⁹ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 266-267.

avrebbero posto quelle realtà intelligibili in un certo senso “diminuite” ontologicamente rispetto alle idee che coincidono con l’essenza divina: le *formulae idearum*¹⁷⁰. Nel rivolgersi al raggio divino la mente angelica viene pertanto dotata per partecipazione di una molteplicità di contenuti eidetici non sovrapponibili a quelli presenti in Dio. In questo modo vi è, dunque, in gioco non solo la promiscuità tra mente umana e mente angelica ma anche la relazione tra conoscenza umana e conoscenza divina: pur tenendo conto delle oscillazioni di pensiero presenti nell’opera ficiniana, considerando incontrovertibile la tesi dell’identificazione tra idee e intelletto divino, si tratta di stabilire quale sia il giusto rapporto ontologico tra queste e le derivazioni presenti negli altri gradi della scala degli esseri¹⁷¹. Se, infatti, le idee non possono che essere in Dio, allora l’angelo non può realmente possederle, smentendo, pertanto, il racconto del *De amore*.

In realtà, è possibile provare a sciogliere questa evidente difficoltà considerando proprio la gradualità delle essenze eidetiche: come hanno notato prima Kristeller e Allen e, di recente, Simone Fellina, dal momento che non si può parlare di una molteplicità in Dio, a meno di non voler inficiare la sua assoluta semplicità, è più corretto affermare la *coincidentia* della sua sostanza con una *idea unica* contenente in sé tutte le altre, piuttosto che con una pluralità di *idee*¹⁷². Queste, infatti, come Ficino sottolinea nel capitolo primo del libro XVI della *Theologia Platonica*, si moltiplicherebbero progressivamente dal *primus angelus* fino all’*infima mens* dove le *formulae idearum* sono in numero pari alle cose create¹⁷³. Non solo, esse si distinguerebbero anche in base

¹⁷⁰ Cfr. M. J. B. ALLEN, *The Absent Angel in Ficino’s Philosophy*, cit., pp. 234-235; S. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del ’400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, cit., pp. 95 sgg.

¹⁷¹ Cfr. T. LEINKAUF, *Plato und der Platonismus bei Marsilio Ficino*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 40 (1992), 7, [pp. 735-756], pp. 741-743.

¹⁷² Cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, p. 269; M. J. B. ALLEN, *The Absent Angel in Ficino’s Philosophy*, cit., pp. 234-237; S. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del ’400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, cit., p. 148: «Il *radius divino* è infatti originariamente unico e semplicissimo, comprendente la totalità delle idee in un’unica monade ideale che coincide con la sostanza stessa di Dio: l’essenza di Dio è l’*idea unica* che contiene in modo indistinto tutte le altre e che garantisce all’*oculus* divino di abbracciare nella massima semplicità di uno sguardo tutte le cose (*cuncta*)».

¹⁷³ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., V, p. 238 (*Theologia Platonica*, XVI, 1): «Una igitur essentia dei, una est idea idearum omnium vicem gerens, perque hanc unicum deus cuncta

al loro *modum essendi* rispettivamente nell'angelo e nell'anima umana poiché il primo le possiede *omnes habitu simul et actu* mentre la seconda soltanto *habitu* e non *simul actu*¹⁷⁴.

Una volta stabilite queste differenze, sembrerebbe salvata in qualche maniera la differenza tra i diversi enti, condizione necessaria della metafisica ficiniana nonostante il principio di continuità pur imperante. Quanto si legge in un'importante lettera raccolta nel sesto libro della silloge, tuttavia, sembra smentire nuovamente questa ipotesi; intendo riferirmi all'epistola al Cardinale Giovanni d'Aragona contenente l'*Oraculum Alfonsi Regis ad Regem Ferdinandum, inter illos primum angelica lingua pronunciatum, deinde vero in linguam humanam a Marsilio Ficino translatum*¹⁷⁵. Il filosofo riporta, infatti, l'oracolo ricevuto dall'anima del re Alfonso riguardante varie questioni metafisiche che, proprio per la sua origine, viene rivestito di particolare autorità. Tra quelle troviamo una sezione dedicata a «Deus, Angeli, Animi» in cui il loro rapporto viene così di seguito enunciato:

Age iterum tuo isto lucidiore mentis circulo, quasi speculo quodam, speculari speculandoque attinge in mundo ubique atque undique extra mundum, sphaericum intellectum, sphaeramque intelligibilem, cuius centrum quidem sit ubique, dum infinite penetrat universum, sed circumferentia nusquam dum infinite super eminent universum. Eia speculari divinam formam, formarum omnium fontem, formam uniformem omniformem. Formam mentibus omnibus passim, praecipue puris tanquam speculis obviam. Hic tibi coruscat Deus ille Deorum, praeter quem nullus

circumspicit. Radius ille dum manat ex deo, quo longius a divina unitate procedit, eo magis fit multiplex, et qui unicam dei oculo ideam in primis obtulerat, multas iam ac plures deinceps et plurimas oculis offert angelicis, quemadmodum linea a centro producta, quae in eo individua erat, quo discedit longius, eo in plures partes extenditur. Immo quemadmodum solis radius in sole ipso unicam praefert lucis formam, multas in igne, plures in aere atque aqua, in terra quamplurimas. Sicut se habet radius ille divinus, ita et mentes in quas infunditur. Quo enim propinquior mens est unitati divinae, eo est unita magis et simplex; quo remotior, contra. Capit autem quaeque mens pro natura sua radium venientem. Quapropter simplicius supremae mentes illum capiunt, reliquae multiplicius. Unde paucae ideae a radio in sublimi mente pinguntur, in sequente plures plurimaeque deinceps».

¹⁷⁴ Cfr. S. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, cit., pp. 149-150.

¹⁷⁵ Cfr. J. H. BENTLEY, *Politics and Culture in Renaissance Naples*, Princeton 1987, tr. it. *Politica e cultura nella Napoli rinascimentale*, Napoli 1995, pp. 93-94.

verus est Deus. Hic exuberat aeterna bonorum bonitas, malorum penitus expers. Hic lucet immensa lux luminum Solque mentium reliquarum. In quem ferme non aliter et angeli quam stellae et animi quam Luna in Solem undique revoluuntur¹⁷⁶.

Dio è dunque «forma uniforme, piena di ogni forma», in quanto «fonte di tutte le altre forme»; Egli, rifulgente grazie alla sua luce immensa, è il Sole per le altre menti: gli angeli sono come le stelle del firmamento e le anime come la Luna. Questo passo si lega evidentemente a due nuclei tematici fondamentali della speculazione ficiniana già affrontati: da una parte, infatti, troviamo tra gli attributi di Dio quella pienezza di forme che nel *Dialogus inter Deum et animam theologicus* e nella *Theologia Platonica* definisce l'essenza sia della mente umana che di quella angelica; dall'altra, la metafora dell'anima come Luna a significare la sua instabile mutevolezza che la distingue irrimediabilmente dall'angelo. Tuttavia, nonostante ciò, sembra che in questo brano tali differenze siano più evanescenti: poiché la *omniformitas* è qui esclusivo appannaggio di Dio, il quale si riflette nelle altre menti come in uno specchio, la possibilità di queste di partecipare delle forme sta soltanto nella loro maggiore o minore capacità di rispecchiamento. Infine, non vi è la rigida distinzione tra idee e ragioni del *De amore*. Se vogliamo, la separazione tra angelo e anima, che è sicuramente più blanda in tale luogo dell'opera ficiniana, è rinvenibile proprio nella differenza più sopra notata tra il possesso *in actu* e il possesso *in habitu* delle forme, significato dalla stabile luminosità degli astri contro la costante variabilità della Luna. Quest'ultima, poi, come si legge nel prosieguo dell'epistola, è tale poiché i raggi del Sole divino, che sono le menti degli uomini, sono circondati dalla caliginosa nube del corpo¹⁷⁷. Eppure – conclude Ficino – noi tutti guardiamo la luce delle idee nella luce di Dio:

Hic in ipso immenso lumine luminum lumina idearum cuncta conspiciamus, et in luminibus singula vera clarissime contuemur. Perinde ac si quis in Sole quidem radios omnes inde manantes, in radiis autem colores singulos qui inde creantur inspiceret¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 817.

¹⁷⁷ Cfr. *ibid.*: «Aeterni huius Solis radii quidam sempiterni sunt hominum mentes, caliginosa nube corporis circumfusae, sed in suum se Solem cogitatione et affectu pro arbitrio reflectentes. Ita profecto resiliunt, sicut ab initio suo inde prosilierunt».

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 818.

Sembrerebbe, dunque, essere affermata una diretta conoscenza delle idee da parte della mente umana senza alcuna mediazione delle intelligenze angeliche. Peraltro, questa conclusione appare in perfetto accordo con quanto viene esplicitato nel capitolo terzo del libro XI della *Theologia Platonica* dove, però, la tesi esposta dal filosofo è ancora più forte:

Proinde si divina mens, idearum omnium plena, per essentiam suam adeo plenam absque medio animam procreat oportet animam inde idearum plenam effluere¹⁷⁹.

L'anima, essendo formata direttamente dalla mente divina piena di tutte le idee, non può che essere anch'essa ricca di queste ultime; tuttavia, come si legge qualche riga dopo, Ficino si premura di sottolineare come questa partecipazione avvenga esclusivamente nella parte superiore dell'anima, che è eterna, poiché essa è costretta a procedere discorsivamente per mezzo della sua parte temporale, la *ratio*¹⁸⁰. Pertanto, si rende necessaria una distinzione tra quelli che sembrano evidentemente diversi contenuti dell'anima: le idee di cui viene dotata alla creazione l'anima umana, le quali andrebbero più correttamente identificate – sulla scorta di quanto detto più sopra – con le *formulae idearum*, in che rapporto sono con le *rationes* utilizzate dall'anima nella sua attività dianoetica? E poi, in che relazione sono entrambe rispetto alle *species* o *notiones* di cui pure è affermata la centralità nel processo conoscitivo? Ammessa pure l'oscillazione semantica a cui vengono sottoposti tali termini, non si può non tentare di ricostruire una quanto più possibile coerente gnoseologia; per svolgere questa operazione, bisognerà contestualmente trattare sia dei contenuti che delle rispettive facoltà della conoscenza. Seppur venga affermata l'unità dell'anima umana che rende spesso “liquida” le sue

¹⁷⁹ MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., III, pp. 222-224 (*Theologia Platonica*, XI, 3).

¹⁸⁰ Cfr. *ibid.*, p. 224: «Est [anima] autem notionum capax ab initio ex ea parte qua cum angelis convenit. Sicut enim ex parte sua temporali habet ut continue quaerendo discurrat, sic ex aeterna ut possederit <notiones> ab initio, praesertim cum ipsa propinquior Deo sit quam prima materia. Ideoque si materia omnes inde species accipit et, cum primum parata est, capit, necesse est animam quoque omnes suscipere. Parata vero est anima ad omnes suscipiendas cum primum a Deo accipit esse». Si veda anche S. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, cit., pp. 150-161.

*virtutes*¹⁸¹, in essa vengono comunque distinte (almeno in un primo momento) *ratio* e *intellectus*, responsabili di due attività molto diverse tra loro.

Come ha messo bene in luce Cesare Vasoli, il termine *ratio* assume nella filosofia ficiniana una molteplicità di significati che ne impedisce un'esaustiva trattazione complessiva¹⁸². Tuttavia, qui verrà presa in considerazione solo quell'accezione che ne fa la facoltà deputata alla conoscenza delle cose temporali e contingenti. Essa è – come si è già visto – la facoltà propria dell'uomo, ciò che lo distingue sia dalle bestie, da una parte, sia dagli esseri superiori, dall'altra; ma apparentemente proprio in tale privilegio sembra sussistere la debolezza dell'essere umano – scrive Ficino nell'epistola *Homo sine religione bestiis est infelicio* – se non viene sostenuta dalla verità della religione:

[...] inquisitio ipsa rationis, que videtur nos brutis prestantiores efficere, ipsa, inquam, propter preteritorum penitentiam, futurorum metum, presentium anxietatem, malorum cognitionem, insatiabilem innumerabilium rerum cupiditatem, si divina spes amoveatur, proculdubio reddit brutis miseriores. Beati celestes, qui tanquam in luce cuncta cognoscunt! Secure bestie, que tanquam in tenebris nihil prorsus intelligunt! Anxii miserique homines, qui in media quadam nebula versantur, titubant et vexantur! Sola nobis divina lux ob pietatis meritum et clementie donum veritatem potest beatitudinemque largiri¹⁸³.

La ragione, si legge spesso nel corso dell'*Epistolario*, è la nostra regina¹⁸⁴ poiché ci guida nelle più ordinarie operazioni conoscitive; esse sono efficacemente rappresentate dal procedimento dianoetico-discorsivo in *Theologia Platonica*, XIII, 2, dove la *ratio* è

¹⁸¹ Cfr. S. FELLINA, *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, cit., p. 130.

¹⁸² Cfr. C. VASOLI, *La «ratio» nella filosofia di Ficino*, cit., pp. 263-280.

¹⁸³ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 149.

¹⁸⁴ Cfr. ID., *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 116 (*Quid sit lumen*): «Eia agite, oculi mei lucentes, per lumen illud obsecro, quo pre ceteris, immo quo solo, delectamini tantum, indicate regine vestre Rationi quid sit lumen»; ID., *Opera omnia*, cit., p. 837 (*Quam immundus sit hic mundus, quam falsus, quam fallax*): «Experimur quoque nonnunquam, (si vapor aliquis bilis atrae, quam melancholiam Graeci vocant, arcem corporis obsederit expugnaveritque) statim reginam inde nostram, ipsam videlicet rationem, (ut ita dicam) praecipitari, ac manifesta homines insania corripi»; lo stesso passo è riportato anche in *Theologia Platonica*, XIV, 7, cfr. ID., *Platonic Theology*, cit., IV, p. 276.

innanzitutto esplicitamente separata dalle altre tre parti dell'anima (*mens, idolum, natura*):

Cum vero ex tribus illis partibus astringamur partim rerum ordini, partim non astringamur, ex quarta praecipue solvimur nostrique sumus omnino. Haec ratio est, quam inter mentem animae caput et idolum animae pedem mediam collocamus. Mens enim animae inest non quantum anima proprie est, sed quantum angelica et a supernis mentibus occupata. Idolum quoque illud animae, id est reatrix potentia corporis, non est animae purae officium, sed animae iam vergentis ad corpus. Verum ratio interponitur, vis quaedam verarum propria animarum, per quam in universali conceptu a principiis rerum ad conclusiones temporali successione discurrunt, effectus resolvunt in causas, causas iterum in effectus deducunt; discurrunt etiam conceptu particulari ad discursionis universalis exemplar¹⁸⁵.

Il procedimento razionale è dunque quello tipicamente svolto dalla dialettica, nei due momenti distinti di sintesi e diairesi i quali, però, sembrano non essere svolti dalla medesima *virtus* in quanto essa viene, per così dire, curiosamente “sdoppiata” in *ratio intellectualis* e *ratio cogitatrix et opinatrix*:

Sed in prima ipsa et universali discursione ratio intellectualis vocanda est; in discursione particolari ratio cogitatrix et opinatrix¹⁸⁶.

Ci soffermeremo ampiamente su questo punto tra breve. Ritengo, invece, importante fare prima alcune osservazioni sul procedimento dialettico svolto dalla *ratio*: infatti, esso è talvolta assimilato non solo all'intero *modus operandi* della filosofia, come ad esempio nel capitolo XXXIV del *Commento al Parmenide* o nella *Laus philosophiae dialectica et theologica*¹⁸⁷, ma anche alla comune argomentazione umana. In altre

¹⁸⁵ MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, pp. 138-140.

¹⁸⁶ Cfr. *ibid.*, p. 140.

¹⁸⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Commento al Parmenide di Platone*, cit., p. 81: «E per questa ragione, se, negata l'esistenza di tutte le specie ideali in una volta, è logico negare anche la divisione, la definizione e la dimostrazione, anzi pure l'analisi vera, che procede dai composti alle realtà semplici – e senza dubbio questi quattro elementi racchiudono tutta la dialettica – giustamente anche la dialettica, nello stesso tempo, verrà meno del tutto, e così svanirà la filosofia, che si serve necessariamente di strumenti dialettici, soprattutto perché una filosofia perfetta, che non sia fondata su cause perfette, tende

parole, l'esercizio della razionalità dell'essere umano e la ricerca della verità verrebbero a sovrapporsi¹⁸⁸; tuttavia, questo non basta per raggiungere il vero fine della filosofia.

Nella lettera *De Platonica philosophi natura, institutione, actione* Ficino scrive che, secondo Platone, la dialettica (*ars disserendi*) non è tanto la logica¹⁸⁹, che insegna

sempre a cause perfette, cioè semplicissime, stabilissime e completamente assolute, che vengono annullate se non ci sarà l'essenza intellettuale, intelligibile, ideale»; ID., *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 225: «Philosophia dialecticis instrumentis manu propria fabricatis utitur, ad verum in rerum speculatione, ad honestum in rerum usu, ad bonum in utrisque investigandum; unde multa tradit ad speculandum principia, multa ad agendum precepta, instituta multa ad utrunque communia». Cfr. anche MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., p. 433: «Ars divisiva refert processum rerum, resolutiva conversionem; definitiva existentiam independentem, demonstrativa existentiam dependentem. Omnes vero ad coniunctivam vel disiunctivam rediguntur; nam dividere et resolvere est disiungere, definire vero et demonstrare est coniungere. Illud partes toti, hoc tota quaedam totis. Plato dicit artem dividendi et resolvendi a Deo datam, id est, totam dialecticam. Nam in dividendo subintelligit processum rerum, in resolvendo vero conversionem. At definitiva conversionem includit partium ad totum; demonstrativa processionem effectus a causa». Cfr. M. J. B. ALLEN, *Prometheus among the Florentines: Marsilio Ficino on the Myth of the Triadic Power*, cit., pp. 166 sgg.; A. ETIENNE, *Marsile Ficin, lecteur et interprète du Parménide à la Renaissance*, in *Images de Platon et lecture de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, éd. par A. NESCHKE-HENTSCHKE, Louvain-Paris 1997, pp. 153-185. Più in generale, sulla concezione della dialettica e sui suoi diversi momenti nel pensiero ficiniano, si veda M. J. B. ALLEN, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, pp. 149-193, in partic. pp. 160-173.

¹⁸⁸ Cfr. *ibid.*, III, pp. 314-316 (*Theologia Platonica*, XI, 6): «Rationalem vim vocamus in praesentia ipsam ratiocinandi virtutem, quae consequentia cernit, id est, quid ex quoque sequatur animadvertit gradatim et a praecedentibus ordine percurrit ad consequentia. Haec est naturalis quaedam dialectica, id est ars disserendi, ab origine hominibus insita. Per hanc pueri et imperitissimi quique partes suas quibuscumque possunt coniecturis assertionibusque tutantur. Atque omnis hominis sermo totaque vitae actio et consultatio nihil est aliud quam argumentatio quaedam. Ac nemo est tam insanus, quin ex aliis alia inferat argumentando, et ita ferme ab imaginibus ad imagines argumentetur, sicut sana mens ad res ipsas percurrit ex rebus. Vis ergo rationalis numquam ab homine separatur. Quod si ab hac non separetur veritas, ab anima numquam veritas separabitur». Sulla differenza tra dialettica naturale e dialettica teologica, rimando a F. LAZZARIN, *L'ideale del severo ludere nel pensiero di Marsilio Ficino*, cit., pp. 70-74. Cfr. anche C. VASOLI, *La «ratio» nella filosofia di Ficino*, cit., pp. 271-272; più in generale, sulla dialettica in età rinascimentale, rimando a ID., *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. 'Invenzione' e 'Metodo' nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano 1968.

¹⁸⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *In Plotinum, in librum de triplici reditu animae ad divinum*, in *Opera omnia*, cit., p. 1562: «Per haec omnia facultas progreditur metaphysica, quam Plato nominat dialecticam logica utentem, ut instrumento. Logica enim circa dictiones, conceptus, propositiones, syllogismosque

le regole del corretto argomentare, ma soprattutto un artificio della mente che le consente di conoscere la sostanza delle cose, prima con ragioni naturali e, poi, metafisiche:

[...] Plato dialecticam, id est, demonstrandae veritatis scientiam tradit. Dialecticam vero non tantum logicam illam esse vult quae primas et minutissimas ratiocinationum regulas docet, sed et profundum expeditae mentis artificium, ad ipsam veram meramque rei cuiusque substantiam physicis primo, deinde metaphysicis rationibus comprehendam, ut et ratio de quolibet reddi possit et denique supra sensuum corporumque naturam mentis lumen percipiatur, atque incorporeales rerum species, quas ideas vocamus, intelligantur, ex quibus ipsum unum specierum omnium fons, mentium et animorum origo ac lumen, principium et finis omnium (quod ipsum bonum Plato vocat) inspiciatur. Huius inspectio sapientia est cuius amor Philosophia rectissime definitur¹⁹⁰.

Evidentemente, Ficino sta qui descrivendo i limiti della ragione nella spiegazione delle cose appartenenti alla natura per mezzo di *physicis rationibus* demandando ad una facoltà più elevata la conoscenza delle *species incorporeales*¹⁹¹. Tuttavia, come si legge

versatur. Metaphysica vero circa res ipsas logicis interea machinis utens. Metaphysici vero officium est resolvere, dividere, componere, definire, demonstrare, idque agendo per omnia entia, progredi, praecipue vero ad incorporea, quoniam re vera sint entia: deinde ad ipsum unum horum principium atque finem, post haec processum entium contueri a summo ad imum, iterum per omnes gradus entium redeundo, demum redire ad summum, ibique quiescere». Nel proemio del *Commento al Parmenide*, invece, sembra addirittura sovrapporre logica e dialettica: «Pertanto, nel *Parmenide*, Platone, servendosi di un gioco dialettico e, per così dire, logico, che ha lo scopo evidente di esercitare l'ingegno ai principi divini, rivela dappertutto molte verità teologiche» (MARSILIO FICINO, *Commento al Parmenide*, cit., p. 15), su cui si veda M. J. B. ALLEN, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, cit., p. 165; sulla diversa interpretazione del *Parmenide* a tal proposito tra Ficino e Pico, cfr. ID., *The Second Ficino-Pico Controversy: Parmenidean Poetry, Eristic and the One*, cit., pp. 421 sgg.; si veda anche il datato ma ancora valido saggio di R. KLIBANSKY, *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, in ID., *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages*, London 1981, pp. 281-330.

¹⁹⁰ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 762.

¹⁹¹ Nel *Dialogus inter Deum et animam theologicus*, Ficino afferma che le cose naturali vanno ricercate con la ragione, mentre quelle divine vanno richieste a Dio attraverso la preghiera: «Memini autem te sepe numero solitum dicere moralia usu comparanda esse, naturalia ratione querenda, divina a Deo oratione petenda» (MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 12).

in un'aggiunta al *Commento al Filebo*, la dialettica è un dono di Dio poiché ripercorre, da una parte, il procedimento della creazione e, dall'altro, consente il ritorno delle creature al loro Principio; essa, pertanto, prepara alla conoscenza delle supreme verità teologiche dal momento che, come il fuoco (o la luce secondo le diverse declinazioni del mito nell'opera ficiniana) donato da Prometeo agli uomini¹⁹², riscalda la volontà e illumina l'intelletto:

Dialectica dicitur data divinitus, quoniam est virtus resolvens a materia in divinam formam, atque dividendo deducens divinae universalisque formae imagines in materiam, discernens aliena ab alienis, componens propria cum propriis. Totum hoc officium est divinum, praesertim cum resolvendo referat conversionem rerum, dividendo processum, definiendo existentiam inter processum conversionemque mediam. Demonstrando vero tum a causa processum refert, tum ab effectu conversionem, tum a comitantibus existentiam. Datur vero cum igni, id est, cum tali virtute qualis est ignis. Qui resolvit elevando subtilia; dividit demittendo crassa; definit in se reducendo; demonstrat lumine. Illuminat intellectum; calefacit voluntatem; elevat utrumque in divina¹⁹³.

In verità, per poter meglio comprendere il procedimento dialettico, bisogna riferirsi necessariamente alle forme implicate in esso; poiché Ficino usa molteplici termini per indicare i contenuti della *mens* (nell'accezione più ampia) è opportuno fare alcune precisazioni a tal proposito: in seguito alla ricognizione degli strumenti conoscitivi si potrà, dunque, comprendere la doppia attività della *ratio*.

Nel passo del *Commento al Simposio* da cui abbiamo cominciato, come si ricorderà, i contenuti di cui beneficia l'anima sono le *rationes*. È certamente una terminologia diffusa nell'opera ficiniana: la troviamo, innanzitutto, nella *Theologia Platonica* in alcuni brani che possono essere considerati esemplari. Nel libro IX si legge che l'azione dell'uomo è dettata non soltanto dalle immagini corporee ma anche dalle «universales rerum species et rationes, quae partim insunt animo, partim eius peculiari vi pariuntur»¹⁹⁴. Sono due i punti rilevanti di quest'affermazione: il primo è

¹⁹² Cfr. M. J. B. ALLEN, *Prometheus among the Florentines: Marsilio Ficino on the Myth of the Triadic Power*, cit., p. 37.

¹⁹³ MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, cit., pp. 433-435.

¹⁹⁴ Cfr. ID., *Platonic Theology*, cit., III, p. 40 (*Theologia Platonica*, IX, 4).

l'accostamento tra le «ragioni» e le «specie universali», il secondo è la loro distinzione tra quelle insite nell'anima, vale a dire innate, e quelle prodotte da quest'ultima. Un chiarimento viene fornito nel terzo capitolo del libro XI dove Ficino scrive dapprima che le specie, se sono generate, «a rationibus animi perpetuis pariuntur et ideas super animum referunt sempiternas», per poi concludere quanto segue:

Sed quemadmodum pars vivifica per insita semina alterat, generat, nutrit et auget, ita interior sensus et mens per formulas innatas quidem et ab extrinsecis excitatas omnia iudicant. Neque aliud quicquam est hoc iudicium quam transitus formulae a potentia quadam in actum¹⁹⁵.

Sembrerebbe, dunque, essere accertato che le specie vengano derivate dalle «ragioni perpetue» che rappresentano le idee eterne nell'anima le quali, seppur non sia esplicito l'accostamento, potrebbero coincidere con le «formule innate»: queste, una volta stimulate dagli oggetti esterni, passano dalla potenza all'atto nel momento del giudizio.

Ficino riprende questa teoria anche nei capitoli 22-34 del *Commento al Parmenide* dove le *formulae* sono forme intermedie fra l'intelligenza e l'intelligibile, nozioni naturali infuse direttamente da Dio¹⁹⁶; esse, pertanto, seppur mobili perché mutano il loro stato, non possono derivare dalle forme esterne ma soltanto dalle idee¹⁹⁷.

¹⁹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 212 (*Theologia Platonica*, XI, 3).

¹⁹⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Commento al Parmenide di Platone*, cit., pp. 50-51: «Ma, oltre a concetti di tal fatta, creati ogni giorno da noi, ci sono nelle nostre menti delle nozioni naturali che ci sono state infuse per volontà divina, vale a dire delle forme mediane fra l'intelligenza e l'intelligibile, poiché la nostra intelligenza, servendosi di tali specie, riconosce, talora, le idee in sé, che costituiscono i primi intelligibili».

¹⁹⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 78-79: «[...] ho dimostrato nella *Teologia platonica* che le *formulae* e i principi regolativi delle cose sono innati anche nella nostra mente; e ho provato che tali forme, essendo in movimento nel senso che passano da una condizione di quiete all'atto del pensare – e viceversa –, in quanto non ancora assolutamente perfette, non possono esistere da loro stesse, e non possono nemmeno essere state generate dalle forme esterne, in quanto inferiori, perché non accada che l'oggetto infimo dello stesso senso produca l'oggetto sublime dell'intelligenza, che è superiore, attraverso la sensazione. Le nostre *formulae*, quindi, che si muovono da sé, non derivano dalle forme sensibili, che sono mosse sempre da altro, ma dalle idee, che non sono affatto mosse, ma esistono sempre nello stesso atto dell'Intelligenza. E come la moltitudine delle forme sensibili è spesso ricondotta ad un'unica ragione seminale che vive in natura, così anche la molteplicità delle forme intellettuali che esistono in noi è

Una volta assodato ciò, su cui però bisognerà ritornare tra breve, resta il problema riguardante la modalità della loro attivazione esposta dettagliatamente nel quarto capitolo del libro XII della *Theologia Platonica*, che vale la pena di leggere nella sua interezza:

Hunc esse Platonis nostri sensum arbitror, quando scribit et intellectui scientiam et intellegibilibus veritatem ab ipso bono infundi, quod videlicet beneficus ille et vivificus actus omnium, qui deus est, ambit opera sua semper ac se inserit universis. Potissimum vero lucens in mentis arcanis, tum eius aciem purgat, acuit, illustrat, accendit assidue, tum formulas insitas menti vivificat, ita ut quotiens curis vacui animum ad veritatis indaginem applicamus, formulae illae deo vivificante vivaciores effectae promptius palam erumpant, ac mentis acies deo irradiante succensa lucidius ardentiusque inspiciat. Ubi ad ipsum intellegendi actum deus se habet tamquam agens primum atque commune, formula tamquam agens proprium atque secundum, simulacrum tamquam incitamentum, mens tenet materiae locum¹⁹⁸.

Qui l'attivazione delle formule comporta evidentemente il diretto concorso di Dio in quanto causa prima e una sostanziale passività della mente; in verità, questo stadio sarebbe riconducibile più all'esito ultimo del procedimento dialettico-razionale che non alla conoscenza discorsiva ordinaria in cui le *formulae* sono pur sempre implicate¹⁹⁹. Anzi, la necessità di una preliminare purificazione della mente sembra avvicinare questo procedimento ai sette generi di *vacatio animae* (che saranno oggetto di discussione del prossimo paragrafo)²⁰⁰, piuttosto che alla conoscenza dianoetica, come dimostra chiaramente l'esempio addotto poco dopo da Ficino: usando una bella metafora

ricondotta all'unità e alla stabilità delle idee intelligibili: per cui, se non ci sono le idee, neppure in noi ci saranno siffatte *formulae*, che sicuramente costituiscono gli oggetti primi, più immediati e propri della nostra mente».

¹⁹⁸ MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, pp. 42-44 (*Theologia Platonica*, XII, 4).

¹⁹⁹ Cfr. M. J. B. ALLEN, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, cit., pp. 169-170.

²⁰⁰ Cfr. S. BOKDAM, *La théorie ficinienne de la vacance de l'âme dans la Theologia platonica: songe, prophétie et liberté*, cit., pp. 539-540 in cui si dice che la teoria della conoscenza dal IX al XII libro della *Theologia Platonica* si inserisce nel contesto di una dottrina dell'illuminazione «qui constitue une synthèse d'innatisme, d'occasionalisme et d'ontologie».

musicale, il filosofo afferma che in questo stato la mente umana risuona all'unisono con il canto della mente divina²⁰¹.

Vi è, tuttavia, un'alternativa proposta interpretativa avanzata qualche anno fa da Thierry Gontier in merito alla natura e alla conseguente attivazione delle *formulae* di cui bisogna ora tenere conto²⁰². L'autore, analizzando la profonda trasformazione dell'ipostasi noetica rispetto al pensiero plotiniano, giunge, per così dire, ad alcune conclusioni ancora più ardite rispetto a quelle di Kristeller e di Allen: egli prima sostiene, infatti, che l'angelo o l'intelletto non svolga più alcun ruolo di mediazione tra Dio e l'anima per poi argomentare che, per tale ragione, i predicati noetici tradizionalmente attribuiti a quello vengano presi in carico dall'anima. Inoltre, l'intelligenza verrebbe ad essere esclusivamente una facoltà dell'anima, profondamente diversa dal modello della conoscenza angelica pur presente e descritto dal filosofo²⁰³. Date queste premesse, l'anima non può che contenere la totalità dell'essere, o meglio, essere tutte le cose in potenza precisando che la sua vita non deriva da un'ipostasi superiore ma è insita nella sua stessa sostanza in quanto principio di movimento autosussistente: con il venir meno della seconda ipostasi che è essere, vita e pensiero, l'intelletto diventa un effetto piuttosto che, viceversa, la causa della vita dell'anima²⁰⁴. Queste premesse servono per introdurre la tesi centrale dello storico, il quale vede nella trasformazione della nozione di δύναμις, intesa (come abbiamo visto anche nel secondo capitolo) non più in senso aristotelico ma come una potenza attiva e proteiforme, la chiave di volta per comprendere il funzionamento delle *formulae idearum*: queste, almeno nei libri XI e XII della *Theologia Platonica*, non sono più identificabili con i λόγοι plotiniani in quanto non più oggetti noetici ma propriamente psichici, disposti da Dio come *habitus* di produzione degli intelligibili. Ebbene – continua Gontier – nonostante vi siano alcuni luoghi dell'opera che la smentirebbero, vi è in Ficino una concezione audace secondo la quale le idee non sono l'origine delle *formulae* ma, al

²⁰¹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 44 (*Theologia Platonica*, XII, 4): «Si deus ad creandae mentis ideam in se vigentem mentem nostram temperat procreando et secum maxime configurat, atque ex lyra in lyram similiter temperatam motus sonusque transit, quid mirum sonante divina mente intellegendi mentem hominis consonare?».

²⁰² Cfr. T. GONTIER, *Noétique et poièsis: l'idea dans la Theologia platonica de Marsile Ficin*, cit., pp. 15-20.

²⁰³ Cfr. *ibid.*, p. 11.

²⁰⁴ Cfr. *ibid.*, p. 14.

contrario, il loro prodotto²⁰⁵. Di qui, poi, l'autore ritiene di poter affermare che il vero fine dell'anima non sta nella produzione delle *species* ma nella sua stessa operazione potenzialmente infinita: in tal modo verrebbe ad essere celebrata la presenza in essa di un principio di indeterminazione proprio della *ratio*, che è non solo ciò per cui noi siamo uomini ma la sede stessa della formazione delle *formulae*²⁰⁶. Pertanto, egli infine conclude: «L'idée, ce n'est au fond rien d'autre que la formule elle-même, c'est-à-dire la pure puissance d'invention et d'innovation de l'âme. Au regard de cette puissance réflexive et infinie, qui est coessentielle et innée à l'âme, les intelligibles se présentent toujours à elle comme des notions adventices et contingentes, bref, comme inessentiels»²⁰⁷.

Al di là delle suggestive conclusioni sulla teoria dell'arte a cui perviene Gontier, che rimettono in discussione il paradigma di Panofsky²⁰⁸, vorrei soffermarmi proprio sulle interessanti implicazioni tra *ratio* e *formulae* derivanti dalla sua acuta analisi. È certamente vero che la *virtus* della ragione sta nell'esercizio della sua *operatio* ma in essa vi è la tendenza a giungere ad uno stadio che va al di là di se stessa. Come si è visto nel capitolo precedente, a proposito della problematica natura dell'anima umana, in particolare intorno alla questione della presenza o meno in essa di un'intelligenza sostanziale, molteplici erano le suggestioni derivanti dalla teoria dell'«anima non discesa»; tuttavia, senza dover richiamare necessariamente queste discussioni, basta dire che il passo della *Theologia Platonica* più sopra richiamato sembra essere in forte contraddizione rispetto a quelli riportati da Gontier. Ora, essendo – a mio avviso – pienamente coerente il discorso dello studioso francese, bisogna andare più a fondo e ricercare una possibile mediazione tra le due opposte posizioni proprio nella natura

²⁰⁵ Cfr. *ibid.*, p. 16: «Plusieurs textes cependant, et plus significatifs de l'intention propre de Ficin, font signe vers une conception plus audacieuse, tendant à démontrer que les idées ne sont pas les origines des *formulae*, mais bien plutôt leurs produits. Tout d'abord c'est l'âme en elle-même (*essentia animae*) et par elle-même – par sa propre force (*per vim suam*) ou par son “instinct naturel” (*naturali instinctu*) – qui est à l'origine des *species universalium*, et, à travers eux, des idées intelligibles. D'autre part, la production des idées par l'âme au moyen des formules n'est ni *explicatio* ni *manifestatio*, mais bien invention et création».

²⁰⁶ Cfr. *ibid.*, p. 19.

²⁰⁷ Cfr. *ibid.*, p. 20.

²⁰⁸ Cfr. E. PANOFSKY, *Idea: ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der alteren Kunsttheorie*, Leipzig-Berlin 1924, tr. it. *Idea. Contributo alla storia dell'estetica*, a c. di E. CIONE, Torino 2006.

composita della *ratio* stessa: questa, infatti, è pur sempre insieme *ratio intellectualis* e *ratio cogitatrix et opinatrix*.

A proposito della coscienza delle sensazioni, da una parte, e delle intuizioni della mente, dall'altra, operata dalla *ratio*, Ficino adduce come esempio emblematico quel che accade per quanto riguarda le prime:

Punctio illa et titillatio latens ad mediam animae partem non transit quando illa in aliud inhiat; transit autem quando vacat. Tunc per rationem cogitatricem repente subirascimur quodammo modo vel maeremus vel gaudemus. Ratio intellectualis haec advertit, unde assentitur quandoque, quandoque etiam consiliis et remediis haec fugit et fugat²⁰⁹.

In questo passo è evidente lo scarto tra la *ratio cogitatrix* e la *ratio intellectualis*: mentre la prima è in un certo senso sottoposta agli impulsi provenienti dalle facoltà inferiori, la seconda li giudica liberamente, approvandoli o disapprovandoli. Inoltre, questa distinzione si fa ancora più importante nel paragrafo successivo dedicato ai *septem vacationis genera*, in merito alla teoria del sogno; il Canonico scrive, infatti, che vi sono degli uomini particolarmente virtuosi, gli indagatori *rerum divinarum et naturalium*, i quali nel sonno non solo sospendono l'azione della fantasia (che, invece, ottenebra il sonno dei voluttuosi) ma anche la «rationis activae anxia consultatio», attivando, per contro, la «rationis speculatricis investigatio»²¹⁰. Sembra, dunque, fuor di dubbio che la ragione umana sia ancipite: essa, da un lato, ancora fortemente legata alla fantasia, opera ansiosamente passando dalle cause agli effetti e viceversa mentre, dall'altro, quando sospende qualsiasi legame con il movimento e la temporalità, può giungere addirittura a profetizzare²¹¹. Questa *tranquillitas* della *ratio*, tuttavia, ricorda piuttosto quella della mente sciolta dai procedimenti argomentativi razionali (implicanti

²⁰⁹ MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 144 (*Theologia Platonica*, XIII, 2).

²¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 152: «Sunt nonnulli tam voluptatum quam humanae gloriae contemptores, sed indagacioni rerum divinarum et naturalium dediti. Horum in somno cessat aliquando non phantasia solum sed rationis etiam activae anxia consultatio. Resurgit autem consueta illa rationis speculatricis investigate, ut vel metiri caelum videamur, vel elementa partiri, vel animalium species numerare».

²¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 152-154: «Nullis eorum quos numeravimus communiter convenit vaticinium, licet postremi ii philosophantes vere ratiocinentur etiam dormientes, immo et inveniant quandoque quae diu quaesita non invenerant vigilantes, quia ratio est tranquillior».

comunque la “contaminazione” con il sensibile) e che conosce la verità – come voleva Platone nella *Settima lettera* – in maniera improvvisa e subitanea seguendo la metafora della scintilla accesa dalla pietra focaia.

In realtà, ci troviamo di fronte ad una radicale promiscuità tra la *ratio* e la *mens* grazie alla quale la prima viene investita di capacità noetiche e la seconda di virtù dianoetiche; inoltre, da qui deriva l’uso ficiniano delle locuzioni *intellectus rationalis* o *ratio intellectualis*, come abbiamo già visto in precedenza. In questa maniera viene affermata la potenza sintetica della *ratio* che riesce a svincolarsi dalla molteplicità e dal movimento tipico della sensibilità fino a giungere a forme di conoscenza superiori²¹². È pur vero, tuttavia, che il Canonico descrive spesso l’attività trasformatrice della *ratiocinatio* di contro all’*intuitio*; in effetti, risulta necessario un ulteriore passaggio che riguarda la natura delle *species* nell’ambito del processo conoscitivo sia preso nella sua interezza sia nella particolarità delle diverse facoltà implicate.

Non è certamente possibile ripercorrere qui la complessa storia del concetto di specie che, traendo origine dalla filosofia antica, avrebbe trovato nella speculazione medievale sulla gnoseologia un terreno molto fertile²¹³. Basti dire che nell’opera ficiniana (e non soltanto nella *Theologia Platonica*) tale problema raggiunge una tale complessità dovuta alla commistione tra elementi provenienti da tradizioni diverse che possono essere ricondotte, per esigenze di semplificazione, da una parte, all’idea tipicamente peripatetica delle *species* come prodotti dell’azione intellettuale sui *phantasmata* e, dall’altra, alla teoria agostiniana della presenza di *rationes aeternae* nell’anima²¹⁴. Ficino sembra affrontare con grande consapevolezza la cruciale

²¹² Cfr. N. TIRINNANZI, *Umbra naturae. L’immaginazione da Ficino a Bruno*, cit., pp. 36-38.

²¹³ Per la storia del concetto di *species*, rimando all’ormai classico L. SPRUIT, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. I: *Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden-New York-Köln 1994 e alla bibliografia ivi indicata.

²¹⁴ Cfr. ID., *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. II: *Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, Leiden-New York-Köln 1995, pp. 32-38. La situazione è, infatti, molto più complessa, come fu messo già in luce nel saggio, datato ma per certi versi ancora valido (nonostante l’uso di categorie storiografiche ormai obsolete), di M. HEITZMAN, *L’agostinismo avicennizzante e il punto di partenza della filosofia di M. Ficino*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 16 (1935), pp. 295-322, pp. 460-480; 17 (1936), pp. 1-11.

problematica dell'interpretazione della specie come *id quod intelligitur* e *id quo intelligitur*²¹⁵, della quale offre un'esegesi molto particolare:

Theologus tum agendo tum disputando purgat a corporeis affectibus animum, segregat rationem a fallacibus rerum sensibilibus coniecturis, invitat mentem ut ad veritatem huiusmodi se gradibus conferat: speciebus, id est insitis ab origine formulis; per species, id est per formationem quae nobis provenit ab ideis; ad species, id est ad ipsas ideas et rerum naturalium species considerandas. Quas species adhaerere inquit deo universi principio; ipse enim fons est idearum²¹⁶.

La specie sembra assumere non soltanto una triplice funzione ma parrebbe anche indicare realtà diverse; il teologo che libera la ragione dal corpo affinché possa contemplare la verità con la mente deve attraversare tre stadi: innanzitutto, deve rivolgersi alle specie che sono le formule innate nell'anima, poi, attraverso queste al processo indotto in noi dalle idee per giungere, infine, alle "altre" specie, vale a dire alle idee stesse. Leen Spruit sostiene che i termini *species* e *rationes* siano per Ficino sinonimi di *formulae* e che, a causa delle sue oscillazioni di pensiero sulla loro presenza innata nell'anima umana, viene dato adito ad alcune teorie non sempre coerenti, se non propriamente contraddittorie, sul processo della conoscenza²¹⁷. Egli, inoltre, nota una certa ridondanza nel concetto di *species intelligibilis*, in quanto sinonimo di *idea* o *formula*, la cui funzione mediatrice perde qualsiasi relazione con la dimensione sensibile per diventare esclusivamente intra-mentale²¹⁸. Questo è certamente vero, se si tengono in considerazione le osservazioni ficiniane sull'impossibilità che il *phantasma* possa generare la *species*, in quanto non può mai accadere che una realtà ontologicamente inferiore possa dare origine ad una superiore²¹⁹. Inoltre, il fantasma

²¹⁵ Cfr. L. SPRUIT, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. I: *Classical Roots and Medieval Discussions*, cit., p. 48.

²¹⁶ MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 34 (*Theologia Platonica*, XII, 3).

²¹⁷ Cfr. L. SPRUIT, *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. II: *Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, cit., p. 33.

²¹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 35-36.

²¹⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., III, p. 214 (*Theologia Platonica*, XI, 3): «[...] sicut simulacra singularium a corporibus phantasiae non inuruntur, ut etiam probavimus alias, ita

non può essere neanche una causa intermedia della generazione della specie, poiché se così fosse, dovrebbe essere accolta dalla fantasia in quanto l'intelletto non può fare da sostrato a nulla di particolare²²⁰; pertanto, conclude Ficino: «Quamobrem intellectus, quando formam illam creat, neque ex simulacro neque in simulacra neque per simulacrum procreat»²²¹. Invece, per quanto riguarda l'identificazione tra i concetti di *rationes*, *formulae* e *ideae*, abbiamo già visto che proprio nel medesimo libro XI, Ficino sembra chiaramente distinguerli: laddove le prime sono realtà diverse a disposizione dell'attività dianoetica, le seconde sono l'oggetto della contemplazione della mente. Insomma, una volta raggiunte queste ultime, l'anima trova il proprio fine in quanto raggiunge Dio.

Interessanti spunti di analisi provengono dalla lettura delle *Quaestiones quinque de mente* in cui sono contemporaneamente presenti tutti i problemi riscontrati fino a questo punto. Nel paragrafo intitolato *Finis motionis intellectualis non est motus sed status*, Ficino scrive innanzitutto che gli oggetti della mente «sunt rerum rationes eterne, non mobiles materie passiones»²²²; poi, sostiene che l'intelletto separa le forme corporee dalla materia²²³, per poi concludere:

universalium species a simulacris non signantur in mente, sed ita mens illas per vim suam efficit, sicut phantasia fingit simulacra per seipsam. Quo enim pacto simulacrum (quod etiam phantasma vocatur) rem aliquam procreabit seipso liberiolem et ampliolem? Ipsum quidem singulare est et materiae conditionibus est astrictum; species vero, quia universalis est, ideo liberior est et amplior». Ficino prosegue la sua critica all'induzione sostenendo che nemmeno la somma di più immagini può dare origine alla specie, da cui deriva al massimo soltanto una massa confusa: «Idcirco sicut lapidum coniunctione unum quiddam simplex non fit, sed cumulus, ita per singularium turbam fiet forte quaedam simulacrorum confusio potius quam una species atque simplex» (*ibid.*, p. 216).

²²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 218: «Cum igitur species neque a singularibus personis neque ab earum simulacris generetur, reliquum est ut fiat ab intellectu. Intellectus eam non generat ex phantasmate vel in phantasmate. Phantasma enim, quia et in essendo et in significando singulare est, si fieret materia locusve speciei, eam redderet similiter singularem».

²²¹ Cfr. *ibid.*, p. 220.

²²² Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., pp. 9-10: «Puto autem mentem, quandoquidem statum noscit iudicatque ipsum mutatione prestantiolem atque naturaliter appetit illum ultra motum, in habitu quodam stabili potius quam mobili conditione finem bonumque suum optare et denique consequi. Huius rei inditium est quod mens in statu proficit magis quam in motu; rursus quod familiaria eius obiecta sunt rerum rationes eterne, non mobiles materie passiones».

²²³ Cfr. *ibid.*, p. 17: «Quid quod sensus solis corporeis terminatur obiectis, intellectus autem secundum intimam actionem ab omnibus emergit corporibus, utpote qui secundum essentiam atque vitam

Ex quo apparet ipse quoque absolutus et sempiternus, presertim quia rationes eiusmodi per species quasdam attingit, quas ipsemet et facit et suscipit, quas esse necessarium est a materie passionibus absolutas, alioquin rationes ideasque illas referre non possent. Intellectus autem ipse, nisi a materie passionibus liber existeret, species eiusmodi neque hoc pacto facere posset neque suscipere²²⁴.

È dunque dimostrata la produzione delle *species* da parte dell'intelletto che non soltanto le genera ma le accoglie in sé; ciò ha due conseguenze: le specie devono essere sciolte dalla materia poiché, se così non fosse, sarebbe impossibile attraverso esse attingere alle ragioni e alle idee per definizione eterne, ma anche l'intelletto che le forma deve essere eterno e incorporeo perché altrimenti non sarebbe in grado di generarle. Se è vero che gli oggetti della mente sono le *rerum rationes aeternae*, essa per poterle raggiungere ha comunque bisogno della produzione di intermediari che non possono certamente derivare dall'immaginazione perché sempre implicata nella sensibilità; anche quando Ficino scrive che l'intelletto separa le forme corporee dalle passioni della materia, considera questa operazione nient'altro che un'occasione per conoscere le forme incorporee. Si tratta, certamente, di una teoria molto controversa la quale, tuttavia, trova conferma in diversi passi della *Theologia Platonica*; qui si legge, infatti, che la mente è in grado di ricevere le forme da se stessa quando è stimolata dalle immagini dei corpi²²⁵, e passa dalla forma all'atto proprio in seguito all'*occasio* costituita da questi ultimi:

Mentem humanam esse mentium omnium infimam tum ex eo conicimus quod ex otio migrat in actum atque e converso, tum ex eo quod intellegendi occasionem accipit a corporibus²²⁶.

non sit submersus, formas corporales separat a materie passionibus, formas quoque illas, que per se penitus sunt incorporee, discernit a corporalibus, quippe qui ipse a materie passionibus atque a corporalis forme conditionibus sit separatus?».

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., II, p. 346 (*Theologia Platonica*, XIII, 13): «Mens autem corporum accipit omnium formas, quando de corporibus iudicat. Num accipit vere? Vere profecto. Nempe ut accipit, ita iudicat. Vere iudicat, vere igitur accipit. Accipit, inquam, a se ipsa, ut Platonici opinantur, quando corporum simulacris excitata, formas quae in mentis abditis latent promit in lucem».

²²⁶ Cfr. *ibid.*, V, p. 32 (*Theologia Platonica*, XV, 2).

Peraltro, la conoscenza dell'universale ottenuta dalla mente tramite la specie intelligibile le consente successivamente di conoscere l'ente particolare che aveva costituito in origine lo "stimolo" a concepire la specie stessa; è interessante rilevare, inoltre, come Ficino attribuisca questa tesi sia ai Platonici che ai Peripatetici²²⁷.

Ma, tornando alle *Quaestiones quinque de mente*, in un brano curioso, il Canonico prima smentisce che i sensi possano raggiungere la conoscenza di se stessi né, tantomeno, quella dell'intelletto e dei suoi oggetti, per poi attribuire alla ragione questo compito; tuttavia, in conclusione, sostiene che sia l'intelletto a possedere tali capacità:

[...] certum est sensum nequaquam nosse vel se ipsum vel intellectum et intellectus objecta; immo vero hec omnia constat ab intellectu cognosci. Preterea vis illa que de utrisque perquirat, eadem est ac illa que etiam ratiocinando hec invenit et ratione concludit utrum sit inter illa perfectius. Quod autem ratiocinando querit rationemque assignat, ratio est, non sensus. Igitur solus intellectus est qui hec omnia novit²²⁸.

Questo è sicuramente un passo rappresentativo della promiscuità tra *ratio* e *intellectus* ma la sua interpretazione può portare ad una teoria meno contraddittoria: la prima potenza dell'anima, infatti, può assegnare la ragione alle cose soltanto dopo averla richiesta all'intelletto che la possiede perché l'ha ricevuta da Dio. Proprio qui, in verità, è rinvenibile quella differenza tra la «ragione cogitante» e la «ragione intellettuale».

Sulla base di queste osservazioni, si potrebbe dunque ipotizzare che la tesi conclusiva di Gontier trovi conferma solo nell'ambito della conoscenza della *ratio opinatrix et cogitatrix*, in quanto Ficino afferma una priorità ontologica dell'intelligibile:

²²⁷ Cfr. *ibid.*, II, pp. 270-272 (*Theologia Platonica*, VIII, 1): «A simulacro vero quod in phantasia est, particulare solum repraesentatur, quod quidem particulare ab intellectu solum secundo quodam actu atque reflexo prospici, tum Platonici tum Peripatetici plurimum arbitrantur, quatenus intellectus postquam subito rectaque via per speciem universale intuitus est. Inde discursu quodam per actum speciemque in simulacrum, quo incitante species concepta fuerat, sese reflectens, particulare iam prospicit».

²²⁸ MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 15.

Ita ista ratio, ut Augustinus Aurelius inquit, nisi inveniret in nobis aliquid cognitum quo innitens ad incognitum duceret, nihil omnino per illam discernereamus. Inest ergo nobis ante ratiocinationem intellegentia quaedam, unde ratiocinatio sumat exordium²²⁹.

L'intelligenza, dunque, è il fondamento della *ratiocinatio*. Questa tesi è anche confermata dall'affermazione secondo cui, una volta giunti alla mente, si raggiunge la consapevolezza secondo cui tutta la nostra conoscenza avviene, per così dire, in Dio: «quia postquam mente divina multis ex partibus iam mens nostra formata est diutius contemplando, incipit usque adeo supra hominem sapere, ut se et per deum, et deum, et in deo contemplari non nesciat»²³⁰.

Il problema della conoscenza di Dio ha costituito un punto cruciale per l'interpretazione non soltanto della gnoseologia ma dell'intera filosofia ficiniana già a partire dai critici della prima metà del secolo scorso²³¹. Tra le osservazioni di questi studiosi, la più accreditata è certamente quella espressa dal Kristeller secondo il quale, sulla base della citazione tratta dalla *Theologia Platonica* appena richiamata, l'«intera gnoseologia del Ficino sbocca quindi [...] nel concetto della conoscenza di Dio, e ogni pensiero è un'ascesa continua dell'anima verso Dio, cui partecipa inconsapevolmente già la conoscenza particolare ed empirica e l'anima intuisce finalmente nell'atto supremo della contemplazione in tutta la sua essenza, faccia a faccia»²³². Pertanto, ogni forma di conoscenza è una conoscenza inconsapevole del divino, in quanto rivolta direttamente o indirettamente a Dio²³³. Possiamo provare ad affrontare questo aspetto analizzando la *Laus philosophiae dialectica et theologica*.

In questo breve trattato che costituisce il paragrafo conclusivo dell'epistola *Laus philosophiae oratoria, moralis, dialectica, theologica* a Bernardo Bembo – come abbiamo già visto – si descrive il progressivo servizio svolto dalle diverse discipline alla

²²⁹ ID., *Platonic Theology*, cit., III, p. 232 (*Theologia Platonica*, XI, 3)

²³⁰ Cfr. *ibid.*, IV, p. 34 (*Theologia Platonica*, XII, 3).

²³¹ Cfr. G. ANICHINI, *L'Umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*, Milano 1937, in partic. pp. 127-131; G. SAITTA, *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo*, cit., pp. 345-360; M. SCHIAVONE, *Problemi filosofici in Marsilio Ficino*, Milano 1957, pp. 282-324; soprattutto, P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 246-273.

²³² P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., p. 273.

²³³ Cfr. *ibid.*, p. 270.

contemplazione²³⁴. Questa, essendo l'attività stessa di Dio, è autonoma e indipendente da qualsiasi cosa esteriore, poiché il suo oggetto è eterno²³⁵. Poche righe dopo, Ficino lega tale attività alla massima felicità ottenibile dall'uomo proprio in base alla considerazione dell'eternità delle *rerum rationes*:

Ac si vita actus quidam est, et ubi magis actus, ibi magis est vita, certe contemplationis actus, tanquam ceterorum omnium tam dignitate quam perseverantia excellentissimus, maxima quedam est et eminentissima vita. Adde et omnium suavissima: non enim, sicuti sensus, impura, falsa, volantia oblectamenta ab extrinsecis rerum imaginibus mutuatur, sed veras et sempiternas rerum rationes naturasque intus affatim possidens, pure, vere, stabiliter, puris, veris, stabilibus pascitur atque gaudet; gaudet, inquam, infinito penitus infinite, siquidem, quod est maximum, huiusmodi vita Dei vite proxima, in eius imaginem exactissimam transformatur²³⁶.

In questo passo non soltanto viene affermata l'autonomia della vita contemplativa dalle impurità della sensibilità, anzi delle immagini delle cose, in quanto fondata interamente sulla conoscenza delle ragioni e nature eterne che sono, per così dire, già intrinsecamente possedute, ma ne viene esaltato, soprattutto, il godimento derivante che trasforma «in Dei imaginem exactissimam». La conoscenza superiore, o meglio, la più elevata forma di conoscenza possibile all'uomo in vita gli consente di vivere in maniera molto simile a Dio; tuttavia, come viene precisato subito dopo, vi deve essere un'attiva partecipazione del divino nella conoscenza umana se è vero che Dio è sia la luce che l'occhio della contemplazione²³⁷. Questa precisazione serve a Ficino per poter condurre alle estreme conseguenze il suo ragionamento: se, infatti, si è appena parlato di

²³⁴ Cfr. *supra*, cap. II, nota 164. Si veda anche V. REES, *Ciceronian Echoes in Marsilio Ficino*, in *Cicero Refused to Die. Ciceronian Influence through the Centuries*, ed. by N. VAN DEUSEN, Leiden-Boston 2013, [pp. 141-162], pp. 151-154.

²³⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 226: «[...] propria enim Dei est huiusmodi operatio, non indiget certo vel instrumento vel loco, non servit externis, maxime omnium continua est, immo perpetua; obiectum suum sempiternum et ubique presens pro arbitrio ubique complectitur».

²³⁶ *Ibid.*

²³⁷ Cfr. *ibid.*, p. 226: «Deus igitur est humane contemplationis lux simul et oculus, contemplatio autem lux et oculus actionis».

similitudine a Dio, ora egli considera piuttosto l'assimilazione a Dio come premio finale dell'intero percorso delle arti secondo quanto delineato dal *divinus Plato*²³⁸. Al culmine di questo *itinerarium in Deum*, lasciate alle spalle tutte le altre discipline, resta soltanto la *vera philosophia* la quale non è nient'altro che la *vera beatitudo*:

[...] ibi omnes mortalium res, artes, negotia cessant, sola ex omnium numero sancta restat philosophia; ibi nihil aliud vera beatitudo est quam vera philosophia, quippe cum hec, quemadmodum a sapientibus definitur, amor sapientie sit²³⁹.

Il fine della vita umana e quello della filosofia vengono a coincidere, dunque, nella fruizione di Dio. L'amore della sapienza, infatti, consente all'anima umana di cercare correttamente la vera natura delle cose attraverso l'intelligenza e di «diventare Dio»²⁴⁰; questa suprema possibilità è assicurata dalla presenza nella mente umana delle nozioni eterne delle cose che lo rendono simile a Dio:

²³⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 226-227: «Hanc vitam in summo rerum culmine collocatam et sine controversia beatissimam, philosophia sagax mortalibus tum proprio quodam oculo tum dialectice sue digito monstrat. Ducit quoque ad eam, ut arbitror, gradibus precipue quatuor: moralibus, naturalibus, mathematicis, metaphysicis. Divinus Plato celestem et immortalem animam mori quodammodo putat quando terrenum et mortale corpus ingreditur, reviviscere cum egreditur; egredi autem quodam meditationis studio priusquam egrediatur lege nature, quando philosophia, humanorum medicina morborum, animulam pestifero vitiorum ceno sepultam moralibus pharmacis purgat et suscitatur; deinde naturalibus quibusdam machinis ex infimo sublevans per omnia passim que ex elementis quatuor componuntur perque ipsa quatuor elementa ad celum usque perducit; tum scalis mathematicis gradatim prestat sublimem ad summos celi globos ascensum; demum, quod supra quam dici possit mirabile est, ultra celi verticem ad ipsum celi mundique totius fabrum metaphysicis alis attollit. Ibi anima philosophie munere non modo felix evadit, verum etiam, cum fiat, ut ita dicam, Deus, quodammodo fit ipsa felicitas [...]».

²³⁹ *Ibid.*, p. 227. Cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 242-243.

²⁴⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 227: «Quod autem philosophie beneficio animus quandoque deus quidam evadere possit ex eo conicimus, quod dum ea duce omnium paulatim naturas intelligentia comprehendit et eorum que apprehendit formas penitus induit, voluntate insuper singulis partim fruitur partim etiam dominatur, quodammodo efficitur omnia; atque dum hac ratione fit cuncta, paulatim Deus, qui fons et dominus est cunctorum, efficitur».

[...] mens quoque viri legitime philosophantis quasi deus quidam intra se universorum veras sempiternasque concipit notiones²⁴¹.

Tuttavia, poiché è conscio dell'estrema problematicità e pericolosità di tale nozione, Ficino si pone immediatamente il problema della distanza tra la creazione divina e la produzione umana: la speculazione sulla natura delle *rationes* si muta, dunque, in una riflessione sulla creatività umana²⁴².

La lettera ripresenta qui la celeberrima pagina di *Theologia Platonica*, XIII, 3 sull'esaltazione dell'*ingenium* umano che ha così tanto acceso l'entusiasmo degli storici interessati al tema della *dignitas hominis*²⁴³, di cui ritengo opportuno riportarne il contenuto nella sua interezza:

Unum illud est in primis animadvertendum, quod artificis solertis opus artificiose constructum non potest quilibet, qua ratione quoque modo sit constructum discernere, sed solum qui eodem pollet artis ingenio. Nemo enim discerneret qua via Archimedes sphaeras constituit aeneas eisque motus motibus caelestibus similes tradidit, nisi simili esset ingenio praeditus. Et qui propter ingenii similitudinem discernit, is certe posset easdem construere, postquam agnovit, modo non deesset materia. Cum igitur homo caelorum ordinem unde moveantur, quo progrediantur et quibus mensuris, quidve pariant, viderit, quis neget eum esse ingenio, ut ita loquar, paene eodem quo et auctor ille caelorum, ac posse quodammodo caelos facere, si instrumenta nactus fuerit materiamque caelestem, postquam facit eos nunc, licet ex alia materia, tamen persimiles ordine²⁴⁴?

Il passo che ha dato adito all'esaltazione dell'*homo faber* nella filosofia ficiniana contiene diversi punti a dir poco interessanti: innanzitutto, la teoria della possibilità per un individuo di conoscere pienamente la modalità in cui è stata realizzata un'opera soltanto grazie al possesso della medesima capacità artistica. L'esempio di Archimede,

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² Cfr. *ibid.*: «Profecto Deus et intra se et extra se perficit universa [...] Sed nunquid humanam mentem extra se singula facere posse dicemus?».

²⁴³ Cfr. soprattutto C. TRINKAUS, *Humanist Themes in Marsilio Ficino's Philosophy of Human Immortality*, cit., pp. 482-491.

²⁴⁴ MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 176 (*Theologia Platonica*, XIII, 3). Cfr. ID., *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 227-228.

che ha attirato l'attenzione di Stéphane Toussaint, è eloquente poiché esprime l'interesse, talvolta negato, del Canonico nei confronti delle *artes mechanicae*: l'età aurea del Rinascimento fiorentino avrebbe visto di lì a pochi anni realizzata la profezia ficiniana di riuscire a ricostruire la stessa macchina archimedeica nella bottega di Lorenzo della Volpaia²⁴⁵. La grande fiducia nelle capacità creative dell'uomo si spinge così fino al punto da non ritenere impossibile (almeno per principio) che l'abilità umana potrebbe riuscire a riprodurre l'intero movimento dei cieli qualora ne possedesse la materia, dal momento che lo conosce e misura correttamente²⁴⁶.

È stato recentemente studiato il rapporto, non soltanto teorico ma anche testuale, tra questa esaltazione delle abilità creative umane e la celebrazione dell'*homo* come *magnum miraculum* nei testi ermetici²⁴⁷. In seguito alla parziale revisione dell'interpretazione del Copenhaver riguardo all'influsso del *Corpus Hermeticum* sulla teoria della magia ficiniana da parte di Claudio Moreschini²⁴⁸, si è notato come, in

²⁴⁵ Cfr. S. TOUSSAINT, *Ficino, Archimedes and the Celestial Arts*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 307-326.

²⁴⁶ Sul tema dell'*ingenium* dell'uomo in relazione all'*artifex* divino, si veda S. KODERA, *Ingenium: Marsilio Ficino über die menschliche Kreativität*, in *Platon, Plotin und Marsilio Ficino. Studien zu den Vorläufern und zur Rezeption des Florentiner Neuplatonismus*, cit., pp. 155-172.

²⁴⁷ Cfr. V. PERRONE COMPAGNI, «*Questa Mente è Dio negli uomini*». *Presenza dell'ermetismo nella magia neoplatonica di Ficino e Agrippa*, in *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, cit., [pp. 47-62], pp. 51-56; L. OCKENSTRÖM, *Hermetic Roots of Marsilio Ficino's Anthropocentric Thought*, in «*Jargonia*», 22 (2013), pp. 37-56; ID., *Ficino's human Demiurge and its Sources: the case of Hermetica*, in *Coexistence and Cooperation in the Middle Ages*, IV European Congress of Medieval Studies F.I.D.E.M. (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales) 23-27 June 2009, Palermo, a c. di A. MUSCO - G. MUSOTTO, Palermo 2014, pp. 993-1002.

²⁴⁸ Cfr. C. MORESCHINI, *Ancora alcune considerazioni su Marsilio Ficino e l'ermetismo*, in *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, cit., pp. 89-120; ID., *L'ermetismo del Rinascimento da Marsilio Ficino a Ludovico Lazzarelli*, in «*Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*», 5 (2005), 1, pp. 33-60. Per l'interpretazione del Copenhaver, oltre ai già citati articoli alla nota 123, si vedano anche B. P. COPENHAVER, *Hermes Trismegistus, Proclus, and a Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*, in *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, ed. by I. MERKEL - A. G. DEBUS, Washington 1988, pp. 79-110; ID., *Lorenzo de' Medici, Marsilio Ficino and the domesticated Hermes*, in *Lorenzo il Magnifico e il suo mondo*, Convegno internazionale di studi (Firenze, 9-13 giugno 1992), a c. di G. C. GARFAGNINI, Firenze 1994, pp. 225-257; ID., *Natural Magic, Hermetism, and Occultism in Early Modern Science*, in *Reappraisal of the Scientific Revolution*, ed. by D. C. LINDBERG - R. S. WESTMAN, Cambridge 1990, pp. 261-301. Sui rapporti tra

realtà, la conoscenza e l'uso della fonte ermetica sia stato continuo e ininterrotto a partire dai testi giovanili (in cui il filosofo aveva accesso alle traduzioni latine medievali) sino alle opere più tarde, successive alla sua versione dei trattati che vanno sotto il nome di *Pimander* compiuta nel 1463²⁴⁹. Ebbene, tra le diverse suggestioni provenienti da queste opere, rivestirebbe un posto particolare la teoria della cosiddetta «genesi ermetica» in relazione al racconto biblico della creazione «a immagine e somiglianza» di Dio: Ficino avrebbe, per così dire, letto contestualmente entrambi i racconti al fine di compilare la teoria dell'*homo artifex*. Pertanto, il culmine dell'antropocentrismo ficiniano nei libri XIII e XIV della *Theologia Platonica*, risentirebbe dell'esaltazione dell'uomo «grande miracolo» offerta dai trattati ermetici, come sarebbe accaduto qualche anno dopo nell'*Oratio de hominis dignitate* di Giovanni Pico della Mirandola²⁵⁰. Non solo, in queste pagine verrebbe espressa una visione

Ficino e Ermete Trismegisto, rimando a M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino, Hermes Trismegistus and the Corpus Hermeticum*, in *New Perspectives on Renaissance Thought. Essays in the History of Science, Education and Philosophy in Memory of C. B. Schmitt*, ed. by J. HENRY - S. HUTTON, London 1990, pp. 38-47, ora in ID., *Plato's Third Eye*, cit., XII; C. SALAMAN, *Echoes of Egypt in Hermes and Ficino*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 115-135; C. PENNUTO, *La formazione ermetica di Marsilio Ficino tra filosofia e medicina*, in *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, ed. by P. LUCENTINI - I. PARRI - V. PERRONE COMPAGNI, Turnhout 2003, pp. 601-611; D. J.-J. ROBICHAUD, *Ficino on Force, Magic, and Prayers: Neoplatonic and Hermetic Influences in Ficino's Three Books on Life*, in «Renaissance Quarterly», 70 (2017), pp. 44-87; mentre, per una ricostruzione del problema dell'ermetismo rinascimentale in relazione alla traduzione ficiniana del *Corpus Hermeticum*, cfr. W. J. HANEGRAAF, *How Hermetic was Renaissance Hermetism?*, in «Aries. Journal for the Study of Western Esotericism», 15 (2015), 2, pp. 179-209; più in generale, invece, cfr. F. BASTITTA HARRIET, *Recepción de los textos herméticos en el platonismo florentino del Quattrocento: Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola*, in *Hermes Platonicus. Hermetismo y platonismo en el Medioevo y la Modernidad temprana*, comp. por V. BUFFON - C. D'AMICO, Santa Fé 2016.

²⁴⁹ Cfr. S. GENTILE, *Ficino ed Ermete*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, a c. di S. GENTILE - C. GILLY, Firenze 1999, pp. 19-26; M. CAMPANELLI, *Ermete secondo Ficino*, in *Mercurio Trismegisto. Pimander sive de Potestate et Sapientia Dei*, a c. di M. CAMPANELLI, Torino 2011, pp. XXIII-LX.

²⁵⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 242 (*Theologia Platonica*, XIV, 3): «Quod admiratus Mercurius Trismegistus inquit: 'Magnum miraculum esse hominem, animal venerandum et adorandum, qui genus daemonum noverit quasi natura cognatum, quive in deum transeat, quasi ipse sit deus'». Ma si veda anche l'epitome alle *Leggi* in ID., *Opera omnia*, cit., p. 1491: «Quoniam

fortemente ottimistica dell'antropologia, vale a dire la celebrazione della *dignitas hominis* che si realizza nell'attivo contributo dell'uomo alla piena realizzazione della creazione divina²⁵¹. L'uomo, attraverso le arti da lui inventate, esprime pienamente il suo compito di mediazione tra la natura e la sovrannatura, non soltanto prendendosi cura del creato ma anche inserendosi attivamente in esso: infatti, a differenza delle altre specie vegetali e animali a cui è stata attribuita un'unica *ars*, l'essere umano le possiede

vero animal unum ex rebus tam diversis [Plato] dixerat esse compositum, haud ab re subiungit, hominem inter animalia miraculum esse divinum, Mercurium imitans dicentem, miraculum ingens hominem esse. Animalium tria sunt genera. Aut enim tam ex corpore, quam ex animo immortalia sunt, aut ex utroque mortalia, aut ex animo quidem immortalia, ex corpore vero caduca. In primo quidem genere coelestia, et aetherea, et aerea sunt, sive dii, sive daemones nominentur. In ultimo vero sunt bruta. In medio homines, daemonesque aquei atque terreni. Cum enim horum quoque daemonum corpora sicut humana ex contrariis componantur, dissolvi quandoque possunt, perturbationesque aliquas afferunt. Sed caeteris iam omissis cur nam homo miraculum? Quia et cum divinis sit, mirum est eum a mortalibus infici, et cum sit mortalis, mirum quoque affici ad divina. Sed cur divinum miraculum appellatur? Quoniam ita est divina providentia institutum: et ut Timaeus docet, a Deo quidem opifice mundi rationis animae substantiam ipsam accepimus, a diis autem caeteris naturam quandam vitalem ratione inferiorem, a daemonibus denique corpora. Quod autem addit, hominem a diis fuisse, vel ludo, vel studio quodam effectum, sic intellige: ludo quidem factum esse, si anima semper a coelestibus ad terrena, atque vicissim quasi ludendo transmigrans nunquam immutabili apud Deum sede quiescat: factum vero studio, si modo penes effectores deos, effectorem Deum animus quandoque sit immutabiliter permansurus». Cfr. A. NESCHKE-HENTSCHKE, *Marsile Ficin, lecteur des Lois*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 125 (2000), 1, pp. 83-102.

²⁵¹ Sul concetto di *dignitas hominis* nel pensiero ficiniano, si vedano C. VASOLI, *Marsilio Ficino e la «dignitas hominis»*, in ID., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit., pp. 74-89; M. A. GRANADA, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento: Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona 1988, pp. 157-180. Per una ricostruzione generale della tematica, rimando anzitutto al classico saggio di G. DI NAPOLI, *Contemptus mundi e dignitas hominis nel Rinascimento*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», XLVIII (1956), 1, pp. 9-41; si vedano, poi, E. GARIN, *Il platonismo e la dignità dell'uomo*, in ID., *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma-Bari 1993, pp. 94-132; L. SOZZI, *La "dignité de l'homme" à la Renaissance*, Torino 1982; M. A. GRANADA, *Giordano Bruno et la dignitas hominis: présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance*, in «Nouvelles de la République des Lettres», I (1993), pp. 35-89; *La dignité de l'homme*, Actes du colloque tenu à la Sorbonne, Novembre 1992, éd. par P. MAGNARD, Paris 1995; *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo / La dignidad y la miseria del hombre en el pensamiento europeo*, Atti del Convegno internazionale (Madrid, 20-22 maggio 2004), a c. di G. M. CAPPELLI, Roma 2006; A. M. VITALE, *La nozione di dignitas hominis nella scuola platonico-agostiniana del Cinquecento*, in «Persona: periodico di studi e dibattito», 2 (2011), pp. 131-143.

potenzialmente tutte ed è in grado di porle in atto, obbedendo esclusivamente alla sua volontà, in piena libertà e autonomia. Tuttavia, questo appare in maniera ancora più evidente nella creazione artistica.

L'elogio dell'uomo in relazione alla sua potenziale capacità di "rigenerare" il cosmo qualora avesse a disposizione la materia incorruttibile dell'«Architetto celeste» lascia spazio ad una meditazione sulla realtà delle creazioni umane, con cui – è opportuno sottolinearlo – Ficino intende sia i prodotti artistici in senso moderno sia i ritrovati della tecnica²⁵². Ma, tra queste, emerge una particolare predilezione per la composizione musicale: nel *Commentarium in Timaeum*, soprattutto, il filosofo esalta le speciali modalità creatrici del *musicus* che lo distinguono dalla restante schiera di artisti. Il musicista o, per meglio dire, il compositore dà forma a quanto concepisce nella sua mente senza l'ausilio di alcun supporto esterno; per meglio dire, Ficino esclude dalla musica qualsiasi forma di *mimesis* dalla quale, invece, – egli sostiene nella *Theologia Platonica* – non possono esimersi le arti visive²⁵³. È, dunque, il *musicus* ad avvicinarsi

²⁵² Questo aspetto è al centro dell'esaltazione del ritorno dell'«età dell'oro» nella celebre lettera a Paolo di Middelburg (*Laudes saeculi nostri tanquam aurei ab ingeniis aureis*, 1492), in cui insieme alla rinascita delle lettere e delle arti liberali, vengono esaltate anche le cosiddette *artes mechanicae* e le innovazioni in campo tecnico: «Hoc enim seculum tanquam aureum, liberales disciplinas ferme iam extinctas reduxit in lucem, grammaticam, poesim, oratoriam, picturam, sculpturam, architecturam, musicam, antiquum ad Orphicam Lyram carminum cantum. Idque Florentiae. [...] In te quoque mi Paule perfecisse videtur astronomiam, Florentiae quinetiam Platoniam disciplinam in lucem e tenebris revocavit. In Germania temporibus nostris imprimendorum librorum inventa sunt instrumenta. Tabulae praeterea, quibus hora, (ut ita dixerim) una, per omne seculum tota coeli facies aperitur, ut praetermittam machinam Florentinam, quotidianos coelestium motus agentem» (MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 944). Nell'edizione a stampa, il titolo riporta erroneamente il termine *Averrois* al posto di *aureis*, che è la lezione corretta secondo M. J. B. ALLEN, *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, cit., p. 116, nota 25. Sul tema della relazione tra «arti liberali» e «arti meccaniche» nel Rinascimento, resta ancora fondamentale P. O. KRISTELLER, *The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics*, in «Journal of the History of Ideas», 12 (1951), 4, pp. 496-527, 13 (1952), 1, pp. 17-46, tr. it. *Il moderno sistema delle arti*, in ID., *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Roma 1998, pp. 179-244; invece, per l'immagine dell'«età dell'oro» nel pensiero ficiniano, cfr. A. TARABOCHIA CANAVERO, *Marsilio Ficino e l'età dell'oro: saeculum aureum ab ingeniis aureis*, in *Millenarismo ed età dell'oro nel Rinascimento*, Atti del XIII Convegno internazionale (Chianciano-Montepulciano-Pienza, 16-19 luglio 2001), a c. di L. SECCHI TARUGI, Firenze 2003, pp. 207-220.

²⁵³ Cfr. J. PRINS, *Echoes of an Invisible Word. Marsilio Ficino and Francesco Patrizi on Cosmic Order and Music Theory*, cit., pp. 132-133. Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., III, pp. 146-

maggiormente al modello divino: come il *conditor* supremo ha ordinato il cosmo sul modello degli esemplari eterni presenti nella sua mente, così il compositore dispone e assembla i suoni in base a quanto concepisce nella sua anima²⁵⁴. In tale maniera, la composizione musicale sembra essere la “traduzione” sonora di un contenuto pienamente razionale, fondato sulle proporzioni numeriche che costituiscono analogicamente sia l’essenza dell’anima che quella degli intervalli sonori²⁵⁵. Questo significa che Ficino esprime una concezione dell’arte dei suoni molto lontana da quella della modernità: l’apporto della fantasia, almeno nel primo momento della

148 (*Theologia Platonica*, X, 4): «Omnia sane artificis opera quae ad aspectum pertinent aut auditum totum paene artificis declarant ingenium. Quae ad sensus tres reliquos, minime. Nam in odoribus saporibusque conficiendis aut stratis lavacrisque temperandis paulum aut vix artificis apparet intentio. In picturis autem aedificiisque consilium et prudentia lucet artificis. Dispositio praeterea et quasi figura quaedam animi ipsius inspicitur. Ita enim seipsum animus in operibus istis exprimit et figurat, ut vultus hominis intuentis in speculum seipsum figurat in speculo. Maxime vero in sermonibus, cantibus atque sonis artificiosus animus se depromit in lucem. In his enim tota mentis dispositio et voluntas planissime designatur, et qualis est affectus artificis, talem nobis affectum opera eius solent excitare, flebilis vox flere, furiosa furere, lasciva lascivire saepe compellit. Haec igitur opera cum ad visum tum ad auditum spectantia artificis menti sunt proxima; illa vero quae ad tres reliquos pertinent sensus, ut diximus, remotissima», su cui si veda T. GONTIER, *Noétique et poièsis. L’idea dans la Theologia platonica de Marsile Ficino*, cit., pp. 21-22.

²⁵⁴ La creazione di Dio *ex nihilo* diventa creazione *ex ideis* nel demiurgo umano, come nota acutamente M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino’s Interpretation of Plato’s Timaeus and its Myth of the Demiurge*, cit., p. 436.

²⁵⁵ Sulla composizione armonica dell’anima umana paragonata, come l’*anima mundi*, ad un triangolo, cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 1458-1459 (*Commentarium in Timaeum*, XXXIII): «Constituamus ergo triangulum in cuius apice locata sit unitas, a qua terni utrinque numeri profluant hinc pares, inde similiter impares: hac videlicet ratione, ut a parte alterna post unitatem primum duo, deinde quatuor, demum octo: altera ex parte sub unitate similiter primum tria, deinde novem, postremo septem atque viginti. Prima itaque portio, quam accipit Deus ex ipso generum, ut ita loquar, fermento ad animam effigendam, est unitas. Secunda binarius, primae duplus. Tertia vero ternarius, cuius ratio tripla est primae, hoc est, unitatis, sesquialtera vero secundae, id est, binarii. Quarta proportio quaternarius, duplus secundae, hoc est binarii. Quinta novenarius, cuius tripla ratio tertiae, id est ternarii. Sexta octonarius, cuius octupla ad primam, id est unitatem proportio. Septima viginti septem ratio quidem ad novenarium tripla, unitatem vero excedens partibus sex, atque viginti. In his utique numeris rationes omnes comprehendit harmonicas». Su questo tema, si veda C. PENNUTO, *Armonia astronomia medicina: le loro relazioni nella filosofia ficiniana*, in «Annali dell’Istituto Italiano per gli Studi Storici», XVII (2000), pp. 217-365.

composizione vera e propria, sembra completamente assente, intervenendo semmai soltanto nella seconda fase di resa sonora della stessa. Sulla base di quanto appena evidenziato, dunque, la creazione artistica non sembra distinguersi dall'ordinario processo conoscitivo fondato sulle *rationes aeternae*; anzi, laddove quest'ultimo ha bisogno necessariamente – come si è visto – dell'*occasio* determinata dagli oggetti sensibili, essa, viceversa, è totalmente autonoma e, pertanto, capace di esprimere verità metafisiche.

Nell'arte e nella conoscenza l'uomo è, dunque, guidato sempre dai contenuti divini che possiede nella sua mente: è per questa ragione che, in una lettera a Giovanni Cavalcanti, Ficino scrive che la verità delle cose è lo splendore di Dio in esse²⁵⁶ e nella *Laus philosophiae dialectica et theologica* sostiene che chi è cieco alla luce divina non può conoscere nulla chiaramente²⁵⁷. Ma è in un'altra epistola, indirizzata ancora all'*amicus unicus*, intitolata *Amicitia illa stabilis, quae a Deo conflatur*, che questa tesi viene prima fondata saldamente sull'*auctoritas* platonica e poi argomentata con estrema chiarezza:

Animi virtutem philosophorum ille omnium magister et dux Plato noster sapientiam voluit nuncupari; sapientiam vero esse rerum divinarum cognitionem existimavit. Res autem divinas idem in libris *De republica* non aliter menti nostre innotescere posse quam Deo nos illustrante demonstrat, quemadmodum et corporum formas oculis non aliter quam sole oculos illuminante videri. Idem igitur Deus est quem videre desideramus, qui aciem mentis, ut intueri possimus, illuminat, qui lucide menti se denique monstrat, monstrando delectat²⁵⁸.

²⁵⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 731 (*Nemo foelix nisi qui vere gaudet, nemo vere gaudet nisi qui veritate gaudet*): «Vive foelix optime, mi Ioannes, sed ut foelix vivas vere gaude, ut autem vere gaudes, veritate gaude. Absoluta veritas lux Dei est in se ipsa. Rerum veritas est Dei splendor in ipsis. Ergo si vis veritate gaudere, ama, quaere considera Deum propter se ipsum et caetera propter Deum».

²⁵⁷ Cfr. ID., *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 228: «Quicumque procul a radiis tuis aberrant, cum nihil unquam sincere discernant, fallacibus rerum umbris passim decepti atque perterriti, tanquam horrendis quibusdam insomniis sub perpetua nocte miserabiliter ubique vexantur».

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 100.

Così come i nostri occhi possono osservare gli oggetti soltanto se sono illuminati dalla luce del sole, l'anima umana riesce a raggiungere la *sapientia*, vale a dire la conoscenza delle realtà divine, soltanto se viene prima "illuminata" nella sommità della mente dal raggio divino. Pertanto – continua Ficino – Dio, secondo quanto si legge nel Vangelo di Giovanni, è la via, la verità e la vita: con la sua luce, Egli ci rapisce e mostra la verità, attraverso la cui conoscenza siamo ripieni di sommo gaudio²⁵⁹. Tuttavia, se è vero che ogni forma di conoscenza avviene a partire dall'elaborazione delle *formulae idearum* impresse da Dio, il cammino verso la sapienza comincia dalla conoscenza delle cose contingenti fino ad approdare alla contemplazione del divino: una volta sottratto alla sensibilità qualsiasi attivo apporto nella formazione dei contenuti intellettuali, allora, il movimento della conoscenza non può essere che, per così dire, dall'alto verso il basso. Questo procedimento, però, non deve essere confuso con quello dell'anima separata dal corpo, la quale conoscerà direttamente le *rationes* senza dover passare necessariamente attraverso gli enti singoli e le *specie*²⁶⁰.

Tale dimostrazione riveste un'importanza particolare dal momento che costituisce la prima prova dell'immortalità dell'anima nell'*Argumentum in Platoniam theologiam*. Nel paragrafo *Ratio immortalitatis animi: quoniam intelligit incorporea sine corporis instrumento, attingit formas separatas separatque coniunctas*, infatti, viene descritta la capacità dell'intelletto di ottenere le *species* senza il concorso della fantasia, anzi rifiutandone le immagini ingannevoli:

Quod autem animus noster queat secundum substantiam separari a corpore atque deinde in se ipso manere, ex hoc in presentia intellexisse sufficiat, quod intellectus agit sine ullo instrumento corporeo, quando scilicet per omnia corporalium genera speciesque discurrens ascendit inde superius ad ordinem spiritualium illaque in genera sua speciesque distinguit (per instrumentum vero corporeum, quod etiam particulare esset, non posset nisi corporea et particularia comprehendere). Si absque corpore potest agere, potest et seorsum ab illo vivere atque intelligere. Adde quod secundum actionem, que et a substantia eius est et in substantia permanet, ipse non modo attingit que separata eternaque sunt, quando invitis etiam phantasie

²⁵⁹ Cfr. *ibid.*: «[...] idem via nobis est Deus, est veritas, est vita: via quidem, quoniam suis nos radiis ad se convertit et ducit et rapit; veritas autem, quia verum se nobis ad ipsum conversis ostendit; vita denique, quoniam animum nostrum ipsius contemplatorem beata illa visione pascit perpetuo et oblectat».

²⁶⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 107.

fallaciis probat talia quedam in rerum ordine esse debere, verum etiam vi sua separat a materia formas, quando in rebus naturalibus secernit a singulis speciei cuiusque naturam²⁶¹.

È opportuno notare che in questa pagina non viene lasciato spazio ad alcun genere di ambiguità riguardo alla potenza dell'anima implicata nella conoscenza dell'universale: l'intelletto viene, infatti, investito della esclusiva capacità di conoscere senza l'ausilio dei sensi e, di conseguenza, ne viene mostrata anche la permanenza oltre la vita corporea. Dunque, quanto più esso si ritrae dalla sensibilità (in questa vita), tanto più è in grado di assaporare, seppur per un breve e fugace momento, la conoscenza perfetta che possiederà nella vita futura. Non è semplice, tuttavia, dare una risposta convincente alla *vexata quaestio* riguardante la durata di questa esperienza: si tratta di un raro episodio, peraltro riservato ad una limitata schiera di uomini, oppure chi ha raggiunto una volta il più alto grado di contemplazione non lo può più abbandonare²⁶²?

Nelle prime pagine del settimo volume della silloge epistolare, Ficino trasferisce questo problema sul piano della relazione tra *scientia* e *sapientia*²⁶³. Nella lettera *Philosophia et Religio germanae sunt*, il Canonico, dopo aver affermato che «tota priscorum philosophia nihil est aliud quam docta religio»²⁶⁴, riporta l'aneddoto di

²⁶¹ *Ibid.*, p. 105.

²⁶² Cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 238-241.

²⁶³ La distinzione tra *scientia* e *sapientia* risale almeno al *De Trinitate* di Agostino, in cui il Vescovo di Ippona scrive: «Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis [...]» (AGOSTINO D'IPPONA, *De Trinitate*, XII, 15, 25, PL 42, 815-1099, ed. W. J. MOUNTAIN, 2 voll., Turnhout 1968 (CCSL, 50-50A), II, p. 379). Sul concetto di scienza nel pensiero medievale, si vedano G. FEDERICI VESCOVINI, *Il pensiero scientifico del Medioevo e l'emergere delle scienze arabe*, in «Paradigmi», 50 (1999), pp. 265-302; V. SORGE - F. SELLER, *Introduzione*, in RUGGERO BACONE, *Filosofia, scienza, teologia. Dall'Opus Maius*, Roma 2010, pp. 9-14.

²⁶⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 854. Sulla teoria della *prisca theologia* nella filosofia ficiniana, rimando a S. GENTILE, *Considerazioni attorno al Ficino e alla prisca theologia*, in *Nuovi maestri e antichi testi: Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno*, cit., pp. 57-72; più in generale, si vedano il classico D. P. WALKER, *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, New York 1972; C. B. SCHMITT, *Prisca theologia e philosophia perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna*, in *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro*, Atti del V Convegno internazionale del Centro di studi umanistici

Pitagora, il quale rigrazia Dio per la scoperta del teorema che porta il suo nome²⁶⁵. Scrivendo a Cavalcanti l'epistola *Sapientia a solo Deo*, invece, egli sostiene che la sapienza può ottenersi solo come dono di Dio:

Omnes apud Iudaeos Christianosque sacrae literae clamant, sapientiam, (nisi docente Deo) disci non posse. Ideoque ab eo solo esse fide quaerendam, spe petendam, charitate pulsandam²⁶⁶.

(Montepulciano 1968), Firenze 1970, pp. 211-236, ora in ID., *Studies in Renaissance Philosophy and Sciences*, London 1981, II; C. VASOLI, *Il mito dei «prisci theologi» come «ideologia» della «renovatio»*, in ID., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit., pp. 11-50; ID., *Dalla pace religiosa alla «prisca theologia»*, in *Firenze e il Concilio del 1439*, Convegno di Studi (Firenze, 29 novembre-2 dicembre 1989), a c. di P. VITI, 2 voll., Firenze 1994, I, pp. 3-25; ID., *Da Giorgio Gemisto a Ficino: nascita e metamorfosi della «prisca theologia»*, in *Miscellanea di studi in onore di Claudio Varese*, a c. di G. CERBONI BAIARDI, Manziana (Roma) 2001, pp. 787-800; ID., «*Prisca theologia» e scienze occulte nell'umanesimo fiorentino*, in *Storia d'Italia. Annali 25. Esoterismo*, a c. di G. M. CAZZANIGA, Torino 2010, pp. 175-205; M. IDEL, *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 137-158; J. MONFASANI, *Prisca theologia in the Plato-Aristotle Controversy before Ficino*, in *The Rebirth of Platonic Theology in Renaissance Italy*, cit., pp. 47-59. Sul concetto di *docta religio*, rimando a W. A. EULER, «*Pia philosophia» et «docta religio»*. *Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, München 1998, pp. 210-224.

²⁶⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 854: «Plato divinis Mercurii Trismegisti mysteriis imbutus, in Rep. et alibi saepe disputat, nisi quis Dei ipsius et lucem quodammodo viderit et agnoverit bonitatem, neque aliud quicquam veri posse videre, neque aliquid bene unquam agere vel publice vel privatim. Divinum vero Solem, solo eiusdem lumine perspici. Lumen denique illud menti solum serenae infundi solere. Quam ob causam et ipse Plato suam semper, Socratico more, purgabat mentem, et caeteros ubique purgare docebat. Proinde non in dicendo solum verum et in cogitando exordiri a Deo praecipiebat in singulis, atque ipse semper exordiebatur a Deo. Purgationis quoque eiusmodi gratia Pythagoras imitatus Orpheum, ultra singularem vitae sobrietatem, quotidie oriente Sole sacros superis hymnos consonante cythara concinebat. Idemque Empedocli caeterisque suis facere persuasit, quo coelestes globos semper Deo canentes imitarentur. Praeterea cum invenisset latus recti trianguli longius tantum posse quantum duo reliqua simul iuncta, Hecatombum Deo suppliciter immolavit. Utpote qui intelligebat nihil usquam veri sine summae veritatis lumine posse videri». Sull'episodio attribuito a Pitagora, cfr. PLUTARCO, *Quaestiones conviviales*, VIII, 2, 4.

²⁶⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 842.

In entrambe le lettere si può cogliere la medesima intenzione di ricondurre sia la conoscenza matematica sia la sapienza alla comune origine divina; anzi, anche se nel secondo scritto la dipendenza da Dio è talmente forte da interpretare la conoscenza della mente non come un dialogo dell'anima con Dio ma piuttosto come l'ascolto del discorso divino fluente in essa²⁶⁷, anche nel primo esempio è espressa la "sacralità", per così dire, della scoperta scientifica. Si può affermare, dunque, che il sacrificio compiuto da Pitagora è l'emblema del ringraziamento umano nei confronti della gratuità con cui il divino si dona alla mente creata.

L'identificazione dell'origine divina di ogni conoscenza, dunque, comporta anche una trasformazione dello statuto stesso della filosofia; il pensiero degli antichi sapienti, infatti, andrebbe denominato più correttamente «filotea»:

Quid de Mercurio Trismegisto dicam? Cuius disputationes omnes et a votis incipiunt et in sacrificia desinunt. Quid de Zoroastre? Cuius philosophia, (ut testatur Plato) nihil est aliud quam sapiens pietas cultusque divinus. Denique, (ut summatim dicam) Saturnia illa et aurea disciplina priscorum non tam Philosophia quam Philotea nuncupanda videtur, eorumque fermo omnis oraculum est potius quam oratio²⁶⁸.

In verità, questo amore per il divino costituisce il fine ultimo dell'intero dispiegarsi del sapere filosofico nel corso delle sue diverse discipline; su tali solide fondamenta, Ficino giustifica anche i suoi intenti concordistici: come egli scrive in un'epistola a Francesco Diacceto (*Signa legitimi Platonici, atque de ideis*), la filosofia peripatetica e quella platonica non possono essere in contrasto tra loro dal momento che la prima è il necessario preludio alla seconda. Il Canonico, dunque, fa proprio il precetto neoplatonico secondo cui la conoscenza della natura offerta da Aristotele doveva fare da introduzione o, per meglio dire, da necessaria preparazione alla «mistagogia» del *divus Plato*:

²⁶⁷ Cfr. *ibid.*, p. 841: «[...] atque id tantum in praesentia moneo, ut memineris quando sermonem formamus, non tam linguam quae aliunde movetur loqui solere, quam mentem ipsam quae et movet linguam et distinguit voces, et ad exemplar sui verba pro arbitrio format. Quod autem est ad mentem lingua, id ferme religiosa mens est ad Deum. Itaque non tam mens nunc tua Deo quam Deus per mentem tibi tuam loquitur. Quapropter quando Deo te loqui putas, mi Ioannes, re vera tunc audis Deum».

²⁶⁸ Cfr. *ibid.*, p. 854.

Errant omnino, qui Peripateticam disciplinam Platonicae contrariam arbitrantur. Via siquidem termino contraria esse non potest. Peripateticam vero doctrinam ad sapientiam Platonicae esse viam, comperiet, quisquis recte consideraverit, naturalia nos ad divina perducere, hinc igitur effectum est, ut nullus unquam ad secretiora Platonis mysteria sit admissus, nisi Peripateticis disciplinis prius initiatus²⁶⁹.

L'«iniziazione» alla dottrina peripatetica resta fondamentale per accedere ai misteri platonici così come, potremmo dire, la conoscenza dianoetico-discorsiva della *ratio* prepara all'intuizione noetica dell'*intellectus*. Entrambe sono indispensabili poiché offrono uno sguardo diverso ma comunque valido sulla medesima realtà: non è facile arrivare presto a comprendere che ogni sapere deriva ed è conservato da Dio²⁷⁰. Eppure, è nelle facoltà che forgiavano da sé il proprio oggetto che Ficino ripone la maggiore fiducia nelle capacità dell'essere umano; tra queste è assente la ragione.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 952. La tradizione neoplatonica di studiare la fisica aristotelica prima dei dialoghi platonici trova testimonianza – com'è noto – in *Vita Procli*, 13 di Marino (cfr. MARINUS, *Proclus ou Sur le bonheur*, éd. H. D. SAFFREY - A. P. SEGONDS, Paris 2001). Il passo – come sottolinea Riccardo Chiaradonna – «attesta che all'epoca era ormai consolidato il *curriculum* di formazione nel quale i trattati di Aristotele erano letti in funzione preparatoria allo studio di Platone. [...] questo è un tratto costante del neoplatonismo, attestato, pur se con alcune variazioni da caso a caso, nei commenti conservati delle scuole di Atene (Simplicio) e di Alessandria (Ammonio, Filopono, Olimpiodoro, Elia, David). Le origini di questa sistemazione scolastica sono già chiare nelle esegesi di Porfirio e Giamblico e nella concezione fondamentalmente unitaria della filosofia greca elaborata da loro» (R. CHIARADONNA, *Platonismo e aristotelismo*, in *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, cit., [pp. 85-102], p. 96). Si veda anche A. FALCON, *Filosofia della natura*, in *ibid.*, [pp. 155-171], p. 161; più in generale, cfr. J. MANSFELD, *Prolegomena. Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text*, Leiden-New York-Köln 1994, pp. 1-9.

²⁷⁰ Ficino, nell'epistola *Seria ad Iohannem: anima post mortem corporis intelligit et multo clarius quam in corpore*, scrive che la «mente» (intesa nel senso di facoltà intellettuale superiore) non solo si concede a pochi ma si esercita anche in maniera più lenta e tarda: «Mentem esse sensu excellentiorem non dubitat quisquis illius viribus utitur: videt enim eam sensuum iudicem esse et tanquam pretiosorem concedi paucioribus tardiusque et rarius exerceri» (MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 74).

Il Canonico, nel libro X della *Theologia Platonica*, descrive il funzionamento della *phantasia* e della *mens* con una metafora; esse sono come due occhi che si aprono simultaneamente nei confronti di un medesimo oggetto:

Sed ea est oculorum geminorum natura in eadem radice fixorum sive a cardine unopendentium, ut aperiantur simul atque claudantur, eodemque inspiciant. Ita mens et phantasia, qui gemini oculi sunt eiusdem animae atque admodum proximi, simul aperiantur atque eodem pro modo suo conspiciunt. Et dum phantasia hunc cogitat hominem, mens universalem hominem cogitat et converso. Atque haec est concursio naturalis. Potest tamen, adhibita manus opera, oculus alter absque altero intueri; sic et studio quodam ardentiore non minus mens ad universales species flecti, cessante phantasia, quam saepe per aliquam turbationem accidat phantasiam intentius per corporalia pervagari, mente cessante²⁷¹.

Le due facoltà si aprono contestualmente di fronte allo stesso uomo, ma ognuna lo considera «a suo modo»: mentre la fantasia “vede” soltanto l’uomo particolare, la mente ne conosce già la natura universale. Tuttavia, ciò che ci interesserà tra breve è la loro possibilità di conoscere indipendentemente, essendo entrambe autonome; prima, però, bisogna fare un ulteriore chiarimento.

La metafora degli occhi torna nel libro XI a proposito della *germanitas* tra fantasia e senso in relazione al funzionamento della mente:

Germanitas etiam oculorum facit ut ambo simul vertantur ad idem. Germanitas sensus et phantasiae efficit ut operante sensu ad aliquid, ad idem operetur et phantasia. Propter similem germanitatem, quando phantasia species suas profert in actum, mens quoque suas educit in lucem. Non generantur proprie tunc mentis species, sed quae angustius coarctabantur, patent latius et florescunt; quae tepebant, fervent; quae in solo mentis vertice per se lucebant, rutilant eminus et in ratione quae mentem sequitur, iam facta sereniore, refulgent²⁷².

In questo passo, Ficino sembra adombrare, al di là di quella tra *sensus* e *phantasia*, una più profonda affinità tra quest’ultima e la mente, con cui evidentemente intende la

²⁷¹ MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., III, pp. 164-166 (*Theologia Platonica*, X, 6).

²⁷² *Ibid.*, pp. 234-236 (*Theologia Platonica*, XI, 3).

facoltà intellettuale che – come si legge altrove – «forma se stessa»²⁷³. Entrambe, infatti, posseggono la virtù di attualizzare le *species* in esse contenute, dimostrandosi perfettamente indipendenti da qualsiasi altro contenuto proveniente da altrove. Come si vede, la *ratio*, in quanto sospesa tra l’immaginazione e l’intelletto, non è menzionata: poiché essa è sempre implicata tra le immagini sensibili, da un lato, e i contenuti intellettuali, dall’altro, non è totalmente autonoma. Eppure, anche la ragione, alla stessa maniera delle altre facoltà, esprime comunque – secondo il paradigma gnoseologico di ispirazione boeziana che si è visto in apertura del paragrafo precedente – un peculiare aspetto della realtà conosciuta, appartenendo alla medesima potenza psichica. Ad ogni modo, la *ratio* considerata altrove il segno distintivo dell’uomo, caratterizzante la sua centralità nel cosmo nonché la superiorità rispetto agli altri esseri, non sembra più presentare quella essenziale capacità di determinarsi liberamente che costituiva il suo tratto peculiare. Pertanto, si potrebbe avanzare anche una parziale revisione della tesi cassireriana secondo cui nel Rinascimento «ragione e immaginazione, non sono più reciprocamente estranee tra loro, ma costituiscono solo diverse rivelazioni della medesima forza originaria dell’uomo, che consiste nella creazione in generale»²⁷⁴, sostituendo alla prima l’intelletto. Certamente, questa affermazione potrebbe apparire in netto contrasto con la tesi della passività dell’*intellectus* rispetto alle forme eterne di cui beneficia grazie all’intervento divino²⁷⁵, tuttavia, ritengo che la distinzione tra i diversi contenuti della mente renda giustizia ad una forma di attività intellettuale che porti dalla potenza all’atto le *formulae idearum*. Ben altra cosa è, dunque, la coscienza di questa operazione che è il risultato esclusivo della *ratio*.

È a causa della fiducia nell’autodeterminazione della facoltà fantastica e intellettuale che Ficino darà grande spazio a quelle forme di conoscenza che, per usare la metafora degli occhi, accadono quando solo uno dei due è aperto. Se l’accesso al divino è consentito a colui che riesce a salire alla più alta facoltà e scoprire in essa le ragioni eterne delle cose, è pur vero che esistono delle alternative forme di conoscenza superiore. Queste, seppur certamente poco ordinarie e insolite, rivestono un’importanza

²⁷³ Cfr. *ibid.*, p. 220: «Si enim mens formam illam generat et generando eam in se absque medio suscipit, certe per se gignit illam et gignit alio nullo intercedente. Ex omnibus his concluditur intellectum formare seipsum».

²⁷⁴ E. CASSIRER, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit., p. 118.

²⁷⁵ Cfr. S. HOWLETT, *Marsilio Ficino and His World*, cit., pp. 107-108.

particolare non soltanto all'interno del pensiero ma anche nell'esperienza quotidiana del filosofo fiorentino, come dimostrano diverse pagine dell'*Epistolario*.

3.3. *Al di là della conoscenza: furore divino, vacatio animae, profezia*

Negli ultimi anni è cresciuto l'interesse degli studiosi nei confronti di quelle forme "alternative" di conoscenza di cui l'intera opera ficiniana offre testimonianza. Dal riconoscimento della frequente associazione del nome del filosofo fiorentino ai *loci classici* di apparizioni, fantasmi e visioni nella letteratura dei secoli successivi fino alla proposta di utilizzare la contemporanea categoria di "stati di coscienza" alterati nel tentativo di trovare una definizione convincente di quelle molteplici forme di *alienationes mentis* affrontate da Ficino, si è generato un fecondo dibattito sul significato di queste "esperienze" nel pensiero ficiniano²⁷⁶. Scelgo volontariamente, almeno ad un livello preliminare, di non fornire una precisa connotazione di questi eventi poiché – come si vedrà – ad essi vengono attribuiti significati diversi in base al contesto in cui vengono presentati e alle motivazioni profonde che spingono il filosofo alla loro trattazione. Per meglio dire, sebbene tali forme alternative di coscienza – nonostante Ficino non usi mai questa terminologia – siano con ogni evidenza legate al processo gnoseologico e, quindi, rientrino a pieno titolo nell'ambito della sua teoria della conoscenza (in quanto forme superiori di conoscenza) e non siano invece confinate nell'evanescente campo del "paranormale", il loro peso nella vita del "medico dell'anima e del corpo"²⁷⁷ va ben oltre questo circoscritto significato. Esse, infatti, non

²⁷⁶ Cfr. S. TOUSSAINT, *A Philosophical Prototype: Dreams and Wisdom in Marsilio Ficino*, in «Accademia», I (1999), [pp. 77-83], pp. 77-78; V. REES, *The Care of the Soul: States of Consciousness in the Writings of Marsilio Ficino*, in «Aries. Journal for the Study of Western Esotericism», 8 (2008), pp. 1-19; W. J. HANEGRAAFF, *The Platonic Frenzies in Marsilio Ficino*, in *Myths, Martyrs and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, ed. by J. DIJKSTRA - J. KROESEN - Y. KUIPER, Leiden 2010, pp. 553-567.

²⁷⁷ Sull'immagine di medico dell'anima e del corpo che Ficino ha di se stesso, derivante dalla dedica a Lorenzo de' Medici dei *De vita libri tres* («Ego sacerdos minimus patres habui duos: Ficinum medicum, Cosmum Medicem. Ex illo natus sum, ex isto renatus. Ille quidem me Galieno tum medico tum Platonico commendavit; hic autem divino consecravit me Platoni. Et hic similiter atque ille Marsilium medico destinavit: Galienus quidem corporum, Plato vero medicus animorum», cfr. MARSILIO FICINO,

vengono soltanto affrontate in maniera, per così dire, “scientifica” come accade, ad esempio, nel XIII libro della *Theologia Platonica* o nel *Commento al Fedro*, ma diventano più spesso dei “concreti” mezzi privilegiati per il progresso di ascesa conoscitiva a Dio o, anzi, di assimilazione al divino, offerti ai destinatari delle sue epistole²⁷⁸.

Tuttavia, non è sempre possibile generalizzare queste considerazioni per tutte le forme di conoscenza superiore considerate dal Canonico in quanto alcune appaiono esclusive di certi individui particolari o, in altri casi, frutto di un privilegio concesso da Dio a pochi eletti: questo è il caso dei profeti o, in particolar modo, del *raptus* di San Paolo al terzo cielo. Pertanto, è necessario innanzitutto, fare alcune considerazioni terminologiche.

Il primo termine (in senso cronologico) utilizzato da Ficino è *furor* che traduce il greco *μανία* nell’epistola a Pellegrino degli Agli *De divino furore* (1457). Quest’opuscolo giovanile in forma epistolare che – come si è già visto – si fonda sulla traduzione di Leonardo Bruni del *Fedro* presenta un’originale trattazione dei quattro “furori”; interpretazioni alternative del medesimo luogo platonico si ritrovano, poi, nell’*Argumentum in Ionem*, scritto intorno alla metà degli anni ’60, nel *Commento al Fedro* (1466-1468) e nella celebre orazione settima del *De amore* (1468-1469)²⁷⁹. Nella lettera il “furore” divino, come si ricorderà, è definito una forma di *abstractio* e *nixus* che consente all’uomo un contatto diretto con Dio²⁸⁰. Nella dedica a Lorenzo

Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes, cit., p. 102, rr. 17-22), rimando a C. VASOLI, *Un “medico” per i “sapienti”: Ficino e i Libri de vita*, in *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*, hrsg. von B. MOJSISCH - O. PLUTA, 2 voll., Amsterdam 1991, II, pp. 1013-1028, anche in ID., *Tra “maestri” umanisti e teologi*, Firenze 1991, pp. 120-141.

²⁷⁸ V. REES, *The Care of the Soul: States of Consciousness in the Writings of Marsilio Ficino*, cit., pp. 17-18.

²⁷⁹ Cfr. M. J. B. ALLEN, *The Platonism of Marsilio Ficino: A study of his Phaedrus commentary, its sources and genesis*, cit., pp. 41-67; W. J. HANEGRAAFF, *The Platonic Frenzies in Marsilio Ficino*, cit., pp. 559-560; S. TOUSSAINT, *Alter Plato: Marsile Ficin ou le Fureur divine*, in «Momus», 5/6 (1996), pp. 167-171; F. MARIANI ZINI, *La pensée de Ficin. Itinéraires néoplatoniciens*, cit. pp. 49-58.

²⁸⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 21: «Quam quidem abstractionem ac nixum Plato divinum furorem nuncupat, eumque quatuor in partes distribuit». Per l’interpretazione del passo, rimando a F. LAZZARIN, *Poesia e filosofia in Marsilio Ficino*, in

dell'introduzione allo *Ione*, invece, il filosofo scrive che nel *Fedro* il furore è definito una forma di *alienatio mentis* a sua volta distinta in due specie: l'una dovuta ad una malattia dell'uomo, che andrebbe chiamata "follia", l'altra proveniente da Dio, il cui nome appropriato è "furore divino"²⁸¹. Le descrizioni ficiniane, tuttavia, piuttosto che chiarire il significato di *furor*, lasciano spazio ad una serie di problematiche le quali dovranno essere affrontate in seguito²⁸². Prima, invece, bisogna richiamare all'attenzione gli altri concetti usati da Ficino per indicare forme di conoscenza più o meno riconducibili alla medesima sfera semantica.

Il *raptus* è lo stato privilegiato esperito dall'apostolo Paolo che diventa il motivo centrale su cui ruota l'intera argomentazione del *De raptu Pauli* (1476). Sebbene il termine richiami evidentemente un tema caro alla mistica medievale²⁸³, Ficino non fa alcun esplicito riferimento a questa tradizione e con esso vuole significare il raggiungimento del più alto grado di conoscenza possibile all'uomo che si è completamente distaccato dalla materia; questa conoscenza divina è il «terzo cielo» a cui fu elevato Paolo²⁸⁴. Come abbiamo visto nel primo capitolo, nel significato stesso del termine viene sottolineata la preponderanza dell'azione divina che solleva l'anima dell'apostolo infiammata dall'*amor Dei*: l'estasi a cui egli perviene non sembrerebbe, dunque, lo stadio finale di una graduale ascesa conoscitiva ma il frutto di una subitanea *gratia* divina anche se la stessa articolazione del trattatello sembra smentire questa premessa. Il *raptus* paolino, infatti, diventa un modello per tutti gli uomini che desiderano raggiungere in vita, per quanto è possibile, la dimensione divina.

Para/Textuelle Verhandlungen. Zwischen Dichtung und Philosophie in der Frühen Neuzeit, hrsg. von B. HUSS - P. MARZILLO - T. RICKLIN, Berlin-New York 2011, [pp. 229-247], pp. 230-234.

²⁸¹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Volume 1: Phaedrus and Ion*, cit., p. 194: «Plato noster, optime Laurenti, furorem in Phaedro mentis alienationem definit. Alienationis autem duo genera tradit, unam ab humanis morbis, alteram a deo provenientem: insaniam illam, hanc divinum furorem nuncupat». Sullo *Ione* ficiniano, si veda P. MEGNA, *Lo Ione platonico nella Firenze medicea*, Messina 1999, pp. 57 sgg.

²⁸² Per la storia del concetto di *furor* e delle varie accezioni che riveste nella filosofia ficiniana, rimando a P. AZARA, *Sobre el furor divino y otros textos*, Barcelona 1993, pp. XLIII-LXVII.

²⁸³ Sull'uso del termine nella letteratura mistica, rimando a D. ELLIOTT, *Raptus /Rapture*, in *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, ed. by A. HOLLYWOOD - P. Z. BECKMAN, Cambridge 2012, pp. 189-199 e alla bibliografia ivi indicata.

²⁸⁴ Cfr. C. VASOLI, *Considerazioni sul «De raptu Pauli»*, cit, p. 252.

La serie più abbondante di concetti riguardanti le forme superiori di accesso alla verità si trova, però, nel celebre capitolo secondo del XIII libro della *Theologia Platonica*. Qui Ficino, dopo aver trattato degli *affectus phantasiae* passa agli *affectus rationis* a cui hanno accesso filosofi, poeti, sacerdoti, chiaroveggenti e profeti²⁸⁵. Egli – come ha sottolineato Elisabetta Scapparone – parla di una speciale forma di *contractio* determinata dalla concentrazione intellettuale dell’anima in se stessa che le consente di raggiungere, in parziale o totale separazione dal corpo, una conoscenza pienamente vera²⁸⁶. È il caso, innanzitutto, di quegli uomini speciali che l’aneddotica antica presenta in preda ad alcuni stati eccezionali: Epimenide di Creta, Pitagora e Zoroastro che vissero per anni in uno stato catatonico, Socrate il quale spesso restava fermo per giornate intere in uno stato di profonda contemplazione come, d’altronde, il suo discepolo Platone, per non parlare di Senocrate, Archimede di Siracusa, Plotino e Porfirio che racconta nella biografia del maestro dei suoi episodi di “estasi” e, infine, della proficua solitudine a cui si sottoposero Eraclito e Democrito²⁸⁷. Tutti questi

²⁸⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 120 (*Theologia Platonica*, XIII, 2): «Animam nostram corporis esse dominam ab affectibus phantasiae satis narravimus. Coepimus quoque idem partim a rationis affectibus indicare. Hanc vero partem diffusius prosequamur. In hac parte ponimus philosophantes, poetas, sacerdotes, praesagos et prophetas.

²⁸⁶ Cfr. E. SCAPPARONE, *Raptus e contractio tra Ficino e Bruno*, in *Lecture bruniane I-II del Lessico intellettuale europeo 1996-1997*, a c. di E. CANONE, Pisa-Roma 2002, [pp. 263-285], pp. 263-268. Cfr. anche J.-C. MARGOLIN, *La notion de raptus chez Ficin et Bovelles*, in *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens*, Actes du XLIIe Colloque International d’Etudes Humanistes (Centre d’Etudes Supérieures de la Renaissance, Tours, 7-10 juillet 1999), éd. par S. TOUSSAINT, Paris 2002, pp. 267-297. Sulla fortuna di questo tema in Giordano Bruno, si vedano anche R. STURLESE, *Le fonti del «Sigillus sigillorum» del Bruno, ossia: il confronto con Ficino a Oxford sull’anima umana*, in «Nouvelles de la République des Lettres», 2 (1994), pp. 89-168; M. MATTEOLI, *Intelletto, immaginazione e identità: la forza della contractio nel Sigillus sigillorum di Giordano Bruno*, in «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», 10 (2012), 3, pp. 149-168. Più in generale, riguardo alla vera natura del debito speculativo contratto da Bruno nei confronti di Ficino, si vedano le puntuali osservazioni di S. MANCINI, *La sfera infinita. Identità e differenza nel pensiero di Giordano Bruno*, Milano 2000, pp. 18, 26 nota 14.

²⁸⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, pp. 120-122 (*Theologia Platonica*, XIII, 2): «Epimenidem Cretensem annos quinquaginta dormisse aiunt, id est, ut opinor, a sensibus vixisse semotum; similiter decem latuisse Pythagoram, Zoroastrem vero viginti. Socrates, ut scribit Plato, a solis ortu usque ad solem alterum orientem inconnivens, immobilis, iisdem vestigiis et ore atque oculis in eundem locum directis cogitabundus et abstractus a corpore stabat. Plato cum frequenter contemplationis intentione longe secessisset a corpore, tandem in ea ipsa abstractione a corporis vinclis decessit omnino.

episodi sono accomunati dalla speciale separazione dal corpo sperimentata dai protagonisti; Ficino sottolinea subito dopo che tale situazione è resa possibile, in particolar modo, come insegna lo pseudo-Aristotele nel *Problema XXX*, 1, dalla complessione malinconica che consente una particolare concentrazione verso l'interiorità alla stessa maniera della qualità della terra: infatti, tutti gli uomini straordinari furono "melanconici"²⁸⁸. Tutti coloro i quali hanno compiuto grandi scoperte lo hanno fatto separandosi dal corpo e ritirandosi nella sommità dell'anima poiché il grande potere della mente sta nella sua capacità di separarsi dalle catene del corpo e trovare in se stessa i «preziosi tesori di Dio»²⁸⁹. Ebbene, codesti filosofi hanno raggiunto un perfetto stadio di *abstractio a corporis vinculis* in cui la mente ha potuto

Eius discipulus Xenocrates singulis diebus integram horam abstraebatur a corpore. Archimedes Syracusanus geometricis figuris intentus, tumultuosum excidium pereuntis patriae et imminentem supra caput hostem non sentiebat. Porphyrius, Plotini discipulus, scribit Plotinum saepe solitum solvi a corpore, mutare vultus, tunc mira quaedam invenire, quae postea scriberet. Quater autem affuisse se asserit iis Plotini miraculis, se ipsum vero, cum ageret octavum et sexagesimum aetatis annum, a numine correptum semel inter contemplandum affirmat. Multis annis ante istos idem fecisse Heraclitum et Democritum legimus. Utrique in solitudinem secesserunt. Alter intentione studii subtristis videbatur aspectu, alter cum mentem a sensibus avocare coepisset et impediretur ab oculis, sese excaecavit».

²⁸⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 122-124: «Ob id scribit Aristoteles omnes in qualibet arte viros excellentes melancholicos extitisse, sive tales nati fuerint, sive assidua meditatione tales evaserint. Quod ego ob eam causam arbitror evenire, quoniam humoris melancholici natura terrae sequitur qualitatem, quae numquam late sicut cetera elementa diffunditur, sed arctius contrahitur in se ipsam. Ita melancholicus humor animam et invitat et iuvat ut in se ipsam se colligat. Rursus, anima, si frequenter ita ipsos in se spiritus colligit, propter continuam agitationem partibus humorum subtilibus resolutis complexionem corporis multo magis terream efficit quam acceperit, praesertim cum habitudinem corporis se colligendo reddat compressiorem. Talis autem est terrae natura». La letteratura sul tema è a dir poco sterminata, pertanto si vedano almeno R. KLIBANSKY - E. PANOFKY - F. SAXL, *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, cit., pp. 19-39; J. RADDEN, *The Nature of Melancholy. From Aristotle to Kristeva*, New York 2000, pp. 55-60 e 87-93; A. VOSS, "The power of a Melancholy Humour": *Divination and Divine Tears*, in *Seeing with Different Eyes: Essays in Astrology and Divination*, ed. by P. CURRY - A. VOSS, Newcastle 2008, pp. 143-171.

²⁸⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, pp. 124 (*Theologia Platonica*, XIII, 2): «Magnum certe est mentis imperium, quae virtute sua a compedibus corporis solvitur. Ingens opulencia mentis, quae quotiens pretiosos dei et naturae cupit thesauros, non ex terrae visceribus, sed ex proprio eruit sinu».

finalmente operare con assoluta libertà dimostrando non soltanto di non dipendere dal corpo ma, soprattutto, di essere da esso ostacolata.

La sezione riguardante i poeti viene immediatamente legata al tema del «divino furore»: il brano seguente è, infatti, la trascrizione dell'epistola *Poeticus furor a Deo est* (datata 4 marzo 1474) che si legge nel primo libro della silloge²⁹⁰. Sulla base della trattazione offerta da Platone nel *Fedro* e nello *Ione*, Ficino espone tre prove che dimostrano l'origine soprannaturale o, per meglio dire, divina del *furor*: la grande padronanza di una molteplicità di arti da parte dei poeti, impossibile da raggiungere senza l'aiuto di Dio, in quanto un singolo uomo a stento ne riesce ad apprendere una sola; la dimenticanza da parte loro di quanto espresso una volta ritornati in sé; il loro stato di mancanza di erudizione con cui la provvidenza divina ha voluto mostrare al genere umano che le creazioni poetiche non sono invenzioni umane, ma «caelestia munera»²⁹¹.

Il paragrafo *De sacerdotibus* inizia con l'episodio di Paolo la cui ascesa al terzo cielo avvenne «in divina abstractione animi»; ad esso segue il racconto della miracolosa conversione dei discepoli di Cristo i quali da semplici pescatori divennero improvvisamente sommi teologi; infine, sono riportate le attestazioni comuni a tutti i popoli antichi riguardanti gli stati di «possessione» dei ministri del culto²⁹². Questi

²⁹⁰ Cfr. ID., *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 103-104.

²⁹¹ Cfr. *ibid.*: «Plato de furore divino in *Phedro* et *Ione* disputat, cuius tria potissimum affert signa. Primum, quod artes singulas singuli homines sine Deo longo vix tempore assecuntur, legitimi vero poete, quales fuisse vult Orpheum, Homerum, Hesiodum, Pindarum, omnium artium suis operibus certa quedam inditia et argumenta inseruerunt. Secundum, quod multa furentes canunt, et illa quidem mirabilia, que paulo post defervescente furore ipsimet non satis intelligunt, quasi non ipsi pronuntiauerint, sed Deus per eos ceu tubas clamaverit. Tertium quod non prudentiores viri et ab ineunte etate eruditiores optimi evasere poete, verum insani potius aliqui – qualem fuisse constat Homerum atque Lucretium – aut rudiores – qualem se fuisse testatur Hesiodus et quales extitisse Ionem et Tynnicum Chalcideum scribit Plato –, qui preter artem subito in rebus poeticis mirandi prodierint. Addit ineptissimos quosdam homines a Musis ideo corripi, quia divina providentia declarare vult hominum generi non hominum inventa esse preclara poemata, sed caelestia munera»; cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 126 (*Theologia Platonica*, XIII, 2).

²⁹² Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 128 (*Theologia Platonica*, XIII, 2): «Divum Paulum theologum tres caelestium hierarchiarum caelos in divina abstractione animi conscendisse scripta eius, gesta discipuli monstrant. Galilaei quoque nonnulli olim subito inspirante deo

eventi dimostrano contemporaneamente, da un lato, l'intervento divino e, dall'altro, lo stato di separazione dell'anima dal corpo.

Ma ancora più sorprendenti sono i prodigi attribuiti a indovini e profeti. Questi – precisa Ficino – si distinguono da altri individui speciali apparentemente ad essi assimilabili (auguri, aruspici, auspici, astrologi e maghi) poiché le loro opere non sono il frutto di una volontaria decisione come per questi ultimi ma il risultato di un concorso soprannaturale²⁹³. Tuttavia, sia gli stati onirici a cui tutti abbiamo accesso sia le divine profezie tramandate dalla Scrittura, dimostrano in fondo semplicemente la natura ultraterrena dell'anima umana, come si evince da questo passo:

Horum omnium mentes tunc maxime loca plurima circumlustrabant et tria in unum tempora complectebantur, quando se a corpore secernebant. Ergo quando animus hominis omnino erit seiunctus a corpore, omnem, ut est apud Aegyptios, comprehendet locum et omne tempus. Immo vero iam paene est talis animus suapte natura ubique et semper. Qui ut multa loca et remotissima circumspiciat atque ut totum recolat praeteritum tempus et futurum anticipet, non cogitur extra se progredi, sed relicto corpore in se reversus, id prorsus assequitur, aut quia natura sua ubique est et semper, ut arbitrantur Aegyptii, aut quia cum in naturam suam se recipit, statim numini coniungitur omnes et locorum et temporum terminos comprehendenti²⁹⁴.

La capacità di visitare contemporaneamente luoghi diversi e di abbracciare con un solo sguardo le tre dimensioni temporali è, certamente, lo *status* “normale” dell'anima dopo la morte ma questo, in verità, può essere esperito fin da ora nei momenti in cui essa si astraie dal corpo rientrando totalmente in se stessa: l'anima è già qui, per sua natura, ovunque e sempre.

La sezione seguente del libro è dedicata ai cosiddetti *septem vacationis genera*, espressione con cui il filosofo indica alcuni speciali stati di “libertà” dell'anima in cui

ex piscatoribus summi evasere theologi. Sacerdotes multos ante horum tempora instinctu daemonum solitos debacchari et mirabilia quaedam effari omnis testatur antiquitas».

²⁹³ Cfr. *ibid.*, p. 130: «Longior esse cogar, si augures, haruspices, auspices, mathematicos, magos commemoravero. Horum quidem opera peritissimas indicant mentes. Mentis vero divinas illa prae ceteris praesagia indicant, ut in *Phaedro* vult Plato, quia sine arte et consilio fiunt [...]».

²⁹⁴ *Ibid.*, pp. 130-132.

essa dimostra di essere in grado di compiere azioni straordinarie tra cui, soprattutto, quella di profetizzare. Essi sono, nell'ordine: sonno, sincope, umore melanconico, complessione temperata, solitudine, meraviglia e castità²⁹⁵. Come si può già notare, ritorna qui la descrizione dei meravigliosi effetti della bile nera già trattata a proposito dei filosofi; tuttavia, dal momento che il suo inserimento in questo contesto rappresenta una questione piuttosto complessa, ce ne occuperemo in seguito. A questo punto si rende necessario un approfondimento di ciascuna diversa accezione ficiniana di cui abbiamo seguito fin qui soltanto sommariamente la presentazione nelle opere: le lettere costituiranno d'ora in avanti l'oggetto privilegiato per le prossime riflessioni. L'intreccio tra i vari temi che emerge da esse, infatti, dà origine ad un'inedita teoria della "conoscenza superiore" ottenuta attraverso stati di coscienza alternativi se non, in certi casi, veramente "alterati" rispetto all'esperienza ordinaria; ma tutti dimostrano un'unica e sola verità, la verità fondamentale della rinnovata *pia philosophia*: l'immortalità dell'anima.

Il tema del «furore divino»²⁹⁶ fa la sua apparizione molto presto nell'*Epistolario*: esso, prima dell'epistola a Pellegrino degli Agli, si trova già nel *Dialogus inter Deum et animam theologicus*. Nel momento in cui l'anima ha compreso finalmente di essere "figlia" dell'Eccelso, dopo un appassionato dialogo interiore con Dio, perviene ad uno stato di eccitazione furiosa che esprime con queste parole:

Sum equidem nunc extra mentem, neque amens tamen, quia super mentem; furo rursus, furo nimium, neque precipitor tamen, quia tollor in altum²⁹⁷.

Vengono qui presentati tre diversi stati dell'anima: *extra mentem*, *amens*, *super mentem*, di cui il primo e l'ultimo significherebbero contestualmente lo stadio finale raggiunto

²⁹⁵ Cfr. *ibid.*, p. 150: «Verum quando ita vacamus ut huiusmodi advertamus influxus? Septem sunt vacandi genera: somno, syncopi, humore melancholico, temperata complexione, solitudine, admiratione, castitate vacamus».

²⁹⁶ Per un'introduzione generale alla storia dell'ispirazione divina, rimando a S. STERN-GILLET, *Divine Inspiration Transformed: from Hesiod to Ficino*, in *Religion and Philosophy in the Platonic and Neoplatonic Traditions: from Antiquity to the Early Medieval Period*, ed. by K. CORRIGAN - J. TURNER - P. WAKEFIELD, St Augustin 2012, pp. 1-18.

²⁹⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 16.

dall'anima stessa. Essa è «al di là della mente» perché è «al di fuori della mente» ma, nonostante ciò, non è «senza la mente»; con il termine «amens», infatti, Ficino starebbe ad indicare la situazione di demenza o follia da cui va tenuto distinto il furore divino. La divisione tra le due forme di mania che – com'è noto – costituisce il centro del discorso di Socrate in *Fedro* 265 a²⁹⁸, sarebbe diventata la premessa della trattazione ficiniana del furore sia nel *Commento allo Ione* sia nel *De amore*²⁹⁹. Ma si può dire che il filosofo doveva tenere ben chiaro questo principio già negli anni giovanili: la triplice “estasi” della mente trova ragione, in effetti, nella separazione tra l'insania umana e l'*alienatio* divina confermata, tra l'altro, dalla successiva precisazione. L'immagine dell'anima “furiosa” che non precipita poiché è levata in alto può essere correlata a quanto si legge in *Theologia Platonica*, XIII, 5: qui lo stato di separazione dal corpo in vita viene paragonato a quel brevisso lasso di tempo in cui una pietra, dopo essere stata lanciata in alto, resta sospesa prima di tornare sulla terra³⁰⁰. Qualche riga più sopra questa dottrina era stata spiegata con le parole dell'apostolo Paolo nella *Seconda lettera ai Corinzi*:

²⁹⁸ Cfr. PLATONE, *Fedro*, a c. di G. REALE, Milano 2000, p. 165 (265a 9-11): «E dicevamo che ci sono due forme di mania: una derivante da malattie umane, l'altra, invece, derivante da un divino mutamento radicale delle comuni consuetudini».

²⁹⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Volume 1: Phaedrus and Ion*, cit., p. 194 (vedi *supra*, nota 281); MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, cit., p. 245: «Plato noster furorem in *Phedro*, mentis alienationem definit. Alienationis autem duo genera tradit. Alteram ab humanis morbis, alteram a deo provenire existimat. Insaniam illam, hanc divinum furorem nuncupat. Insanie morbo infra hominis spetiem homo deicitur et ex homine brutum quodammodo redditur. Insanie duo sunt genera. Alterum cerebri, alterum cordis vitio nascitur»; cito anche nella versione volgare del testo in MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, cit., p. 187: «El nostro Platone diffinisce nel *Phedro* el furore essere alienatione di mente, e insegna due generationi d'alienatione, delle quale stima che l'una venga da infermità humana, l'altra da spiratione divina: la prima chiama stoltitia, la seconda furore divino. Per la malattia della stultitia l'uomo cade sotto la spetie dell'uomo, e di huomo quasi bestia diventa: due sono la generatione della stultitia, l'una nasce dal difecto del celabro, l'altra dal difecto del cuore».

³⁰⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 212 (*Theologia Platonica*, XIII, 5): «Quandiu mirabilia haec animus operatur? Quandiu ita manet abstractus? Manet vero parumper naturali quodam potentiae inferioris affectu ad curam corporis retrahente, sicut et paulisper manere in aere lapis dicitur sursum iactus inter ascensum atque descensum».

Sententiam hanc nostram illud Pauli divini theologi confirmare videtur, quod inquit animum deo raptum nec esse evidenter in corpore nec extra corpus, videlicet quia non insit corpori per idolum, sed adsit per centrum³⁰¹.

Ficino interpreta il dettato paolino come il raggiungimento di uno stato alternativo di unione dell'anima col corpo, non più retta dall'*idolum* ma dal centro dell'anima. Nel *raptus* divino l'anima non è né fuori né dentro il corpo come accade, rispettivamente, nello stato di demenza e nello stato abituale di coscienza ma perviene al suo *centrum*. Con questo concetto viene significato quello che altrove – come si è visto – è denominato *caput animae* o «fiore dell'anima»: non è affatto peregrina la citazione degli *Oracula Chaldaica* in tale contesto³⁰². Tuttavia, il dato che maggiormente ci interessa è la somiglianza tra il raccoglimento dell'anima nel suo centro causato dal *raptus* con uno degli stadi intermedi dell'ascesa provocata dal *furor divinus* nel *Commento allo Ione*. Dal momento che la progressione tra i vari generi di furore, che ne è la premessa, subisce delle notevoli variazioni tra uno scritto e l'altro, ritengo opportuno fare prima alcune precisazioni in merito.

Nel *De divino furore*, il punto di partenza dell'argomentazione è il desiderio delle cose eterne generato nell'anima dalla contemplazione della bellezza terrena attraverso i due sensi maggiori, la vista e l'udito; con la prima, infatti, riusciamo a scorgere la somiglianza dei modelli eterni negli enti transeunti, con il secondo percepiamo l'«immagine» dell'armonia celeste³⁰³. In tale maniera, l'anima è

³⁰¹ *Ibid.*

³⁰² Cfr. *ibid.*, pp. 210-212: «Opinor igitur viri omnino abstracti corpus eo ipso in tempore brevissimo quo est angelicus animus, per virtutem idoli antea consuetam neque moveri neque sustineri neque etiam contineri. Quod si moveatur vel sustineatur vel continueatur, id fieri arbitror per illud animae centrum, quam paulo ante unitatem vocavimus animae a deo tributam, per quam deo, omnium centro et purae unitati, concilietur; per quam non modo elementa corporis huius, sed etiam mundi conciliet; per quam solam posse deum attingi. Sic aperuit Zoroaster: Ἐστὶ τι νοετόν, ὃ χρεὶ σε νοεῖν νόου ἄνθει Id est: 'Est intellegibile aliquid, quod intellegere te oportet mentis flore'. Florem mentis appellat Zoroaster ipsum animae centrum, quod Plato nominat mentis caput»; cfr. anche *supra*, cap. II, nota 207.

³⁰³ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 22: «At vero pulchritudinis divine similitudinem oculis cernimus, harmonie vero imaginem auribus annotamus, quos Plato sensus omnium, qui per corpus fiant, perspicacissimos arbitratur. Quo fit ut iis que corporibus insunt quibusdam quasi simulacris in animum per sensus corporis haustis reminiscamur quodammodo rerum earum quas extra corporis carcerem constituti antea noveramus. Qua quidem recordatione

«infiammata» e gradualmente recupera le ali per compiere la sua risalita; pertanto, il primo dei quattro furori, che vengono elencati nell'ordine sul finire dell'epistola, è quello amoroso il quale consiste nell'amore divino, distinto dal morboso attaccamento all'ombra corporea tipica della «Venere volgare»³⁰⁴. Il sinonimo di *furor* qui impiegato è *divina alienatio*.

Da questa prima eccitazione dell'anima ha origine la volontà di imitare, per quanto possibile, la musica divina: la forma più vicina a questa non è la musica strumentale ma la poesia che non soltanto porta diletto alle orecchie ma è veicolo di un sostanzioso cibo per la mente³⁰⁵. Tuttavia, l'estro poetico può venire – continua Ficino seguendo Platone – soltanto dalle Muse, cioè da una «celeste ispirazione», di cui dà prova la dimenticanza di quanto proferito nello stato furioso una volta che il poeta ritorna in sé³⁰⁶.

exardescit animus alasque commovens iamiam a corporis contagione sordibusque sese paulatim emaculat divinoque furore prorsus afficitur».

³⁰⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 23-24: «Hunc denique Plato divinum amorem vocitat, eum diffiniens profectum ex aspectu corporee similitudinis desiderium ad contemplandam rursus divinam pulchritudinem redeundi. [...] At illud crassioris ingenii corruptiorisque nature proprium esse putat, si quis umbras duntaxat vere illius pulchritudinis concupiscat, nec aliud quicquam preter illam, que oculis offertur, speciem admiretur. [...] Huiusmodi Plato noster amorem ab humanis morbis nasci dicit et cura sollicitudineque plenum esse, eumque iis hominibus convenire, quorum mens adeo tenebris offusa sit, ut nihil altum, nihil omnino egregium, nihil preter fragilem ac fluxam corpusculi huius imaginem cogitet, nec auras respiciat clausa tenebris et carcere ceco. At quibus ingenium a corporis luto abstractum est atque absolutum eiusmodi sunt, ut, cum corporis cuiuspian forma venustasque obicitur, eius primo aspectu utpote divine pulchritudinis similitudine delectentur; verum ex hac imagine statim in memoriam divinam illam reducant, quam imprimis admirentur ac vere desiderant, cuiusve ardentissimo desiderio ad supera rapiantur. Atque hunc primum evolandi conatum divinam Plato alienationem furoremque nuncupat».

³⁰⁵ Cfr. *ibid.*, p. 25: «Hanc Plato graviorem musicam poesimque nominat efficacissimam harmonie celestis imitatricem. Nam levior illa de qua paulo ante mentionem fecimus, vocum duntaxat suavitate permulcet; poesis autem, quod divine quoque harmonie proprium est, vocum ac motuum numeris gravissimos quosdam et, ut poeta diceret, Delphicos sensus ardentius exprimit. Quo fit ut non solum auribus blandiatur, verum etiam suavissimum et ambrosie celestis similimum menti pabulum afferat, ideoque ad divinitatem propius accedere videatur».

³⁰⁶ Cfr. *ibid.*: «Oriri vero poeticum hunc furorem a Muis existimat; qui autem absque Musarum instinctu poeticas ad fores accedit, sperans quasi arte quadam poetam se bonum evasurum, inanem illum quidem atque eius poesim esse censet, eosque poetas qui celesti inspiratione ac vi rapiuntur adeo divinos sepe numero Muis afflatos sensus expromere, ut ipsimet postmodum extra furorem positi que protulerint

Alle prime due forme di *furor*, seguono il furore sacerdotale e il profetico che ricevono una trattazione molto più sintetica, come riconosce lo stesso Ficino al termine dell'epistola³⁰⁷, che è utile leggere nella sua interezza ai fini di quanto si dirà in seguito:

Secuntur post hec relique furoris divini species, quas ille bifariam dividit, earumque alteram circa mysteria, alteram circa futurorum eventus, quod vaticinium vocat, versari putat. Primum quidem furorem diffinit vehementiorem animi concitationem in iis que ad deorum cultum, religionem, expiationem sacrasque cerimonias pertinent perficiendis. Affectum vero mentis, qui eiusmodi furorem falso imitatur, superstitionem nominat; postremam vero furoris naturam, in qua vaticinium ponit, nihil aliud esse putat nisi divino afflatu inspiratam presensionem, eamque proprii vocabulo divinationem ac vaticinium nominamus. Quod si animus in ea ipsa divinatione acrius exarserit, furorem nuncupat, cum mens a corpore abstracta divino instinctu concitatur. Siquis autem humana potius solertia et sagacitate quam divina infusione futura previderit, huiusmodi presensionem, providentiam coniectionemque appellandam censet. Ex iis omnibus iam perspicuum est quatuor divini furoris species esse: amorem, poesim, mysteria, vaticinium³⁰⁸.

Da quanto si è visto, dunque, piuttosto che di una gradualità progressiva dei *furores*, si tratta di quattro aspetti dell'unico e solo *furor divinus*³⁰⁹; anzi, la stessa finalità della

minus intelligant»; *ibid.*, p. 26: «Hac igitur ratione poesis a divino furore, furor a Musis, Muse vero a Iove proficiscuntur».

³⁰⁷ Cfr. *ibid.*, p. 28: «Ceterum in eo furore qui ad amorem divinum poesimque pertinet describendo, duabus de causis longior esse malui, quod videlicet utroque te affici vehementer agnovi, et ut memineris que a te scribuntur ab Iove Musisque, quarum spiritu ac divinitate compleris, non abs te proficisci».

³⁰⁸ *Ibid.*, pp. 27-28.

³⁰⁹ Cfr. W. J. HANEGRAAFF, *The Platonic Frenzies in Marsilio Ficino*, cit., p. 558: «This *abstractio* takes place by means of the divine frenzy, which is divided into four parts: note, therefore, that whereas Plato speaks of four frenzies, Ficino – here and elsewhere – sees them as four aspects of one and the same frenzy»; ma si veda anche M. J. B. ALLEN, *The Platonism of Marsilio Ficino: A study of his Phaedrus commentary, its sources and genesis*, cit., p. 62: «Given a unified theory of divine ecstasy and a synchronic rather than a diachronic approach, the divine poet, like the divine prophet, priest, or lover, is not so much a separate person as one of the manifestations or roles of any ancient theologian, one of the four faces of any *priscus theologus*».

lettera è quella di mostrare al suo destinatario che di tutte le cose grandi compiute, non lui ma soltanto Dio ne è l'artefice³¹⁰.

Il medesimo tema ritorna nel libro VI dell'*Epistolario* in una lettera al poeta Naldo Naldi firmata insieme a Giovanni Cavalcanti: *Quattuor divini furoris species sunt, amor omnium praestantissimus*. Qui, sebbene l'attribuzione alle rispettive figure mitologiche rimanga invariata, l'ordine dei quattro furori è diverso:

Cum vero divini furoris species, (ut Platoni nostro placet) quatuor sint: Amor, Vaticinium, Mysterium, Poesis. Atque amor Veneri, vaticinium Apollini, mysterium Dionysio, Poesis Musis attribuatur³¹¹.

Subito dopo, Ficino – a differenza del *De divino furore* – esprime la superiorità del *furor amatorius* rispetto agli altri in una maniera evidentemente conforme al capitolo 15 (*Omnibus his furoribus amor prestantior est*) del *De amore*, come si evince dalla *comparatio* dei due testi:

Omnium potentissimus et prestantissimus est amatorius, potentissimus, inquam, propterea quod omnes alii ipso necessario indigent. Neque enim poesim neque mysteria neque vaticinium sine ingenti studio, flagranti pietate et sedulo divinitatis cultu consequimur. Studium vero, pietatem, cultum, quid aliud dicimus quam amorem? Igitur omnes amoris potentia constant. Est etiam prestantissimus quoniam ad hunc tamquam ad finem alii referuntur. Hic autem proxime deo nos copulat. (MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, cit., p. 260)

Amor ipse divinus [...] omnium praestantissimus duabus de causis iudicatur, altera quidem, quod furores caeteri absque amoris instinctu ad eam ipsam rem circa quam furore animus concitatur, neque comparantur unquam, neque servantur. Altera vero quod amor cum amantem transferat in amatum, quotiens ad superiora dirigitur, mentem cum Deo propius quam furores alii copulat. (MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 830)

³¹⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 28: «Quapropter, o mi Peregrine, iuste pieque feceris, si, ut hactenus te egisse arbitror, maximarum optimarumque rerum nec te nec alium omnino quenquam hominum, sed immortalem potius Deum auctorem ac principium esse cognoveris».

³¹¹ Cfr. ID., *Opera omnia*, cit., p. 830.

L'amore non soltanto è necessario affinché possano essere conseguiti gli altri furori, ma è contemporaneamente anche il loro fine ultimo; si tratta, infatti, dell'*amor Dei* che – come si legge chiaramente nell'epistola – congiunge la mente a Dio o, per usare l'altra celebre immagine spesso incontrata, trasforma l'amante nell'amato.

Ritroviamo, poi, una discussione dei quattro furori nella più tarda lettera *De quattuor speciebus divini furoris. Item laudes Medicis Laurentii verae* datata 8 giugno 1491, raccolta nel libro XI. Nel ricordare con piacere quanto Piero Dovizi, destinatario dell'epistola, aveva apprezzato il suo *De divino furore*, dichiara quanto più sopra abbiamo evidenziato a proposito della vera natura dei quattro furori: «Praeterea divinum furorem, tanquam genus quoddam, quatuor in se species continere»³¹². Probabilmente, per tale ragione Ficino non si premura di citarli nell'ordine della lettera giovanile, proponendo invece una nuova successione: «Amorem poesimque et vaticinium, atque mysterium»³¹³. Tuttavia, concesso che ciascuno di questi possa manifestarsi in soggetti diversi, l'oggetto dell'epistola è l'indagine sulla possibile compresenza di più furori in un medesimo individuo: laddove i poeti classici rappresentano un chiaro esempio dell'unione tra i primi due³¹⁴, è però Lorenzo de' Medici la dimostrazione vivente della meravigliosa congiunzione tra tutte le specie³¹⁵. Seppur il Magnifico le abbia, per così dire, maturate nel tempo, egli è senz'altro il prodigio del secolo:

³¹² *Ibid.*, p. 927.

³¹³ *Ibid.*

³¹⁴ Cfr. *ibid.*: «Qua denique ratione alia hominum ingenia ab alio plurimum alioque numine variis furoribus agitentur. Reliquum erat ingeniosissime Petre perquirere, nunquid ingenium idem a pluribus, ut ita dixerim, Diis simul afflari possit, variis inde furoribus concitatum? Iam vero de amore quidem atque poesi quaestio non admodum difficilis esse videtur. Nam Homerum, Pindarum, Callimachum, Sapphon, Maronem, poetico simul amatorioque instinctu percitos fuisse non dubitamus. Vaticinium insuper Epimenidem, atque Sibyllam. Sed praeter haec etiam mysteriis inspirari, soli, ut aiunt, diis geniti potuere, qualem Gentes Orpheum, qualem nostri Davidem fuisse tradunt».

³¹⁵ Nel *Commento al Simposio*, invece, è Orfeo ad essere stato «occupato» da tutti i furori, come testimoniano i suoi inni: «Hec quatuor furorum opera sunt. De quibus generatim in *Phedro* disputat. Proprie vero de poetico furore in *Ione*, de amatorio in *Convivio*. Omnibus iis furoribus occupatum fuisse Orpheum libri eius testimonio esse possunt. Amatorio maxime Saphon, Anacreontem et Socratem fuisse correptos accepimus» (MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, cit., p. 260); cfr. A. SHEPPARD, *The Influence of Hermias on Marsilio Ficino's Theory of Inspiration*, cit., pp. 103-105, in cui la studiosa sostiene che Ermia sia la fonte della tesi ficiniana. A causa della frequente identificazione di

Cognovimus et nos ingenium nostro seculo felicissimum, quatuor has aequae furorum dotes a quatuor numinibus consecutum, poeticum sane, amatoriumque spiritum sub Musis Venereque coelesti iamdiu in ipso adolescentiae flore concepit. Quod quidem ubique suavissimi cantus et miranda prorsus eius carmina personant. Sed vaticinium hausit ab Apolline iam adultus, quo certe mirabili quadam mentis sagacitate coelitus insita, frequenter futura discrimina, privatim publiceque, praefagiens, medicam periculis manum adhibet, et Phoebea statim virtute medetur. Mysticum vero furorem a Dionysio prope iam maturus feliciter est adeptus³¹⁶.

Come si è visto, l'ultimo furore viene qui denominato «mysticum»: non si tratta di una scelta peregrina dal momento che Ficino dedica la sezione seguente dell'epistola alla descrizione dell'*excessus mentis* da esso generato. Inoltre, la relazione tra il *furor* e il suo nume preposto Dioniso si fa ancora più profonda poiché lo stato del furioso corrisponde in effetti a quello dell'invasato:

Dionysiam ebrietatem Theologi veteres excessum mentis definierunt, a rebus quidem mortalibus segregatae, secreta vero divinitatis Mystera penetrantis. Bacchus amat colles. In collibus Ambre Agnanaeque vallens Laurens ille Phoebeus Dionysio nectare passim ebrius debacchatur³¹⁷.

È grande l'influenza del tema "dionisiaco" nella riflessione ficiniana di quegli anni se si pensa che una descrizione dai toni molto simili sarebbe stata inserita nel proemio al suo *Commento a Dionigi*:

Dionysii dei numen Theologi veteres et Platonici separatarum mentium extasin et excessum esse putant, quando partim amore nativo, partim instigante Deo naturales

Ficino con la figura mitologica di Orfeo, si potrebbe ipotizzare che, in un certo senso, lo stesso filosofo si sia considerato, al di là degli elogi in tal senso dei contemporanei, un "furioso", su cui si vedano J. WARDEN, *Orpheus and Ficino*, in *Orpheus: the Metamorphoses of a Myth*, cit., pp. 86-87 e A. CHASTEL, *Marsilio Ficino e l'arte*, cit., pp. 106-109. Sulla fortuna di Ermia nel Rinascimento, invece, rimando a C. MORESCHINI, *Ermia Alessandrino nel Medioevo e nel Rinascimento: alcune note*, in *The Rebirth of Platonic Theology in Renaissance Italy*, cit., pp. 7-14.

³¹⁶ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 927.

³¹⁷ *Ibid.*

intelligentie limites supergrosse, in amatum Deum mirabiliter transformatur. Ubi novo quodam nectaris haustu et inestimabili gaudio velut ebrie (ut ita dixerim) debacchantur. Hoc igitur dionysiaco mero Dionysius noster ebrius exultat passim: effundit enigmata, concinit dithyrambos³¹⁸.

Dionigi viene, dunque, descritto nello stato di invasamento dionisiaco che lo spinge a parlare per enigmi e ad esprimersi attraverso ditirambi; ma, sorprendentemente, questo sembra essere il medesimo raggiunto dal febeo Lorenzo nella lettera: anch'egli, infatti, inebriato dal nettare divino, imperversa in uno stato di «furore bacchico». Non solo, alla stessa maniera in cui nel proemio Ficino sottolinea che per poter interpretare correttamente gli scritti dell'Areopagita bisogna essere presi dallo stesso furore³¹⁹, così egli scrive nell'epistola a proposito del Magnifico:

Tum vero afflatus ex alto coelestia super hominem carmina fundit ore rotundo, profunda quorum sensa nullis unquam penetrare fas est, nisi ingeniis simili quodam furore correptis³²⁰.

Questa comunicazione tra l'invasato e l'interprete viene fatta risalire, infine, all'immagine degli anelli della catena che si legge nello *Ione* platonico:

Rapit vero secum noster ille Patronus, nonnullos interdum attentius atque felicius audientes, in eos videlicet prae ceteris ubertate furoris exuberans. Qua vero ratione percitus ipse numine alios ferme similiter concitare valeat, docet Plato noster in libro qui inscribitur Ion. Ubi ingeniis cuidam Herculeo lapidi ferreum anulum

³¹⁸ MARSILIO FICINO, *On Dionysius the Areopagite. Volume I: Mystical Theology and The Divine Names, part I*, cit., pp. 2-4. Cfr. S. TOUSSAINT, *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*, cit., pp. 397-399, ma si veda anche E. WIND, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Oxford 1980, tr. it. *Misteri pagani nel Rinascimento*, Milano 2012, pp. 77-78.

³¹⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *On Dionysius the Areopagite. Volume I: Mystical Theology and The Divine Names, part I*, cit., p. 4: «Itaque quam arduum est profundos illius sensus intelligentia penetrare, tam difficile miras verborum compositiones; et quasi Orphicum dicendi characterem imitari, ac Latinis presertim verbis exprimere. Idem profecto ad id facile consequendum, necessarius omnino nobis divinus est furor».

³²⁰ ID., *Opera omnia*, cit., p. 927.

subdit exiguum, mox facile rapiendum, primo statim annulo subnectit secundum, tertium vero secundo, quartumque deinceps. Cathenamque conficit annulorum a magnete subinde pendentium, per quos attrahendi virtus a priore deinceps in consequentem repente transfunditur. Eadem ratione putat a Phoebus Musam rapi, ab hac poetam, a poeta corripit similiter audientes³²¹.

Per poter accedere alle verità “cantate” da un individuo in preda al furore divino, bisogna raggiungere il medesimo stato; tuttavia, non viene specificata quale tra le quattro specie venga ad essere implicata. Pertanto, bisogna rivolgere l’attenzione altrove: mentre abbiamo visto fin qui l’oscillante distinzione tra i furori come specie di un medesimo genere, nel *Commento allo Ione* e nel *De amore* viene delineato, invece, un processo ascensivo articolato su una progressiva gradualità dei *furores*. In queste opere, infatti, ognuno di essi predispone l’anima in maniera tale da essere idonea a raggiungere il divino; per meglio dire, ciascun furore è indispensabile ma differente è il grado di “liberazione” dai vincoli corporei che concede all’anima.

Questa è la definizione di furore divino che troviamo in apertura del *Commento allo Ione*: «Est autem furor divinus illustratio rationalis animae, per quam deus animam, a superis delapsam ad infera, ab inferis ad supera retrahit»³²². Pertanto, – continua Ficino – poiché sono diversi i gradi dell’essere attraverso cui si è verificata la caduta dell’anima dall’Uno alla materia (*mens, ratio, opinio, natura*), soltanto percorrendoli a ritroso, essa potrà finalmente tornare alla sua origine³²³. E dal momento che ne sono

³²¹ *Ibid.* Cfr. PLATONE, *Ione*, 533 d-e.

³²² MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Volume 1: Phaedrus and Ion*, cit., p. 194. Cfr. MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, cit., p. 257.

³²³ Cfr. MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Volume 1: Phaedrus and Ion*, cit., p. 194: «Lapsus anime ab ipso uno, rerum omnium principio, ad corpora per quatuor gradus efficitur, per mentem, rationem, opinionem atque naturam. Nam cum in omni rerum ordine sex gradus existant, quorum summum tenet ipsum unum, infimum corpus, media vero sint quatuor quae prediximus, necesse est quicquid a primo ad ultimum labitur, quatuor per media cadere: ipsum unum rerum omnium terminus et mensura, infinitatis et multitudinis expers; mens multitudo quidem sed stabilis et aeterna; ratio multitudo mobilis sed finita; opinio multitudo mobilis infinita sed substantia punctisque unita; natura similiter, nisi quod per corporis puncta diffunditur; corpus autem infinita multitudo subiecta motui et substantia punctis momentisque divisa. Haec omnia respicit anima nostra, per haec descendit, per haec et ascendit». Cfr. MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, cit., p. 257.

quattro, tutti i furori consentiranno questa ascesa («Quare sicut per quatuor descendit gradus, per quatuor ascendat necesse est»):

Furor autem divinus est qui ad superna convertit, ut in eius definitione constitit. Quatuor ergo species divini furoris existunt, primus quidem poeticus furor, alter mysterialis, tertius vaticinium, quartus amatorius affectus³²⁴.

I furori, qui diversamente disposti, agiscono, per così dire, in maniera graduale sulla dispersione e sulla molteplicità a cui è stata condannata l'anima in seguito alla «caduta», riportandola all'unità originaria³²⁵. Il primo a consentirle un raccoglimento in se stessa è il *furor poeticus*: esso per mezzo delle consonanze ricomponete la «discordia» tra le sue parti lasciandola, tuttavia, ancora in preda alla molteplicità³²⁶. Il furore sacerdotale, poi, attraverso riti di purificazione e di culto, raccoglie tutte le parti dell'anima nella mente; ma soltanto attraverso il *vaticinium* viene raggiunta l'*unitas animae*³²⁷. Pertanto,

³²⁴ MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Volume 1: Phaedrus and Ion*, cit., p. 196. Cfr. MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, cit., p. 258: «Quapropter sicut per quatuor descendit gradus, per quatuor ascendat necesse est. Furor autem divinus est qui ad supera tollit, ut in eius definitione consistit. Quatuor ergo divini furoris sunt species. Primus quidem poeticus furor, alter mysterialis, tertius vaticinium, amatorius affectus est quartus».

³²⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Volume 1: Phaedrus and Ion*, cit., p. 196: «Redire quippe ad unum animus nequit nisi et ipse unum efficiatur; multa vero effectus est lapsus in corpus, in operationes varias distributus respiciensque ad singula, ex quo partes eius superiores pene obdormiunt, inferiores aliis dominantur: illae torpore, istae perturbatione afficiuntur, totus vero animus discordia et inconcinnitate repletur». Cfr. MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, cit., p. 258.

³²⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Volume 1: Phaedrus and Ion*, cit., pp. 196-198: «Poetico ergo furore in primis opus est, qui per musicos tonos quae torpent suscitet, per harmonicam suavitatem quae turbantur mulceat, per diversorum denique consonantiam dissonantem pellat discordiam variasque partes animi temperet. Neque satis hoc est. Multitudo enim adhuc in animo restat». Cfr. MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, cit., p. 258.

³²⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Volume 1: Phaedrus and Ion*, cit., pp. 198: «[...] accedit ergo mysterium, quod expiationibus sacrisque et omni deorum cultu omnium partium intentionem in mentem, qua deus colitur, dirigit; unde cum singulae animi partes ad unam mentem redactae sint, iam totum quoddam unum ex pluribus factus est animus. Tertio vero adhuc opus est furore, qui mentem ad unitatem ipsam animae caput reducat: hoc Apollo per vaticinium efficit; nam cum anima

conclude Ficino, una volta resa unificata grazie all'unità che è nella sua essenza, l'anima può unirsi all'Uno sovraessenziale grazie al desiderio della divina bellezza e all'ardore per il Bene provocati dall'ultimo furore amatorio³²⁸.

In quest'opera, dunque, il furore profetico è quello che permette il confluire delle *potentiae* dell'anima nell'unità che – come abbiamo già visto – è il *caput mentis*. È proprio in questo concetto che si cela, probabilmente, il legame tra *furor* e *raptus*: poco più sopra, infatti, si faceva riferimento al passo tratto dalla *Theologia Platonica* in cui il dettato paolino veniva interpretato alla luce della teoria del «fiore dell'anima» di origine caldaica. Ebbene, la flessibilità concettuale a cui vengono sottoposte queste due teorie consente di poter affermare che al cuore della riflessione ficiniana in entrambe le opere vi sia la stessa idea: come il *raptus* non è un'uscita fuori di sé, così il *furor propheticus* non è tanto un'«estasi» quanto piuttosto un raccoglimento nella parte più elevata del sé. Tale proposta interpretativa viene, in un certo senso, confermata dalla seguente lettura della teoria dei furori alla luce del celebre mito del *Fedro*:

Primus itaque furor inconcinna et dissonantia temperat; secundus temperata unum totum ex partibus efficit; tertius unum totum supra partes; quartus in unum, quod super essentiam et totum est, ducit. Primus bonum equum, id est rationem opinionemque, a malo equo, id est a phantasia confusa et natura, distinguit; secundus malum equum bono, bonum aurigae, id est menti, subiicit; tertius aurigam in caput suum, id est in unitatem mentis apicem, dirigit; postremus caput aurigae in caput rerum omnium vertit, ubi auriga beatus est et ad praesepe, id est divinam pulchritudinem, sistens equos obiicit illis ambrosiam et super ipsam nectar potandum, id est visionem pulchritudinis et ex visione laetitiam³²⁹.

supra mentem in unitatem surgit, futura praesagit». Cfr. MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, cit., pp. 258-259.

³²⁸ Cfr. MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Volume 1: Phaedrus and Ion*, cit., pp. 198: «Demum cum anima unum facta est – unum, inquam, quod in ipsa essentia animae inest – restat ut ilico in unum quod est super essentiam convertatur: hoc caelestis ipsa Venus per amorem, hoc est divinae pulchritudinis desiderium bonique ardorem, explet». Cfr. MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, cit., p. 259.

³²⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Volume 1: Phaedrus and Ion*, cit., pp. 198. Cfr. MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, cit., pp. 259-260: «Plato in *Phedro* mentem divinis deditam in anima hominis aurigam vocat; unitatem anime, aurige caput; rationem opinionemque per naturalia discurrentem, equum bonum; phantasiam confusam appetitumque sensuum, malum equum.

Tuttavia, proprio la lettura del *Commentarium in Phedrum* ci consegna una visione alternativa dei furori, di cui lo stesso Ficino è consapevole dichiarandone le differenze rispetto ai testi precedenti³³⁰. Innanzitutto, l'ordine dei furori è il seguente: profetico, sacerdotale, poetico e amatorio³³¹; ma, in particolare – com'è stato notato³³² – è il ruolo della poesia ad essere completamente stravolto, abbandonando la funzione di prima tappa dell'ascesa dell'anima per diventare una sorta di linguaggio comune a tutti gli altri furori:

Quicumque numine quomodolibet occupatur, profecto propter ipsam impulsus divini vehementiam virtutisque plenitudinem exuberat, concitatur, exultat, finesque et mores humanos excedit. Itaque occupatio haec sive raptus furor quidam et alienatio non iniuria nominatur. Furens autem nullus est simplici sermone contentus, sed in clamorem prorumpit et cantus et carmina. Quamobrem furor quilibet, sive fatidicus sive mysterialis seu amatorius, dum in cantus procedit et carmina, merito in furorem poeticum videtur absolvi. Quoniam vero poeticus cantus atque versus exigit concentus harmonicos, harmonia vero omnis intra

Anime totius naturam, curram, quia motus suus tamquam orbicularis a se incipiens in se denique redit dum sui ipsius naturam animadvertit. Ubi consideratio eius ab anima profecta in eandem revertitur. Alas animo tribuit, per quas in sublime feratur, quarum alteram putamus esse indagationem illam qua mens assidue ad veritatem adnititur, alteram boni desiderium, quo nostra voluntas semper afficitur. He partes anime suam amictunt ordinem, quando perturbante corpore confunduntur. Primus itaque furor, bonum equum, id est, rationem opinionemque, a malo equo, id est, a phantasia confusa et sensuum appetitu distinguit. Secundus malum equo bono, bonum aurige, id est, menti subicit. Tertius aurigam in caput suum, id est, in unitatem, mentis apicem, dirigit. Postremus caput aurige in caput rerum omnium vertit. Ubi auriga beatus est, et ad presepe, id est, ad divinam pulchritudinem sistens equos, id est, accomodans omnes sibi subiectas anime partes. Obicit illis ambrosiam et super ipsam nectar potendum, id est, visionem pulchritudinis et ex visione letitiam».

³³⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Volume 1: Phaedrus and Ion*, cit., p. 52: «In *Convivio* quidem et *Ione* furorum quatuor ordinem quantum pertinet ad reductionem animae disposuimus, hic autem quantum spectat ad ipsam furoris originem».

³³¹ Cfr. *ibid.*, p. 75: «Furorem in divinum [Socrates] dividit et humanum: divinum in quatuor scilicet in vaticinium, mysterium, poesim atque amorem».

³³² Cfr. F. LAZZARIN, *Poesia e filosofia in Marsilio Ficino*, cit., pp. 237-239; M. J. B. ALLEN, *The Platonism of Marsilio Ficino: A study of his Phaedrus commentary, its sources and genesis*, cit., pp. 48-50.

novenarium prorsus includitur, quod in *Timaei* musica declaramus, merito novenarium Musis numerum consecravisse videntur³³³.

Chiunque sia in preda ad un furore divino non può esprimersi secondo l'articolazione argomentativa del linguaggio e, pertanto, l'unica forma di comunicazione a lui possibile può essere esclusivamente la poesia. In tale maniera, si riesce a rendere ragione sia dell'oscurità della trattazione dei misteri divini da parte dello Pseudo-Dionigi, sia dell'impossibilità dichiarata da Ficino, nell'epistola *Quattuor divini furoris species sunt, amor omnium praestantissimus*, di procedere oltre nella lode del furore amatorio del poeta Naldo Naldi, poiché privo di *furor poeticus*³³⁴; per meglio dire, il linguaggio di Dionigi – come dice esplicitamente il filosofo – è «quasi orfico»³³⁵, cioè poetico, ma la difficoltà di tradurre la sua opera risiede soprattutto nell'assenza di partecipazione al medesimo furore da parte dell'interprete.

Il *furor* poetico è un dono di Dio ed è un veicolo privilegiato per il ritorno dell'anima a Lui, secondo quanto si legge nella lettera *Vera poesis a Deo et ad Deum*. Qui non risulta più sufficiente la separazione tra la musica *levior* e *gravior* del *De divino furore*, poiché è all'interno della seconda che vanno tenute ben distinte due forme lontanissime di poesia: i *carmina* divini sono esclusivamente quelli ricevuti dai poeti in preda all'ἐνθουσιασμός e non quelli da essi composti per arte; essi soltanto, infatti, riescono ad avere efficacia sull'uditorio realizzando la “catena” di effetti descritta nello *Ione*³³⁶. Anzi, questo diventa anche il segno distintivo, per riconoscere i veri e i falsi

³³³ MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Volume 1: Phaedrus and Ion*, cit., p. 52.

³³⁴ Cfr. ID., *Opera omnia*, cit., p. 830: «Quod si amatorium hunc furorem tuum pro dignitate laudare aggrediamur, poetico nobis furore opus erit. Quoniam vero Musae nobis in praesentia non aspirant, quod non possumus laudare poesi, amore certe mutuo probamus, semperque probabimus». Si vedano anche W. O. SCOTT, *Perotti, Ficino, and furor poeticus*, in «Studi umanistici piceni», I (1981), pp. 273-284 e P. LAURENS, *Stylus Platonis: L'oestrus poétique dans le De amore de Marsile Ficin*, in *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, cit., [pp. 139-151], pp. 148-149.

³³⁵ Cfr. *supra*, nota 318.

³³⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 238: «Plato noster in dialogo qui *Ion* inscribitur carmina illa solum divina musica Musarumque furore infusa poetis existimat, que, quando musica humana cantantur, et cantorem ipsum et audientes quodammodo concitant in furorem».

poeti, gli uni celebrati, gli altri banditi dalla città perfetta da parte del «nostro Platone»³³⁷.

È curiosa, tuttavia, la “verifica” addotta da Ficino per dimostrare la natura divinamente ispirata dei componimenti a lui pervenuti realizzati da Alessandro Braccesi, il *sacerdos Musarum* destinatario della lettera: il filosofo scrive di averli prima “provati” sulla sua lira ricevendo il plauso del numeroso uditorio presente, per poi riceverne successivamente conferma da Giovanni Battista Buoninsegni, esperto di lingue classiche³³⁸. Questa pagina, oltre ad essere un’ulteriore conferma dell’effettiva pratica musicale del Canonico³³⁹, contribuisce alla ricostruzione della fenomenologia dell’“ispirato” da lui portata avanti, seppur rapsodicamente, nelle sue opere. Se è vero che comprende i versi divini soltanto colui che è “posseduto” dal furore divino, si

³³⁷ Sul rapporto tra Ficino e i poeti, rimando alle puntuali osservazioni di M. J. B. ALLEN, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, pp. 93-123 e pp. 213-217; ID., *Plato's Gorgias, Ficino and the Poets*, in *Commenter et philosophe à la Renaissance. Tradition universitaire, tradition humaniste*, cit., pp. 135-147. Ma si veda anche S. HOWLETT, *Marsilio Ficino and His World*, cit., pp. 143-148.

³³⁸ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 238: «Alexandri vero carmina heri ad Marsilium scripta esse talia mox cithara mea pluribus audientibus comprobavit; comprobavit etiam paulo post Iohannes Baptista Boninsegnius familiaris noster, vir apprime Latinis Grecisque litteris eruditus».

³³⁹ Sulle abilità musicali di Ficino, riconducibili per certi versi a quelle dei cosiddetti “improvvisatori” rinascimentali, si vedano C. VECCE, *Gli umanisti e la musica. Un'antologia di testi umanistici sulla musica*, Milano 1985, p. 11; F. SCARAMUZZI, *Per dilettaione grande et per utilità incredibile*, cit., p. 62; E. BUGINI, *Un testimonium liutario del pensiero ficiniano: la lira da braccio androgina del Kunsthistorisches Museum di Vienna*, in «Journal de la Renaissance», VI (2008), pp. 239-248; sulla simbologia legata alla lira da braccio, cfr. E. WINTERNITZ, *Gli strumenti musicali e il loro simbolismo nell'arte occidentale*, Torino 1982, pp. 263-275 e, soprattutto, S. TOUSSAINT, *Quasi lyra: corde e magia. Nota sulla lira nel Rinascimento*, in *Il teatro del cielo. Giovanni Bardi e il neoplatonismo tra Firenze e Parigi*, Atti della giornata di studio, Badia di Montepiano - Vernio (27 maggio 2000), Lucca 2001, pp. 117-131. Ancor più complesso è il discorso riguardante la vera natura degli “inni” cantati da Ficino, su cui si vedano P. CASTELLI, *Orphica*, in EAD., *Il lume del sole. Marsilio Ficino medico dell'anima*, cit., pp. 51-64; S. KLITENIC WEAR, *Ficino's Hymns and the Renaissance Platonic Academy*, in *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and his Influence*, cit., pp. 133-148; recentemente gli inni ficiniani sono stati assimilati ad una pratica meditativa, una sorta di «esercizi spirituali», da M. SORANZO - M. PIANA, *Marsilio Ficino's Meditative Prayers: Early Modern Spirituality and the Revival of Platonic Hymns*, in *Comparative History of Literatures in European Languages. La Nouvelle Culture (1480-1520)*, ed. by E. KUSHNER, Amsterdam 2014.

potrebbe ipotizzare che, diversamente dall'epistola al Naldi, qui Ficino si sia sentito particolarmente "entusiasmato": ma, come si comprende subito, questo *status* non è frutto di una tecnica umana ma è il premio della *pietas* nei confronti di Dio. Egli, infatti, esorta Braccesi a lodare Dio con i suoi canti come hanno fatto Mosè e Davide insieme ad altri profeti e *prisci theologi*, ma soprattutto lo ammonisce di guardarsi dalla colpa di Omero ed Esiodo condannati agli inferi a causa della loro empietà manifestatasi nell'attribuzione di qualità divine agli uomini e, viceversa, di qualità umane (in particolar modo, vizi) alla divinità³⁴⁰. L'effetto meraviglioso della lode di Dio, infine, sarà l'eco che il canto ispirato riceverà dal cielo³⁴¹.

Si può, dunque, affermare che nella trattazione sul furore poetico Ficino abbia raggiunto una certezza estendibile, proprio sulla base del suo ruolo speciale nell'economia dei quattro *furores*, all'intera teoria del furore divino: esso proviene da Dio o, per meglio dire, è un dono divino che consente all'uomo di ritornare a Lui³⁴². Questo percorso non è altro che l'itinerario della *deificatio*: Omero ed Esiodo sono stati condannati perché hanno preteso di celebrare il divino esclusivamente con le loro forze, ignari che esso può essere raggiunto soltanto per mezzo della grazia divina. Tale conclusione se, da un lato, determina una revisione, quantomeno parziale (cioè confinata alla poesia), della presunta filosofia dell'arte ficiniana, dall'altro, impone delle importanti riflessioni di natura gnoseologica.

Il linguaggio della poesia, poiché infuso, per così dire, da Dio, ha una priorità sia ontologica sia epistemologica sul procedimento discorsivo della filosofia; inoltre,

³⁴⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 238-239: «Quamobrem non tam diligentie tue, que tamen est non mediocris, quam Musarum aspirationi tuam hanc debes, Bracci, poesim. Ergo posthac mitte, precor, amice, mortales et, quandoquidem aspirante Deo canis, cane Deum. Quod quidem non Moyses solum et David ceterique Hebreorum prophete, verum etiam Zoroaster, Linus, Orpheus, Museus, Moccus, Empedocles, Parmenides, Heraclitus, Xenophanes manifeste nos religiosis carminibus suis admonuerunt; admonuere insuper Pythagoras atque Plato, qui Homerum Hesiodumque – quod partim tanquam ingrati divina ad homines, partim tanquam impii humana ad deos transtulerint –, ex hominum cetu ad inferos expulerunt».

³⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 239: «[...] quotiens vero Deum canes [...] totiens tuum cantum suaviter et feliciter comitabitur Echo».

³⁴² Cfr. B. HUSS, *La teoria del furor poeticus come arma dottrinarica: Ficino, Landino e il Cinquecento*, in *La poètica renaixentista a Europa. Una recreació del llegat clàssic*, a c. di J. SOLERVICENS - A. L. MOLL, Barcelona 2011, [pp. 19-44], pp. 22-25.

l'amante della sapienza può essere soltanto limitatamente paragonato al furioso in preda al *furor amatorius*. I procedimenti argomentativi da lui adottati, infatti, appartengono ad un livello di coscienza "inferiore", per usare la categoria ermeneutica adottata in apertura del presente paragrafo; da qui, dunque, sorgono le difficoltà di rendere in un linguaggio "umano" i messaggi divini. Tale aspetto non riguarda soltanto il furore profetico in quanto Ficino realizza una vera e propria revisione della figura del poeta-vate: egli è innanzitutto *vas* per la divinità e poi *vates*³⁴³. Ma, tenendo per buona la definizione di furore come genere, tale connotazione può essere estesa anche alle specie rimanenti: allora, il titolo dell'ultima epistola analizzata potrebbe correttamente essere convertito, con approvazione del Canonico, in *Furor divinus a Deo et ad Deum*.

Tali osservazioni potrebbero certamente dare adito ad un ulteriore approfondimento della teoria del linguaggio ficiniano, su cui vi è già una discreta bibliografia³⁴⁴, ma che esula dal presente discorso. Infatti, a questo punto della ricerca,

³⁴³ Cfr. R. FALCO, *Marsilio Ficino and Vatic Myth*, in «MLN», 122 (2007), 1, pp. 101-122.

³⁴⁴ Cfr. M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino on Significatio*, in «Midwest Studies in Philosophy», XXVI (2002), pp. 30-43; ID., *Parole sepolte: Marsilio Ficino e Theuth*, in *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, cit., pp. 241-253; ID., In principio: *Marsilio Ficino on the Life of Text*, in *Res et Verba in der Renaissance*, hrsg. von E. KESSLER - I. MACLEAN, Wiesbaden 2002, pp. 11-28; ID., *Marsilio Ficino and the Language of the Past*, in *Forme del neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai Platonici di Cambridge*, cit., pp. 35-50; fondamentale è il *Commento al Cratilo*, che si può leggere in W. KEITH PERCIVAL, *Ficino's "Cratylus" Commentary: A Transcription and Edition*, in «Studi umanistici piceni», XI (1991), pp. 185-196. Ben più controverso è il problema del potere delle parole sulla cui teorizzazione, oltre alla tradizionale *virtus verborum* ricavata dal *De radiis* di al-Kindi, vi sarebbe il chiaro influsso della cabala ebraica, su cui si vedano S. TOUSSAINT, *Ficin, Pic de la Mirandole, Reuchlin et le pouvoir des noms: à propos de Néoplatonism et de Cabale chrétienne*, in *Christliche Kabbala*, hrsg. von W. SCHMIDT-BIGGEMANN, Stuttgart 2003, [pp. 67-76], pp. 67-73; ID., *Ficino's Orphic Magic or Jewish Astrology and Oriental Philosophy? A Note on spiritus, the Three Books on Life, Ibn Tufayl and Ibn Zarza*, in «Accademia», II (2000), pp. 19-31; G. BARTOLUCCI, *Marsilio Ficino, Yohanan Alemanno e la «scientia divinum nominum»*, in «Rinascimento», 48 (2008), pp. 137-164; ID., *Per una fonte cabalistica del De christiana religione: Marsilio Ficino e il nome di Dio*, in «Accademia», VI (2004), pp. 35-46; più in generale, su Ficino e la cabala, cfr. ID., *Marsilio Ficino e le origini della cabala cristiana*, in *Giovanni Pico e la cabbalà*, cit., pp. 47-68. Il ruolo delle parole nella magia ficiniana è studiato da V. PERRONE COMPAGNI, *Abracadabra: le parole nella magia*, in «Rivista di estetica», XLII n.s. 19 (2002), 1, pp. 105-130, in partic. pp. 118-121. Per una ricostruzione generale del problema linguistico nel Rinascimento, invece, rimando a M.-L. DEMONET, *Les Voix du signe: Nature et origine du langage à la Renaissance (1480-1580)*, Paris 1992.

credo sia opportuno procedere con l'analisi degli altri "stati alterati" di coscienza esposti nella *Theologia Platonica: le vacationes animae*.

Andé Chastel, nel suo classico sull'arte nel pensiero ficiniano, distingueva la nozione di *furor* da quella di *vacatio*: mentre la prima riguarderebbe uno stato assolutamente straordinario di intervento divino sulla conoscenza umana, il secondo, invece, denoterebbe delle speciali situazioni di natura fisiologico-umorale³⁴⁵. Laddove il "furioso" è colui che "fa spazio" al manifestarsi della divinità, l'individuo che sperimenta una *vacatio animae* partecipa temporaneamente al divino. Inoltre, se la predisposizione del soggetto nel primo caso è non soltanto superflua, come dimostra l'esempio dei poeti rudi e illetterati prescelti, ma anche di ostacolo alla manifestazione superiore, viceversa, nel secondo caso è indispensabile una sua ben determinata situazione preliminare. Affinché si verifichino, ad esempio, quegli episodi di conoscenza degli eventi futuri, profezie o vaticini nel sonno, sono indispensabili alcune peculiari condizioni che possano fungere effettivamente da "concause" dell'azione divina che resta, comunque, la causa efficiente. In verità, andrebbero fatte alcune precisazioni a tal riguardo: dal momento che all'interno delle *vacationes* vi sono forme di "divinazione" di natura diversa, in taluni casi, come la previsione di eventi naturali (celebre è l'esempio del presentimento della pioggia) vi è il concorso diretto delle "cause seconde", vale a dire l'*idolum* e la natura dell'*anima mundi*, mentre in altri, come nella vera profezia che è un dono divino, l'intervento è esclusivamente della "causa prima".

Per procedere nell'analisi più specifica di questa fenomenologia, tuttavia, bisogna richiamare all'attenzione una diversa e più recente proposta interpretativa secondo cui non vi sarebbe un netto scarto tra *furor* e *vacatio* ma, anzi, con Ficino il pensiero occidentale avrebbe assistito ad un'assolutamente inedita fusione sincretistica di entusiasmo divino e speciali complessioni umorali. Sulla scia degli studi condotti da Panofsky, Klibansky e Saxl, Noel L. Brann ha parlato della nascita del "genio melanconico" grazie al fecondo dialogo instaurato dal Canonico tra le fonti platoniche (e neoplatoniche) e la tradizione "peripatetica" dei *Problemata* pseudo-aristotelici; si è voluta scorgere, infatti, un'innovativa comunicazione tra "natura" e "sovrannatura" attraverso l'innesto dello stato furioso su una condizione, per così dire, "naturale" cioè

³⁴⁵ Cfr. A. CHASTEL, *Marsilio Ficino e l'arte*, cit., pp. 95-96 e 239-251.

spiegabile con le categorie della fisica e della medicina. Inoltre, il punto di unione tra furore divino e *vacatio animae* sarebbe il complesso e variegato concetto di melanconia³⁴⁶. Sebbene tale tesi risulti suggestiva e, per certi versi, anche avvalorata da alcuni riscontri testuali (soprattutto il *De vita*), tuttavia, il prossimo approfondimento della teoria del sogno e della profezia nell'*Epistolario* e nella *Theologia Platonica* sembrerebbe confermare l'interpretazione più antica: se è vero che nel *Problema XXX*, 1 si legge che tutti gli uomini geniali, tra cui sono compresi sia filosofi sia poeti³⁴⁷, sono stati malinconici, tuttavia, negli scritti ficiniani – come si è visto – questo non vuol dire che entrambi siano “furiosi”.

Prendiamo in considerazione il passo tratto dall'epistola *Oratio soluta poeticis modis et numeris exornanda est* a Bartolomeo della Fonte (nel libro III) citato dallo storico a conferma della sua tesi: «Miscere vero poetica philosophicis docet nos omnis antiquitas»³⁴⁸. Il contesto della citazione è sostanzialmente quello dello stile della prosa

³⁴⁶ Cfr. N. L. BRANN, *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance. The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and in Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution*, cit., p. 82: «Human genius, according to Marsilio Ficino (1433-1499), is another name for what Plato called divine frenzy. And divine frenzy, Ficino added with backing from a section of the Aristotelian *Problemata* (XXX, 1), does not work on the mind unassisted by material means. More particularly, it is furnished with an appropriate ally in the form of a moderately inflamed melancholy humor. Depending on which species of divine frenzy is working in cooperation with melancholy – mystical, prophetic, poetic, or love frenzy, according to Ficino, the result will be differing manifestations of genial forms». Sulla declinazione del temperamento malinconico in ambiente aristotelico, invece, rimando a V. SORGE, *Introduzione*, in A. NIFO, *Sui sogni*, a c. di V. SORGE, [pp. 7-60], pp. 46-48.

³⁴⁷ Cfr. ARISTOTELE, *Problema XXX. Saggezza, intelletto, sapienza*, a c. di A. L. CARBONE, Palermo 2011, p. 7 (953a 10-14): «Perché coloro che sono stati fuori dell'ordinario in filosofia, in politica, nella poesia e nelle varie arti sono stati tutti, a quanto pare, dei melancolici, e alcuni addirittura a tal punto da contrarre le malattie dovute alla bile nera [*melaina cholé*]?». Sulla grande fortuna dei *Problemata* pseudo-aristotelici, rimando ai saggi raccolti in *Aristotle's Problemata in Different Times and Tongues*, ed. by P. DE LEEMANS - M. GOYENS, Leuven 2006.

³⁴⁸ MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 724. Cfr. N. L. BRANN, *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance. The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and in Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution*, cit., p. 102: «Much as the mystical, prophetic, and love frenzies served Ficino as points of intersection with philosophy, so did the poetic frenzy serve him in the same stead. As Ficino put his unified vision of poetic creativity and philosophical query in no uncertain terms to a correspondent: “All antiquity, indeed, teaches us to combine poetry with

filosofica di cui, da una parte, viene celebrata la discendenza da Mercurio, sia come maestro di eloquenza che inventore della lira e, dall'altra, ne viene lodata la particolare forma assunta negli scritti platonici caratterizzati, come riconobbe già Aristotele e, dopo di lui, Quintiliano e Cicerone, da un'armonica e temperata mescolanza di prosa e poesia³⁴⁹. Subito dopo viene considerato lo stile dei profeti, nonché di alcuni autori greci e latini tra cui figura anche il «sommo filosofo» Boezio, i quali hanno donato bellezza alla loro prosa grazie al ritmo della poesia³⁵⁰. La lettura di questi passi conduce ad una duplice riflessione: innanzitutto, è data per scontata l'esposizione in prosa di contenuti filosofici mentre, come sappiamo, il «furioso» non può non esprimersi in versi (nonostante il riferimento al linguaggio profetico appaia molto più problematico) e, in secondo luogo, la poesia di cui qui si parla sembrerebbe più assimilabile ad una tecnica umana (seppur non deplorable come quella dei falsi poeti) piuttosto che ad un dono divino. Si può dire, allora, che l'intenzione mostrata da Ficino nell'accogliere la proposta antica di «mescolare» poesia e filosofia sia stata quella di elevare quanto più possibile la seconda allo *status* della prima, pur nella consapevolezza della profonda incomunicabilità tra le due a causa della loro diversa natura (divina e umana); anche se

philosophy». And wherever the divine frenzy went for Ficino, in this as in his other lines of query, the theme of melancholy genius was sure to follow».

³⁴⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 723-724: «Elegantissime rogas Fonti, cuius potissimum vel imperio compulsus vel autoritate fretus, solutae orationi nonnunquam poeticos modos numerosque interseram. Ut autem summatim acutissimo viro respondeam, id mihi imperat coelum, idem coelestis etiam Plato docet. Sive enim coelum suspicis, vides illic Mercurium eloquii magistrum simul et citharae fabrum. Hunc igitur si quando loquentem nobis audire liceret, audiremus frequenter verbis suis nonnullos citharae suae modulus permiscentem. Praesertim cum ipse semper tum Phoebae musicae gravioris, id est, poesis patri, tum Veneri levioris musicae matri, vel iungatur penitus, vel proxime saltem adhaereat. Sive coelestem Platonem audis, agnoscis protinus eius stylum, ut Aristoteles inquit, inter solutam orationem et carmen medium fluere. Agnoscis orationem Platoniam, ut Quintilianus ait, multum supra prosam pedestremque orationem surgere, ut non humano ingenio Plato noster sed Delphico quodam oraculo videatur instinctus. Mixtio vero eiusmodi vel temperatio adeo in Platone placuit Ciceroni, ut dixerit si Iupiter humana lingua loqui velit, illum non alia lingua quam Platonica locuturum».

³⁵⁰ Cfr. *Ibid.*: «Mitto quod Moses, Iob, Salomon, Esaias, Hieremias, Daniel, Ezechiel, aliique prophetae pene omnes apud Hebraeos, Mercurius quoque Aegyptiorum sapientissimus, similiter in Graecia Gorgia, Isocrates, Herodotus, Aristoteles, aliique permulti, denique inter Latinos interdum Tullius, frequenter Titus Livius, Apuleius, divus Hieronymus, Boetius philosophus summus, solutam orationem carminum numeris quibusdam exornaverunt».

il discorso filosofico, come nel *Fedro*, nasce dall'ispirazione divina, esso è comunque la cifra dell'uomo, in particolare, della sua razionalità.

La melanconia – com'è noto – è il terzo genere di *vacatio animae* di cui si tratta nel capitolo secondo del libro XIII della *Theologia Platonica*; essa è preceduta dal sonno e dallo svenimento (*syncope*) di cui ora bisogna occuparsi. Ficino mostra di essere a conoscenza della lunga tradizione antica e medievale di onirocritica, trasmessa sia dalla letteratura che dalla trattatistica, seppur ne faccia un uso ampiamente libero e difficilmente riconducibile alle fonti e pervenga ad un'originale trattazione delle problematiche ad essa connesse³⁵¹. Certamente, i suoi interessi sarebbero cresciuti in seguito alla traduzione del *De somniis* di Sinesio di Cirene ma già nella sua opera maggiore egli esibisce una matura visione della natura dei sogni. Come ha notato Sylviane Bokdam, Ficino costruisce la sua teoria del sogno in maniera dicotomica, modalità che riflette la divisione tra vita attiva e vita contemplativa: egli, infatti, si premura di distinguere tra sogni vani e sogni significativi sulla base delle rispettive facoltà dell'anima impiegate nel sonno degli uomini voluttuosi e impegnati nella vita civile, da una parte, e dei contemplativi, dall'altra³⁵². Si verifica un diverso uso delle facoltà della conoscenza libere dal concorso corporeo: mentre nel primo caso si intensificano le visioni della fantasia, nelle anime di coloro i quali disdegnano sia i piaceri carnali sia le vane glorie umane non si arrestano solo le attività della *phantasia* ma anche la «rationis activae anxia consultatio», accentuandosi soltanto il lavoro della «rationis speculatricis investigatio»³⁵³. Sebbene i primi siano invasi da immagini residue

³⁵¹ Cfr. S. TOUSSAINT, *A Philosophical Prototype: Dreams and Wisdom in Marsilio Ficino*, cit., p. 78. Sulla teoria del sogno nel mondo antico, rimando a G. GUIDORIZZI, *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Milano 2013, in particolare, per il pensiero platonico, cfr. S. ROTONDARO, *Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora*, Napoli 1998; mentre, sull'ampia problematica del sogno nell'età medievale, si vedano *I sogni nel Medioevo*, Atti del Seminario Internazionale (Roma, 2-4 Ottobre 1983), a c. di T. GREGORY, Roma 1985 e S. F. KRUGER, *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge 1992, tr. it. *Il sogno nel medioevo*, Milano 1996.

³⁵² Cfr. S. BOKDAM, *La théorie ficinienne de la vacance de l'âme dans la Theologia platonica: songe, prophétie et liberté*, cit., pp. 544-549.

³⁵³ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 152 (*Theologia Platonica*, XIII, 2): «Sunt et multi voluptuosae vitae contemptores, rerum tamen civilium studiosi vel imperii et gloriae cupidi. In his dormientibus consopitur interdum etiam phantasia, at ratio tunc privata et publica tractat negotia, et iis plurimum occupatur. Sunt nonnulli tam voluptatum quam humanae gloriae contemptores, sed indagationi rerum divinarum et naturalium dediti. Horum in somno cessat aliquando non phantasia

dello stato di veglia mentre i secondi riescano persino a trovare ciò che invano cercavano da svegli, entrambi non posseggono i caratteri della profezia³⁵⁴. Diverso è il caso dei sogni che si verificano negli uomini religiosi e pii, sia di coloro i quali si meravigliano della *machina mundi* sia di quelli che rivolgono la loro venerazione nei confronti del creatore di essa³⁵⁵; costoro, grazie alla continuità con la quale si separano dal corpo, raggiungono uno stato di quiete che consente loro non solo di ricevere la luce divina ma anche di ritenerla e rivelarla in maniera fedele in stato di veglia. Ficino, infatti, affronta qui il complesso tema riguardante l'interpretazione dei sogni sottolineando come spesso, a causa della diversa complessione che caratterizza chi riceve un messaggio e chi ne deve decifrare il contenuto, questi due momenti non possano appartenere al medesimo soggetto³⁵⁶; tuttavia, l'eccezione a questa consuetudine è rappresentata dai melanconici, i quali riescono a fissare più stabilmente le immagini ricevute nella loro fantasia³⁵⁷. D'altra parte, il filosofo non soltanto specifica subito che questo accade esattamente anche al primo genere di uomini religiosi, ma qualche riga più in basso nel descrivere le modalità di "conservazione" dei contenuti onirici da parte della seconda categoria non sembra discostarsi molto da

solum sed rationis etiam activae anxia consultatio. Resurgit autem consueta illa rationis speculatricis investigatis, ut vel metiri caelum videamur, vel elementa partiri, vel animalium species numerare».

³⁵⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 150-152: «Atque haec insomnia vana sunt et nihil praeferunt vaticinii, nam aut ex vigiliarum reliquiis aut corporis turbatione nascuntur»; *ibid.*, pp. 152-154: «Nullis eorum quos numeravimus communiter convenit vaticinium, licet postremi ii philosophantes vere ratiocinentur etiam dormientes, immo et inveniant quandoque quae diu quaesita non invenerant vigilantes, quia ratio est tranquillior».

³⁵⁵ Cfr. *ibid.*, p. 154: «Hi pii homines et religiosi vocantur. [...] Sed horum hominum duo sunt genera. Alii templum hoc dei, mundi scilicet machinam, admirantur frequentius, alii templi huius numen impensius venerantur».

³⁵⁶ Cfr. *ibid.*, p. 156: «Solertia venatoria velox et versatile requirit ingenium; praesaga facultas, si modo perspicue debeat praevidere, pacatum atque quietum. Haec tamquam repugnantia in eodem non facile concurrunt. Ideo plurimum non iidem praesagi sunt perspicui et interpretes, et saepe qui praesagiunt nesciunt quid presagiant maxime, et qui interpretantur velociter errant magis in praevidendo».

³⁵⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 156-158: «In quibus vero propter complexionem spirituum temperatam vel melancholicam phantasia incedit maturius; praevisae res firmiter inhaerent memoriae neque novis et variis imaginibus confunduntur. Propterea horum praesagia interpretatione non indigent. Atque haec sunt praesagia somniorum, quae religiosis illis conveniunt, qui divinam hanc aedem admirantur et stupent».

quanto già detto³⁵⁸. Pertanto, qui Ficino piuttosto che legare il concetto di uomo di genio con la complessione fisiologica melanconica sembra costruire su quest'ultima l'immagine dell'uomo religioso o, quantomeno, la sua attività onirica.

Tuttavia, al termine della trattazione riguardante la prima *vacatio*, il Canonico attribuisce verità anche ai “sogni mattutini”, dimostrando di fatto che il sogno veritiero possa verificarsi talvolta anche in uomini comuni in quanto la causa non è interna ma esterna al soggetto³⁵⁹. Abbiamo già visto come l'*Epistolario* offra diversi esempi di esperienze di tal genere sperimentate in prima persona dal filosofo, ma ciò che deve essere approfondito è il livello di verità attribuito alle visioni oniriche: da una parte, infatti, sembra che la fantasia rivesta un ruolo preponderante in quanto riesca, non distratta dalle immagini esteriori, ad elaborare i contenuti interiori mentre, dall'altra, soprattutto nel caso dei soggetti dediti alla meditazione, sembra attivarsi nel sonno una speciale facoltà razionale. Tale problema risulta fondamentale per un duplice ordine di ragioni: innanzitutto, come già sappiamo, la trattazione sui sogni è inserita nella sezione del testo dedicata alla dimostrazione del dominio dell'anima sul corpo *ab affectibus rationis* mentre si parla degli affetti della fantasia (*appetitus, voluptas, metus, dolor*) nel capitolo precedente; in secondo luogo, è stato notato come la teoria ficiniana del sogno mostri quantomeno alcune somiglianze con la conoscenza intellettuale se non si può affermare una vera e propria sovrapposizione tra sogno profetico e visione intellettuale³⁶⁰. Dunque, la profezia nel sonno non sarebbe altro che un'illuminazione

³⁵⁸ Cfr. *ibid.*, p. 158: «Illis vero religiosis, qui templi huius potius numen adorant, cum per somnum quiescunt, id accidit ut mens eorum divinae cupida maiestatis pulsetur numine vehementer et talis quaedam menti illorum succurat de deo cogitatio, qualem maxime solet vigilans affectare. Puta sedem operationemque dei nosse desiderabat. Quiescenti rationi lux infinita invisibilisque occurrit, quae ubique tota et in se ipsa sit seque ipsam per se sine oculo videat. Hic si phantasia ad motum sit tardior, plana manet et perspicua notio, quam expectatus animus immaculatam, ut acceperat, hominibus aperit. Sin velocior sit, statim ipsa post rationem, ut solet, suum opus aggreditur. Volutat consuetas imagines, atque imitata pro viribus rationem, lucem fingit solis immensam, totam oculis omnium ubique micantem et in se ipsam perpetuo se circuitu revolventem. Hic ergo est opus interprete [...]».

³⁵⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 158-160 (vedi *supra*, nota 75). Cfr. G. C. GRAZIATI, 'Praesagium naturale', 'artificiosum', 'divinum': aspetti del platonismo ficiniano in rapporto al *De mysteriis di Giamblico*, in *Forme del neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai Platonici di Cambridge*, cit., [pp. 51-73], pp. 64-66.

³⁶⁰ Cfr. S. BOKDAM, *La théorie ficinienne de la vacance de l'âme dans la Theologia platonica: songe, prophétie et liberté*, cit., p. 538. L'autrice cita il seguente passo di *Theologia Platonica*, IX, 2, a sostegno della propria proposta ermeneutica: «[...] quando corporalia despicit et, sopitis sensibus

dell'intelletto che si realizza quando quest'ultimo si separa non solo dai sensi ma anche dall'attività immaginativa; in tal modo, Ficino appronterebbe una nuova visione del sogno diversa da quella sinesiana incentrata sulla fantasia³⁶¹. Essa, dunque, nel caso del *vaticinium* vero e proprio svolgerebbe il ruolo di “tradurre” le verità colte dalla *mens* in maniera sostanzialmente identica a quanto opera nei confronti dell'intuizione intellettuale.

Si può certamente affermare che il sogno veritiero sia il raggiungimento di una *veritas* superiore ottenuta per mezzo della liberazione della mente non improvvisa ma derivante da un percorso di ascesi messo in atto nello stato di veglia; anzi, esso è la prova della maturazione virtuosa del soggetto. In questa maniera, Ficino devia rispetto al paradigma del *furor propheticus* analizzato più sopra: la visione è il frutto, il premio di un percorso di conoscenza e, pertanto, si manifesta nel saggio e non nel folle³⁶². Anzi, una volta compresa la natura del genere più elevato di sogno nella “piramide onirica”³⁶³, esso viene sottratto alla dimensione dell'irrazionalità, per rientrare nella categoria degli stati di coscienza superiori sperimentabili in vita dall'essere umano, venendo a cadere di fatto anche una sua netta separazione dalla veglia³⁶⁴. Ne è una dimostrazione la lunga serie di aneddoti riportati a proposito del quarto genere di *vacatio*: a proposito di quegli

expulsisque phantasmatum nubibus, animus per se aliquid speculatur, tunc intellectus sincere discernit claretque maxime. Quod etiam in his apparet qui aut per somni quietem aut aliam quamvis alienationem a corpore vaticinantur» (MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., III, pp. 12-14).

³⁶¹ Cfr. S. BOKDAM, *La théorie ficinienne de la vacance de l'âme dans la Theologia platonica: songe, prophétie et liberté*, cit., pp. 539-540.

³⁶² Cfr. S. TOUSSAINT, *A Philosophical Prototype: Dreams and Wisdom in Marsilio Ficino*, cit., p. 78.

³⁶³ Cfr. S. BOKDAM, *La théorie ficinienne de la vacance de l'âme dans la Theologia platonica: songe, prophétie et liberté*, cit., p. 548. Per un ulteriore approfondimento, si veda anche EAD., *Métamorphoses de Morphée. Théories du rêve et songes prophétiques à la Renaissance, en France*, Paris 2012.

³⁶⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 154 (*Theologia Platonica*, XIII, 2): «Hi pii homines et religiosi vocantur. Horum animus in vigilia vacat prae ceteris; vacat in somnis omnino. Quapropter supernus impulsus ab eo facile animadvertitur». Per una “revisione” della categoria dell'irrazionale nel pensiero ficiniano, rimando a M. VANHAELEN, *Marsilio Ficino and the Irrational*, in *Renaissance Studies in Honor of Joseph Connors*, ed. by M. ISRAELS - L. A. WALDMAN, Florence 2013, pp. 438-444.

individui contraddistinti da una complessione temperata, il Canonico afferma che costoro sono ispirati dagli influssi celesti anche quando sono svegli³⁶⁵.

La più compiuta conferma di quanto stiamo osservando ci viene offerta dall'analisi delle ultime tre *vacationes: solitudo, admiratio e castitas*. La descrizione della prima è la seguente:

Quinta vacatio fieri videtur a solitudine, ubi animus nullis humanorum negotiorum curis distractus paulo vel numinum vel caelorum momento eadem quotidie cogitat, quae caelestia numina cogitant facere³⁶⁶.

Gli individui che scelgono la solitudine si rendono pienamente liberi e disponibili anche ai più semplici influssi celesti. Tuttavia, questo non è uno stato privilegiato, sperimentato soltanto da uomini speciali come Ermete Trismegisto o Orfeo, in quanto è lo stile di vita a cui il filosofo deve aspirare³⁶⁷. L'*Epistolario* ci offre diverse testimonianze a tal proposito, riguardanti sia Ficino in prima persona sia i suoi interlocutori che vengono invitati a sperimentare i benefici della solitudine. Nel primo libro, innanzitutto, si leggono le epistole *Solitariae vitae utilitas* e *Otiosae vitae utilitas* entrambe incentrate sull'elevazione *in mentis speculam* intesa come l'unico luogo in cui provare un'immensa gioia³⁶⁸. In modo particolare, nella prima lettera il filosofo scrive di aver scelto di prolungare la sua permanenza al Monte Vecchio per poter più

³⁶⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 164 (*Theologia Platonica*, XIII, 2): «Est et quartus a temperata complexione vacandi modus, siquidem talis complexio nullum infert tumultum alicuius superantis humoris, qui ad ullam imaginem commoveat phantasiam. Sunt etiam huiusmodi viri in affectibus suis et actibus moderati, ideo animo adeo tranquillo vivunt, ut etiam vigilantes supernis subiiciantur influxibus, quod Pherecydi Syro, Pythagorae, Plotino dicitur contigisse».

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ Cfr. *ibid.*: «Quod quidem Zoroaster, magorum princeps, solitudine viginti annorum dicitur assecutus, ubi de omni divinandi arte multa conscripsit et fecit. Similia operatum fuisse Orpheum in Thraciae desertis eius scripta Musaeo declarant».

³⁶⁸ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 33: «Secedamus ergo, mi Gregori, in unicam stabilemque mentis speculam; illucescet nobis illic protinus, ut Plato inquit, invisibile lumen»; *ibid.*, p. 231: «Primum quidem probo quod ais, in arcis culmine te otium repperisse: nempe in summa serene mentis specula solum Elisea illa felixque tranquillitas reperitur, infima sensuum vallis undique Acherontis, Stygis, Cocyti, Phlegetontis fluctibus agitur».

facilmente e senza interruzione raggiungere questo stato³⁶⁹, mentre, nella seconda espone chiaramente i vantaggi del ritiro dal commercio del mondo:

[...] nam cetera, ut scis, cum et extra nos et alicubi solum posita sint, motu, negotiis, labore queruntur; divina vero, cum et intra nos sint et ubique, quiete, otio, tranquillitate comprehenduntur. Quamobrem si revera otiosus es, ut ais, nihil minus habes quam humana, que nimium negotiosa sunt omnia, nihil rursus magis habes quam divina, quorum immensa lux ubique lucens totiens refulget in perspicuum perspicacemque mentis oculum, quotiens ad illam rite convertitur; convertitur autem ad illam suapte natura tanquam divinus, cum primum ab ea humanorum negotiorum perturbationibus non avertitur: forte vero ad solem converti divinum nihil aliud est quam non averti³⁷⁰.

La quiete, l'ozio e la tranquillità dell'anima sono le condizioni necessarie affinché l'occhio della mente possa osservare l'immensa luce divina; anzi, quanto più essa si separa dal corpo, tanto più si volge al sole divino i cui raggi vengono offuscati dal *negotium* tipico della società umana. Per di più, questo sembra il requisito sufficiente per condurre una vita pienamente religiosa: Ficino, infatti, ritiene che il destinatario dell'epistola Andrea Cambini, il quale gli aveva richiesto il suo *De christiana religione*, sia già abbastanza religioso in virtù della sua vita ritirata³⁷¹.

Il ritiro *in altam mentis speculam* è, come si ricorderà, l'esortazione culminante nella prima delle tre epistole dedicate alla *miseria hominis*: per sfuggire agli affanni, alle inquietudini, al continuo movimento della *vita activa*, l'unico rimedio è consacrare la propria esistenza alla contemplazione. La *vita contemplativa*, allora, consentirà un accesso al divino effettivamente continuo, sia nello stato di veglia che nel sonno, in quanto in essa gli occhi della mente sono costantemente irradiati dal *lumen divinum*. Mentre il sonno distoglie gli uomini comuni dalle attività esteriori permettendo, seppur raramente, un accesso alla verità divina, agli individui religiosi la separazione costante

³⁶⁹ Cfr. *ibid.*, p. 33: «Verum, ut commodius hoc his temporibus efficere continuareque valeamus, statui tempus aliquod Montem Vechium illum mihi a magno Cosmo donatum colere».

³⁷⁰ Cfr. *ibid.*, pp. 231-232.

³⁷¹ Cfr. *ibid.*, p. 232: «Quid ergo religionem nostram queris, carissime compater? Satis iam religiosus es, ut arbitrator, si per otium solutus ab infimorum curis, summorum tranquillitati per naturam es religatus».

dal mondo esterno avviene già durante lo stato di veglia, rendendo pertanto lo stato onirico una sorta di prosecuzione, seppur perfezionata, del primo.

Inoltre, come viene ribadito nell'epistola *Solitudo philosophis non remissio mentis, sed intentio esse solet et debet* a Bernardo Bembo (libro V), la solitudine rappresenta per l'amante della sapienza (ma lo stesso concetto è estendibile anche agli uomini di lettere³⁷²) non un'occasione di riposo ma, viceversa, di intensa attività della mente³⁷³. Si tratta, ovviamente, di una libera scelta del soggetto e non di un gratuito dono divino: è, dunque, sempre necessario il concorso dell'uomo nell'ottenimento di questo genere di *vacatio*.

Anche nel caso del sesto genere, l'*admiratio*, l'intensificarsi dell'attività della mente sopravviene in seguito all'interruzione immediata di sensi, fantasia e ragione, come accadde per le Sibille e le sacerdotesse Pizie³⁷⁴. Ma è soprattutto tramite la castità della mente devota a Dio, l'ultimo nonché più elevato genere di *vacatio*, che l'anima raggiunge il livello di conoscenza migliore possibile in vita:

Septima et omnium praestantissima ea animi alienatio est quae fit castitate mentis deo devotae [...]. Talis quippe mens non ad tempus, ut aliae, sed ferme semper pacatum est dei templum, cuius ostium, ut Ioannes inquit theologus, deus pulsat primum, quod statim apertum ingreditur, quod inhabitat sedulo, in quo hominem pascit ambrosia³⁷⁵.

³⁷² Si veda, a tal proposito, l'epistola *Solitudo literatis necessaria* a Francesco Bandini (Libro VII), in MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 859.

³⁷³ Cfr. *ibid.*, p. 787: «Secessi nonis Septembribus in montem Celanum nostrum procul ab urbe remittendi imo potius intendendi animi gratia. Nam solitudo philosophantibus non tam remissio mentis quam intentio esset et solet et debet».

³⁷⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 166 (*Theologia Platonica*, XIII, 2): «Sexta fit ab admiratione vacatio. Sibyllae et Pythiae sacerdotes, cum secederent in Iovis aut Apollinis antrum, ibi numen ipsum adesse credebant; tanto admirationis venerationisque stupore de maiestate numinis cogitabant, ut sensus, phantasia, ratioque actus suos illico praetermitterent. Tunc mens soli exposita numini, sive deus ille fuerit sive daemon, supernos persentiebat nutus, eos praesertim qui ad ea negotia pertinebant, de quibus nuper deliberaverant».

³⁷⁵ *Ibid.*

L'uomo, dunque, da ammiratore della macchina del mondo che era, diventa egli stesso tempio di Dio; inoltre, proprio questo è lo stato raggiunto da Giovanni, Ezechiele e Isaia nel quale hanno avuto modo di profetizzare³⁷⁶.

Si può, a questo punto, affermare che dietro alla scansione multipla delle *vacationes* si celi molto verosimilmente la considerazione del loro verificarsi in un determinato individuo; in verità, a partire dalla teoria del sogno veritiero fino alla visione profetica, passando attraverso la condizione umorale melanconica e la solitudine, sembra che Ficino abbia ritenuto la condizione dell'*homo religiosus* privilegiata per il verificarsi degli eventi prodigiosi. Egli, infatti, è colui il quale realizza pienamente la separazione dell'anima dal corpo necessaria alla liberazione della mente da ogni sorta di "distrazione", cosicché i sette generi appaiono come le diverse facce di un meraviglioso prisma investito dal medesimo raggio divino. Peraltro, tra le righe dell'intera trattazione sembra leggersi non soltanto il disegno ideale della figura religiosa ma, soprattutto, la vicenda personale di Ficino: nel parlare degli uomini pii e dediti al culto, il filosofo non fa che parlare di se stesso. La conferma di questa lettura verrebbe offerta proprio dagli episodi soprannaturali raccontati nell'*Epistolario*: oltre ai sogni profetici da lui stesso sperimentati, non bisogna dimenticare gli altri eventi prodigiosi a cui egli avrebbe partecipato.

Vale la pena ricordare, in primo luogo, che nella lettera al papa Sisto IV *Spiritus ubi vult spirat* inserita nel sesto libro della silloge, il Canonico racconta del verificarsi di dodici miracoli in occasione del transito di una reliquia di San Pietro nel Natale 1477 a Volterra, da lui stesso e da altri *conphilosophi* «et prophetiae et astrologiae pariter studiosi» interpretati come segni di prossimi spaventosi sconvolgimenti³⁷⁷. In secondo

³⁷⁶ Cfr. *ibid.*: «Per hanc Ioannes, theologus omnium divinissimus, in Pathmo universum vidit ordinem saeculorum; per hanc Ezechiel campum ossibus mortuorum inspexit refertum et ossa postmodum resurgentia; per hanc Isaias deum sedentem a Seraphin circumdatum».

³⁷⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 813: «Anno superiore, beatissime pater, in ipso omnipotentis Christi natali, reliquiae quaedam apostoli Petri in urbe Volaterrana miracula duodecim mense uno ingentia ostenderunt omni populo manifesta. His ergo novis commoti signis convenimus una conphilosophi quatuor et prophetiae et astrologiae pariter studiosi. Primum quidem propheticorum examinatione mysteriorum consensimus ex illis reliquiarum Petri miraculis portendi Sixtum successorem Petri effecturum quandoque miracula cunctis populis gentibusque notissima. Deinde nos ad astrologica conferentes consideravimus diligenter preteritam illam rursusque futuram coniunctionem Saturni ac Martis in Virgine. Iterum proximum Solis accessum ad Arietem, quartarum quoque anni totius initia.

luogo, poi, particolarmente interessanti sono le osservazioni in merito ai diversi prodigi manifestatisi nei giorni immediatamente precedenti e successivi alla morte di Lorenzo il Magnifico nelle epistole al Cardinale Giovanni de' Medici (*Actio gratiarum. Item de ostentis in obitu principis*) e a Filippo Valori (*Causae prodigiorum in obitu principis contingentium*) scritte il 25 aprile 1492³⁷⁸. In entrambe, Ficino racconta tali eventi dando anche prova della sua capacità interpretativa: essi, infatti, sono stati segni propizi della *translatio ad superos* dell'anima di Lorenzo, per nulla nefasti, neanche per il filosofo rimasto orfano del suo patrono³⁷⁹. Egli legge questi episodi attraverso il racconto del non meglio specificato mito platonico, secondo il quale i demoni preposti agli affari umani accolgano l'anima dei valorosi, in particolare di coloro che si sono distinti nel governo degli uomini, con tuoni, fulmini, fiamme, crolli, profezie e sogni³⁸⁰.

Eclipses praeterea Lunae quidem in Aquario, Solis autem in Leone futuras aliasque rursus anni sequentis Eclipses, Martis denique dissonam cum Iove permixtionem caeteraque quam plurima. Inde conclusimus proximum biennium fore adeo miserabile, (ut vulgo putetur) supremum illud mundi exitium imminere, communem scilicet et extremam generis humani calamitatem bello, peste, fame praementem, principum cuiusque generis interitum plurimorum, novam deinde sub falso propheta haeresim surrecturam». Cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 334, 338, ma soprattutto il recente volume di U. TRÖGER, *Marsilio Ficinos Selbstdarstellung. Untersuchungen zu seinem Epistolarium*, cit., pp. 371-378. Lo stesso evento è riportato come «indicium resurrectionis» in *Theologia Platonica*, XVIII, 9: «Quam quidem resurrectionem primum auctoritate divina [Hebraei et Christiani] confirmant. Sic enim deum saepe per prophetas et apostolos praedixisse multos variis saeculis mortuos suscitasse. Praeterea sanctos homines etiam vita functos fecisse miracula atque quotidie facere. Mitto reliqua: innumerabilia enim sunt. Certe nostra aetate anno MCCCCLXXVII Decembre atque Ianuario reliquiae quaedam Petri Apostoli in urbe Volaterrana repertae miracula duodecim ostenderunt, et ingentia illa quidem et omni populo manifesta. Haec et similia potissima sunt resurrectionis indicia [...]» (MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., VI, pp. 168-170).

³⁷⁸ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 930-932. Per la datazione della prima lettera, scelgo la lezione dell'*editio princeps* (Venezia, 1495), cfr. *Epistole Marsilii Ficini Florentini*, cit., f. 179a.

³⁷⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 930 (*Actio gratiarum. Item de ostentis in obitu principis*): «Quamobrem obitu magnanimi Laurentii nostri, neque fortunam meam deflere mihi licet, qui deinceps tanto patrono me videam maxime commendatum, neque sortem eius commiserari, quem multis evidentibusque argumentis translatum ad superos esse cognoscimus».

³⁸⁰ Cfr. *ibid.*, p. 931: «Legisti, (ut arbitror) apud Hesiodum, triginta beneficorum daemonum millia per aerem sublimes humana curare. Quos quidem prisci rectores hominum exploratoresque cognominant. Praeterea excellentissimos quoque apud homines principes, post obitum ad rectores eiusmodi commigrare, quasi collegas eorum posthac in humana gubernatione futuros. Animis ergo

Tuttavia, questi che sono i segni avvenuti anche in occasione della morte di Cesare e di Romolo possono significare in parte la grandiosità dell'anima del defunto, in parte la perdita della popolazione o la successione del potere agli eredi³⁸¹. Ma il filosofo offre un'esposizione più dettagliata e meno generica dei *signa in obitu principis* nella seconda lettera.

Scrivendo a Filippo Valori, Ficino sostiene di aver valutato con certezza che gli eventi portentosi verificatisi alla morte dei principi non accadono né secondo fortuna né secondo natura ma derivano da Dio, appartenendo, di conseguenza, alla dimensione della provvidenza; essi, infatti, contengono misteri trascendenti la natura i quali non possono essere classificati all'interno del corso ordinario degli eventi³⁸². Di seguito egli ne offre una spiegazione alla maniera platonica, preceduta dalla consueta formula «ut Platonice loquar», fortemente debitrice dei trattati di demonologia in quel periodo ampiamente oggetto della sua attenzione; il riconoscimento dei tre diversi generi di *numina* preposti rispettivamente al singolo individuo (*personae genius, daemon familiaris homini*), ad un luogo (*loci genius*), inferiori all'ultima schiera superiore di demoni e angeli³⁸³, è alla base della spiegazione dei tre diversi tipi di portenti:

felicibus illuc advolantibus illos congratulari, Platonici putant. Congratulationes vero signa dare portenta hominibus admiranda, tonitrus, fulmina, flammam, machinarum ruinas, oracula, somnia».

³⁸¹ Cfr. *ibid.*: «Quae quidem prodigia, partim maiestatem transmigrantis animae, partim detrimentum orbi populi, partim successionem antiquae potestatis in haeredes, significare videntur. Idque in Romuli Caesarisque decessu extra controversiam afferunt, contigisse. Quod et nunc in morte Laurentii magni propemodum divi, Florentiae fuit universo ferme populo manifestum».

³⁸² Cfr. *ibid.* (*Causae prodigiorum in obitu principis contingentium*): «Cogitanti mihi prodigiorum causas in excellentium virorum, praesertim principum, obitu contingentium, primo quidem venit in mentem, haec neque fortuna contingere, habent enim ordinem, neque natura procedere, diversa enim inter se fiunt, ut ad naturalem influxum una quadam procedentem via, referri non possint, et habent in se mysteria natura prorsus superiora. Deinde succurrit, si portenta eiusmodi neque a fortuna, neque a natura proficiscunt, a divinitate quadam proculdubio proficisci, id est, ab intelligentia quadam sublimi, naturae vires exuperante».

³⁸³ Cfr. *ibid.*: «Videntur haec, (ut Platonice loquar) ad tria potissimum numina referenda. Est enim personae genius, daemon familiaris homini, quem angelum custodem nostri Theologi nominant, est et loci genius, domus, civitatis, regni custos, quem cognominant principatum, est insuper ordo sublimis chorusque numinum vel daemonum, vel angelorum, in quorum numerum sortemque per officii similitudinem, excellens animus quasi ad stellam suam migraturus, est in eodem illic officio quasi collega futurus».

Quemadmodum ergo tres prodigiorum auctores sunt, ita et tria videntur genera portentorum. Sublimis quidem ille chorus crinitas accendit, tonitrus ciet, fulgura iaculatur, et flammis stellasque cadentes. Praefectum provinciae numen, quatit diruitque machinas, oracula fundit, auguria et auspicia movet, aestus designat. Custos vero familiaris, somnia omniaque excitat, canumque latratus quasi malum daemonium illinc arcentes³⁸⁴.

È evidente come in questo brano venga data una sistemazione alla sommaria rassegna di prodigi dell'epistola a Giovanni de' Medici, trattandosi sostanzialmente dei medesimi eventi ai quali, peraltro, il filosofo aggiunge immediatamente una puntuale spiegazione anch'essa riconducibile alle informazioni già rinvenute³⁸⁵. Sembra, dunque, che Ficino sia più interessato all'interpretazione dei fenomeni soprannaturali piuttosto che al resoconto dettagliato e minuzioso dei *signa* prodottisi alla morte del Magnifico come, invece, avrebbe fatto Poliziano in una sua celebre epistola e come egli stesso segnala in una lettera a Piero de' Medici poi espunta dall'*editio princeps* (e, di conseguenza, dalle successive stampe degli *Opera omnia*): questo, infatti, non si addice al suo stile filosofico di scrivere «paucissimis verbis»³⁸⁶. Eppure, anch'egli avrebbe raccontato

³⁸⁴ *Ibid.*

³⁸⁵ Cfr. *ibid.*, pp. 931-932: «Finem praeterea desideraturus mihi videris, huius haec gratia fiant? Prima quidem illa significant excellentissimos animos, non extingui, non negligi, sed post obitum regnare cum superis. Secunda calamitatem populi tanto viro destituti praenunciant, et cavere imminetia subinde pericula monent. Tertia et virum admonent moribundum, et suis indicant coelestem favorem, illo quidem moriente non mori, sed familiae suae post illum aspiraturum».

³⁸⁶ La lettera *Laudes Petri Medicis* a Filippo Valori si legge in P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., I, pp. 63-64: «Ostentorum causas verbis quam potui paucissimis philosophico ut semper soleo more perstrinxi. Ipsa vero prodigia obitumque Laurentianum Politianus noster latius elegantiusque descripsit (Epist. Lib. IV 2)» (*ibid.*, p. 63). La celebre epistola sulle ultime ore del Magnifico a Jacopo Antiquario da Perugia (datata 18 maggio 1492) è raccolta in ANGELO POLIZIANO, *Opera omnia*, Basileae 1553 (rist. anast. Torino 1970), [pp. 46-51], p. 50: «Prodigia vero mortem ferme haec antecesserunt, quanquam alia quoque vulgo feruntur. Nonis Aprilibus, hora ferme diei tertia, triduo ante quam animam edidit Laurentius, mulier nescio quae, dum in aede sacra Mariae Novellae, quae dicitur, declamitanti e pulpito dat operam, repente inter confertam populi multitudinem expavefacta, consternataque consurgit, lymphatoque cursu, et terrificis clamoribus: 'Heus heus, inquit, cives, an hunc non cernitis ferocientem taurum, qui templum hoc ingens flammatis cornibus ad terram deiicit?' Prima porro vigilia, cum coelum nubibus de improvviso foedaretur, continuo Basilicae ipsius maximae fastigium, quod opere miro

della meravigliosa apparizione di una stella nei pressi dell'abitazione medica e del susseguirsi di altri fenomeni luminosi nel cielo sovrastante la collina di Careggi nell'epistola dedicatoria della sua versione di Plotino³⁸⁷. Ad ogni modo, ciò che veramente importa al Canonico è, ancora una volta, mostrarsi investito di una capacità interpretativa di segni preternaturali che, seppur raccontati facendo ricorso ai *velamina* neoplatonici e insistendo sulle cause seconde, derivano direttamente da Dio³⁸⁸.

singularem toto terrarum orbe testitudinem supereminet, tactum de coelo est, ita ut vastae quaequam deiicerentur moles, atque in eam potissimum partem, qua Medicae convisuntur aedes, vi quadam horrenda, et impetu marmora immania torquerentur. In quo illud etiam praescito non caruit, quod inaurata una pila, quales aliaeque in eodem fastigio conspiciuntur, excussa fulmine est, ne non ex ipso quoque insigni proprium eius familiae detrimentum portenderetur. Sed et illud memorabile, quod ut primum detonuit, statim quoque serenitas reddita. Qua autem nocte obiit Laurentius, stella solito clarior, ac grandior suburbano imminens, in quo is animam agebat, illo ipso temporis articulo decidere, extinguique visa, quo compertum deinde est eum vita demigrasse. Quin excurrisset etiam faces trinotio perpetuo de Faesulanis montibus, supraque id templum, quo reliquiae conduntur Medicae gentis, scintillasse nonnihil, moxque evanuisse feruntur. Quid? Quod et leonum quoque nobilissimum par, in ipsa qua publice continentur cavea, sic in pugnam ferociter concurrat, ut alter pessime acceptus, alter etiam leto sit datus. Arreti quoque supra arcem ipsam geminae perdiu arsisse flammae, quasi Castores feruntur, ac lupa identidem sub moenibus ululatus terrificos edidisse. Quidam illud etiam (ut sunt ingenia) pro monstro interpretantur, quod excellentissimus (ita enim habebatur) huius aetatis medicus, quando ars eum, praescitaque fefellerant, animum desponderit, puteoque se sponte demerserit, ac principi ipsi Medicae (si vocabulum spectes) familiae sua nece parentaverit».

³⁸⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 1538: «Absit, ut animum illum minus foelicem putem, quem e corporis compedibus evolantem, novo quodam applausu laethus aether exceperit, grandiore stella in Laurentiana recta cadente, mirisque flammis ex alto per Caregianos agros triduo coruscantibus». Ficino riflette sul particolare significato dell'apparizione di nuovi corpi celesti, in particolar modo, nella *Disputatio contra iudicium astrologorum* e nel *De stella Magorum*, cfr. MARSILIO FICINO, *Scritti sull'astrologia*, cit., pp. 159-161 e 175-177. Cfr. anche S. M. BUHLER, *Marsilio Ficino's De stella magorum and Renaissance Views of the Magi*, in «Renaissance Quarterly», 43 (1990), 2, pp. 348-371, mentre, per una più vasta conoscenza della tradizione astrologica riguardante l'interpretazione degli eventi celesti nel Rinascimento, rimando a D. TESSICINI, *I segni celesti: stelle e comete*, in *Il linguaggio dei cieli. Astri e simboli nel Rinascimento*, a c. di G. ERNST - G. GIGLIONI, Roma 2012, pp. 171-188.

³⁸⁸ Il passaggio dagli "intermediari" alla causa prima è necessario anche all'economia del discorso filosofico: «Sed ne minima quaeque ad mentem prima absque medio quodam ordine redigamus» (MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 931).

Tornando alla *Theologia Platonica*, però, la conclusione del capitolo dedicato ai *septem vacationis genera* ci lascia con due ulteriori problemi. Il primo è il riconoscimento del ruolo svolto dalla fantasia anche nel caso delle visioni dei profeti:

Sed ii omnes, quemadmodum et somniantes, quicquid mente cernebant, phantasiae velaminibus statim operiebant, ita ut visa mentis, phantasiae umbraculis obscurata, interprete indigerent³⁸⁹.

In tal modo, si rende ragione della difficoltà di comprensione delle visioni ricevute dalla mente e, quindi, della necessità dell'interprete ma, soprattutto, ritorna il ruolo ambiguo della *phantasia*: questa è investita del gravoso compito di presentare, nei limiti del possibile, l'indicibile. Ciò che non può venir nemmeno sottoposto al procedimento discorsivo della *ratio*, non può che essere presentato sotto *velamina* immaginifici.

La seconda questione deriva dall'assimilazione conclusiva dei sette generi al *vaticinium*:

Concludamus iam per septem vaticinii species tantam esse humanae animae adversus materiam excellentiam, ut et domito et sopito et semivivo corpore multo clarius videat multoque praestantius operetur, quam corpore operante, quasi ad magnifica quaevis efficienda subsidio corporis non indigeat. Ubi apparet quanta sit animae cum caelestibus concordia, quanta cum deo cognatio, quae quotiens in se redit, caelestium arcanorum et divinae fit providentiae particeps³⁹⁰.

Ficino, dunque, consegna la chiave di lettura dell'intera trattazione soltanto al termine: la mente che accede alla sua sommità (variamente indicata con i termini più o meno tradizionali di *apex*, *unitas*, *specula*, *caput*), totalmente partecipe della dimensione della provvidenza, lontana da fato e natura, vede tutto ciò che era, che è e che sarà, dal momento che la sua dimensione è l'eternità; la sua essenza è stabilita da una concordia con gli esseri celesti e da una stretta parentela con Dio. Eppure, abbiamo visto come, in un certo senso, la *vacatio* possa essere raggiunta in seguito ad una scelta volontaria del soggetto: dunque, la profezia è un dono divino o l'effetto, per così dire, di un

³⁸⁹ MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 168 (*Theologia Platonica*, XIII, 2).

³⁹⁰ *Ibid.*

procedimento riproducibile da una certa schiera di individui? È qui che si cela il rischio, pur avvertito dai contemporanei, soprattutto nell'ultimo decennio del secolo durante la tragica vicenda savonaroliana³⁹¹, di una deriva "naturalistica" del vaticinio³⁹² di cui dovremo ora occuparci.

Se già in una lettera inserita nel primo libro (*Institutio brevis episcopi*) Ficino si faceva vanto, in tono scherzoso, delle sue capacità vaticinatorie³⁹³, non si può non affermare che egli abbia spesso creduto di esser stato investito di un particolare dono divino: come dimenticare, infatti, quei celebri luoghi dell'*Epistolario* in cui il filosofo considera la rinascita del platonismo come una vera e propria missione affidatagli da Dio³⁹⁴? Non solo, senza dover riportare l'esplicita dichiarazione di aver compiuto due

³⁹¹ Per una dettagliata ricostruzione della vicenda del Savonarola in relazione agli ambienti culturali fiorentini, rimando a C. VASOLI, *Savonarola e la cultura filosofica fiorentina*, in *Studi savonaroliani. Verso il V Centenario*, Atti del primo seminario (Firenze, 14-15 gennaio 1995), a c. di G. C. GARFAGNINI, Firenze 1996, pp. 107-126; G. C. GARFAGNINI, *Il messaggio profetico e la sua recezione. Domenico Benivieni e Gianfrancesco Pico*, in ID., "*Questa è la terra tua*". *Savonarola e Firenze*, Firenze 2000, pp. 191-204; D. BENIVIENI, *Trattato in difesa di Girolamo Savonarola*, a c. di G. C. GARFAGNINI, Firenze 2003, pp. XVII-XXXVI. Più in generale, sulla vicenda savonaroliana, si veda D. WEINSTEIN, *Savonarola. The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*, New Haven-London 2011, tr. it. *Savonarola. Ascesa e caduta di un profeta del Rinascimento*, Bologna 2013.

³⁹² Cfr. M. A. GRANADA, *Cosmología, religión y política en el Renacimiento: Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, cit., pp. 104-121.

³⁹³ Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 221: «Ecce nunc, quod rarissimum est, in vigesimo quinto etatis tue anno archepiscopus Amalphiensis regio favore felicibusque auspiciis es constitutus. Quamobrem et tibi vero archepiscopo et mihi quasi vati cuidam, optime mi Iohannes, summopere gratulor; non tam quod astronomie quam quod physionomie iudicium implevisti: ex illo quidem ad Dei vicarium, ex hoc autem ad Deum ipsum potes accedere».

³⁹⁴ Mi riferisco, in particolar modo, alla celebre epistola a Giovanni Pannonio (*Quod divina providentia statuit antiqua renovari*) inserita nel libro VIII della silloge, in cui Ficino scrive di sentirsi destinato da Dio al commento a Plotino: «Nos ergo in Theologis superioribus traducendis et explanandis, hactenus laboravimus. Nunc vero quotidie in Plotini libris similiter laboramus, huic operi nos, sicut et illi suo, divinitus destinati, ut hac Theologia in lucem prodeunte et poetae desinant gesta mysteriaque pietatis impie fabulis suis annumerare, et Peripatetici, id est, philosophi omnes admoneantur non esse de religione tanquam de anilibus fabulis sentiendum» (MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 872), su cui si veda anche P. KLÁRA, *Ioannes Pannonius e la sua lettera a Marsilio Ficino*, in «Verbum. Analecta neolatina», I (1999), 1, pp. 60-69. Tra l'altro, come scrive molte volte a Francesco Bandini, egli si sente guidato dalla divina provvidenza, cfr. ad esempio la lettera *Quod, qua via ducit Deus, pergendum sit* (MARSILIO

esorcismi (nel *Commento al Timeo*), più volte citata dagli studiosi³⁹⁵, si può senza dubbio sostenere che il Canonico si sentisse in prima persona *instrumentum Dei*. Ebbene, su quest'ultimo concetto ruota l'intera questione concernente non soltanto la natura del sapere profetico inteso come modalità alternativa di conoscenza (e, pertanto, riguardante la gnoseologia) ma, soprattutto, il gravoso problema (certamente non nuovo, ma inserito in un contesto inedito) della distinzione tra vero e falso profeta.

A tal proposito, possiamo prendere le mosse dalla lettera intitolata *Prophetae et interpretes prophetarum* a Domenico Benivieni³⁹⁶. Questo breve opuscolo testimonia, anzitutto, l'interesse per il tema che sarebbe stato oggetto di discussione con alcuni "dotti ebrei" a casa di Giovanni Pico della Mirandola³⁹⁷ ma la sua importanza è da

FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 871): «Plotinus noster Platoniorum una cum Platone suo facile princeps, quinquaginta et quatuor divinos composuit libros. Trigesimo eius libro hac hora, (Deo aspirante) extremam imposui manum. Ita profecto iubet Deus omnipotens, hac nos divina providentia ducit, hac ergo sequamur». Lo stesso viene espresso nel proemio a Plotino: «Divina igitur providentia ducti divinum Platonem et magnum Plotinum interpretati sumus» (MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., 1537), cfr. anche H. D. SAFFREY, *Florence, 1492: The Reappearance of Plotinus*, in «Renaissance Quarterly», 49 (1996), 3, pp. 488-508, in partic. pp. 495-501.

³⁹⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 1469-1470: «Pondera movent, in obscuribus habitant plurimum, inter sordes eiusmodi daemonem hoc anno millesimo quadragentesimo nonagesimo tertio, Octobris mense, in vetustissima et caduca et obscura quadam Galileae familiae domo deprehendi Florentiae duos iam menses domesticos infestantem, quem pluribus argumentis esse, quasi brutum Saturniumque iudicavi, daemonium mutum spiritumque immundum. Iussi igitur post orationes sacrasque expiationes, mundari sordibus domum totam, electis odoribus saepe affici, dealbari, illuminari, ornari, ne domus ulterius foret habitaculum immundo spiritui consentaneum. Idque primum fieri quo die sol ad sextilem pervenit Iovis aspectum. Nam deprehenderam daemonem cepisse vexare familiam Augusto superiori, quo die, qua hora opponebatur Iovi Saturnus. His igitur observatis, disputavit subito Saturnius et sordidus ille daemon, cui videlicet munda et Iovialia displicerent. Anno sequenti mense Decembri similis huic daemon e laribus Francisci cuiusdam sutoris nostri, observationibus ferme similibus a nobis institutis divinitus est expulsus. Non enim homines haec efficere sine Deo possunt», su cui si vedano P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 338-339; C. S. CELENZA, *Late Antiquity and Florentine Platonism: The 'Post-Plotinian' Ficino*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., [pp. 71-97], pp. 91-92; M. J. B. ALLEN, *Marsilio Ficino on Saturn, the Plotinian Mind, and the Monster of Averroes*, cit., p. 88.

³⁹⁶ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 873-874.

³⁹⁷ Cfr. *ibid.*, p. 873: «Dic age quis nunc nostris vulneribus medeatur, quae medici nobis Hebraei quotidie inferunt, nisi Plato noster Medicus animorum? Interfuisti et tu disputationibus, quae in aedibus Ioannis Pici Mirandulensis ante alios admirandi, saepe tractatae sunt atque tractantur, ubi Helias et

ricercarsi in una teorizzazione della profezia che riecheggia quanto si legge nel capitolo tredicesimo della *Theologia Platonica*. Vi è, infatti, una preliminare distinzione tra colui che riceve la profezia e l'interprete, basata sui medesimi argomenti di incompatibilità tra i due «ingegni» visti più sopra:

Alii (inquit [Plato]) vates sunt, alii vatum interpretes. Nam qui praesagiant, saepe nesciunt qui praesagiant, et qui velociter interpretantur, errant magis in praevidendo, huius autem causa est quod solertia interpretum venatoria, velox et versatile requirit ingenium praesaga facultas. Siquid debeat praesentire ingenium exigit pacatum atque quietum, haec autem tanquam inter se repugnancia in eodem facile non concurrunt³⁹⁸.

A questa argomentazione segue quella ben più cogente della provenienza della profezia intesa come un dono soprannaturale e, pertanto, derivante da Dio il quale si serve del profeta come di uno strumento musicale; viene così affermata la piena passività del vate, ancora una volta semplice “contenitore” della rivelazione, totalmente ignorante di quanto pronuncia:

Ex hac ergo Platonis nostri sententia colligere possumus, certam praescientiam futurorum in Deo tamen esse, mentemque divinam per prophetam quasi per linguam futura praedicere, et quae mens intelligit linguam interea ignorare. Nec immerito prophetae, id est, praedictores et fatidici, id est, praedictores fatorum appellati sunt, neque tamen praescii vel praescientes, quasi non horum officium sit intelligere, sed praescita solum divinae mentis pronunciare³⁹⁹.

Con il supporto di una singolare spiegazione etimologica, Ficino illustra l'incommensurabile distanza tra la prescienza divina e la predizione profetica: se è vero che soltanto la mente divina (senza voler entrare nel problema dei futuri contingenti)

Abraam Hebraei medici atque Peripatetici adversus Guilielmum Siculum disserunt. Oracula prophetarum ad Iesum minime pertinere sed alio quodam sensu dicta contendunt, convertentes aliorum omnia e manibus nostris pro viribus extorquentes, neque facile convinci posse videntur, nisi divinus Plato prodeat in iudicium invictus religionis sanctae patronus, hunc igitur audiamus, consideremusque diligenter quid hac de re, et in Timaeo dixerit, et nunc nobis adducat in medium».

³⁹⁸ *Ibid.*

³⁹⁹ *Ibid.*

conosce gli eventi che dovranno accadere, allora compito del profeta sarà esclusivamente quello di farsi tramite e di comunicare il messaggio ma non di intenderlo. Il filosofo continua la sua argomentazione dichiarando, poi, che lo scarto è determinato dal diverso genere di conoscenza del futuro: il profeta può possedere soltanto una certa immagine degli eventi futuri, poiché la loro ragione e il loro fine sono riposti soltanto in Dio⁴⁰⁰. Inoltre, anche la stessa coerenza tra l'originale messaggio divino e la sua "traduzione" profetica è mantenuta esclusivamente da Dio dal momento che, come certamente non ignorava San Paolo, gli stessi profeti dell'Antico Testamento non conoscevano la verità cristologica delle loro profezie⁴⁰¹.

Se, in questa lettera, è certamente ardito l'accostamento tra l'ignoranza mostrata da parte degli indovini pagani intorno ai *signa* letti nelle viscere dei volatili e quella dei profeti biblici, tanto più che – come si ricorderà – nella *Theologia Platonica* il filosofo aveva categoricamente distinto le due categorie in «indovini» e «profeti», ben più problematico è il legame tra profezia e sapienza lasciato come una sorta di *post scriptum*:

Vale sed postquam dixi vale, recordatus sum, doctores Christianos cum prophetia sapientiam copulare. Idemque Iamblichum Platonicum et Proculum affirmare atque dicere, eum qui sine sapientia praedicat aliquid, aut praesagit non propheticum⁴⁰².

⁴⁰⁰ Cfr. *ibid.*: «Quod si praesagi dicuntur, id est, praeventientes, id ipsum praesagium non ad mentem et rationem, sed ad sensum imaginationemque pertinere videntur. Si ergo in lingua prophetiae futuri praedictio futurorum, sit in eius sensum futuri quaedam imaginatio. Ratio vero certa et finis futuri ipsius in mente divina, neque tamen temere prorsus propheta loquatur, sed dum proprium quiddam se imaginari putat, illudque se sperat dicere, interim praenunciet aliud licet simile, tamen inde diversum. Quod quidem et adeo, qui ad sonitum propheticae inflat tubam distincte praenoscutur, et postquam denique factum est ab interprete deprehenditur ita esse factum, ut et propheta quasi praeter spem protulerat, et Deus ipse praesciverat».

⁴⁰¹ Cfr. *ibid.*, p. 874: «Non latuit apostolum Paulum prophetas nequaquam intellexisse quid dicerent, (ubi ait) Testamentum vetus totum sub nube ac velamine extitisse, et sub figura quadam illis omnia contigisse. Vult igitur ferme omnia non solum verba, sed gesta significasse futura, neque tamen confiteretur, antiquos quicquid loquerentur, quicquid gererent cognovisse haec nostra portendere [...] Esto, (si placet) pronunciaverit Isaias et Ieremias et Daniel aliique nonnulla sub eo sensu quo Hebraei passim interpretantur, sed interim pronunciantes latuerit quid Deus ipse senserit, quidve simile prophetarum verbis, diversum tamen fore praedestinaverit».

⁴⁰² *Ibid.*

Ad una prima lettura, sembrerebbe trattarsi di un brano in sorprendente contraddizione con il discorso fin qui portato avanti: se, infatti, i profeti sono soltanto *tubae Dei*, di quale sapienza devono essere partecipi? E perché vengono citati Giamblico e Proclo, in qualità di sostenitori di questa tesi? Sebbene lo scarno riferimento testuale renda difficile risalire alla fonte ficiniana, è comunque possibile provare a contestualizzare questo riferimento non solo grazie agli studi condotti in quel periodo dal Canonico ma anche leggendo la particolare situazione socio-politica che di lì a pochi anni si sarebbe verificata a Firenze.

La lettera che abbiamo appena analizzato, sebbene non datata, risalirebbe con ampio margine di certezza al 1485⁴⁰³, vale a dire ad un periodo molto vicino all'arco di tempo (1486-1492) in cui Ficino si sarebbe dedicato alla traduzione e al commento degli autori neoplatonici (Plotino, Porfirio, Psello, Prisciano di Lidia, Giamblico, Sinesio)⁴⁰⁴. In particolare, com'è stato recentemente notato, sarebbe grande il debito contratto dal filosofo nei confronti del *De mysteriis* di Giamblico a proposito della teoria del *vaticinium*: seppur non scevre da ambiguità, le loro teorie sulla profezia vera convergerebbero nel riconoscimento del solo concorso divino, distiguendola dalle altre forme naturali o demoniache di *praesagium*⁴⁰⁵. Nonostante venga ribadita la necessità di pratiche purificatrici al fine di prepararsi al manifestarsi di Dio, ciò non comporterebbe mai, per così dire, un intervento attivo del soggetto che rimarrebbe totalmente passivo nei confronti del messaggio. Eppure, proprio la teoria fondamentale della *vacatio animae*, come abbiamo visto, correrebbe il rischio di rendere il vaticinio l'effetto naturale di una serie di fattori non riconducibili al divino ma pienamente umani⁴⁰⁶. Questo, ovviamente, deriverebbe dal riconoscimento della divinità della *mens* e, pertanto, sarebbe conseguenza della *deificatio hominis*.

⁴⁰³ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., I, p. XXXIV; a proposito della disputa narrata nella lettera e dei personaggi coinvolti, si veda anche G. BUSI, *L'enigma dell'ebraico nel Rinascimento*, Torino 2007, p. 32.

⁴⁰⁴ Cfr. S. GENTILE, *Introduzione*, in MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. XXXIV.

⁴⁰⁵ G. C. GRAZIATI, *'Praesagium naturale', 'artificiosum', 'divinum': aspetti del platonismo ficiniano in rapporto al De mysteriis di Giamblico*, cit., pp. 51 sgg.

⁴⁰⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 53-56.

Ficino mostra già nella *Disputatio contra iudicium astrologorum* un particolare interesse nei confronti della differenza tra profezia naturale e profezia soprannaturale: smentendo la causalità astrale di Mercurio sulla conoscenza degli eventi futuri, sostiene che la prima è quella che si produce nella facoltà immaginativa in cui si manifestano in anticipo i segni di quegli eventi che hanno cause naturali come ha scritto Avicenna nel *Liber sextus Naturalium*⁴⁰⁷. Tuttavia, la profezia riguarda anche e soprattutto eventi soprannaturali la cui causa può essere soltanto Dio in quanto Egli solo conosce tutte le cause degli avvenimenti che vanno al di là del corso naturale. La stima del Canonico nei confronti del «principe degli Arabi»⁴⁰⁸ troverebbe riscontro, in particolar modo, nella teoria della profezia⁴⁰⁹. Se Ficino, infatti, nella *Theologia Platonica*, per riprendere quanto ha efficacemente notato Cesare Vasoli, mostra un interesse speciale per il ruolo

⁴⁰⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Disputatio contra iudicium astrologorum*, in P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., II, p. 34: «Prophetia non est a Mercurio. Aiunt a Mercurio esse prophetiam. Contra prophetia que naturalis est, est illa que fit in imaginativa humana, quando fiunt aliqui motus a celestibus, in quibus precedunt signa aliqua futurorum, scilicet illorum tantum, que causas habent in natura determinatas. De hac prophetia agit Avicenna in sexto Naturalium. Prophetia vero que est donum spiritus scientieque, se habet ad quelibet futura etiam non determinata in natura, sed etiam supra naturam» (tr. it. MARSILIO FICINO, *Scritti sull'astrologia*, cit., p. 107: «La profezia non viene da Mercurio. Dicono che la profezia viene da Mercurio. Al contrario, quel tipo di profezia, che è naturale, si forma nella parte immaginativa dell'anima, quando le entità celesti producono movimenti, nei quali si manifestano in anticipo i segni degli eventi futuri, ma solo di quelli che hanno delle cause determinate in natura. Di questo tipo di profezia tratta Avicenna nel sesto libro dei *Naturalia*. In verità la profezia, che è dono di spirito e di sapere, si riferisce a qualsivoglia evento futuro, anche non determinato in natura, e anche di tipo soprannaturale»). Cfr. AVICENNA, *Liber De Anima seu Sextus de naturalibus*, ed. S. VAN RIET, 2 voll., Louvain-Leiden 1968-1972. Sulla teoria avicenniana della profezia, si veda D. N. HASSE, *Avicenna's De Anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, London-Torino 2000, pp. 154-174.

⁴⁰⁸ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 202 (*Theologia Platonica*, XIII, 4): «Quod quidem posse fieri factumve fuisse Hippocrates Cous, theologi Mauri et Arabes confitentur, Maurorum princeps Avicebron, Arabum Avicenna». Sulla presenza di Avicenna nell'opera ficiniana, rimando a C. VASOLI, *Note sulle citazioni ficiniane di Avicenna*, in *Europa e Islam tra i secoli XIV e XVI*, a c. di M. BERNARDINI - C. BORRELLI - A. CERBO - E. SANCHEZ GARCIA, 2 voll., Napoli 2002, I, pp. 113-178, ora in ID., *Ficino, Savonarola, Machiavelli. Studi di storia della cultura*, cit., pp. 31-86.

⁴⁰⁹ Cfr. C. VASOLI, *Ficino, la religione e i 'profeti' (1474-1482)*, in *Laurentia laurus: per Mario Martelli*, cit., pp. 287-311, in partic. pp. 297 sgg, ora in ID., *Ficino, Savonarola, Machiavelli. Studi di storia della cultura*, cit., pp. 87-110; S. C. MASOUMEH, *Avicenna and Ficino on Divine Profets*, in «Accademia», XIV (2012), pp. 23-43.

politico del profeta inteso come «guida del genere umano» inviata dalla divina provvidenza⁴¹⁰, è anche vero che il nome del filosofo arabo compare a proposito della dimostrazione della divinità dell'anima e degli effetti mirabili che essa può compiere

⁴¹⁰ Cfr. C. VASOLI, *Ficino, la religione e i 'profeti' (1474-1482)*, cit., pp. 302-309. Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, pp. 296-298 (*Theologia Platonica*, XIV, 9): «Quod vero modo de propheta dixi, operaepretium est deinceps argumentis quae et Plato in *Protagora* et Avicenna adducit in *Metaphysicis* confirmare. Homo, ut aiunt, est animal naturaliter sociabile, eget enim necessario multis, quae singuli comparare non possunt, cuncti vero in unum congregati mutua sibi vicissim opera subministrant. Praeterea quod sociabile sit, indicat sermo quasi quidam alterius ad alterum humanae mentis interpres, quem natura homini non dedisset, nisi fuisset in coetu victurus. Quamobrem naturalis est homini congregatio. Verum si absque lege concurrant, paulo post mutuis disgregabuntur iniuriis, disgregati vero tum multorum defectu peribunt, tum velut inermes laniabuntur a feris. Ut ergo vivant, et bene vivant, congregari eos necesse est. Sed rursus ut in coetu permaneant, omnino opus est lege – ea inquam lege, cuius tanta sit auctoritas, ut nemo vel violentia vel dolo praevaricari se posse aut debere confidat. Talis autem esse non potest, nisi legislator sit existimeturque divinus. Denique ut talis sit habeaturque, oportet eum manifestis quibusdam miraculis ad homines divina providentia mitti. Quem sane prophetam humani generis divinum ducem Plato et Avicenna cognominant. Huc tendit Platonicum illud in libro *De regno*: 'Quemadmodum bestiae nequeunt a bestia feliciter sine homine duci, ita neque homines ab homine sine deo'. Rursus in *Protagora* inquit non potuisse homines simul vivere absque lege, neque legem ad hoc sufficientem accipere a Prometheo, id est creata quadam providentia potuisse, sed Iovem ipsum omnium creatorem ad homines una cum lege misisse Mercurium, id est prophetam aliquem et divinae voluntatis interpretem et legis tam divinae quam humanae latorem. Quod autem deus prophetas certis saeculis ad officium eiusmodi mittat, sic una cum Avicenna ostendere possumus. Si deus humano corpori non solum in rebus omnino necessariis, sed etiam commodis accuratissime providet, velut in superciliis, palpebrisque et plantarum concavitate, multo magis animo totique hominum generi in rebus praecipuis maximeque ad bonum nostrum necessariis providet, praesertim cum bona minora maiorum gratia sint. Ideoque si minora bona ab initio statim nobis adsunt, absque dubio adsunt etiam maiora, quae et adesse possunt et causae sunt ut minora non desint. Quamobrem deus circa legem divinam prophetamque, conditorem eius, ita prospicit, ut de cuius bonitate singula membra corporis iure conqueri nequeunt, multo minus animus ipse, horum dominus, universumve genus humanum ulla umquam ratione conqueri possit. Probat insuper Avicenna animam quidem prophetica lege virtuteque imbutam a divina solum providentia mitti; corpus autem ad animam prophetae suscipiendam idoneum disponi a deo – non tamen proxime, sed per animas caelorum motrices tamquam per ministros ac etiam per caelos ipsos quasi per instrumenta dei. Ita ut divina lex, utpote incorporea, quamvis per caelestia corpora effici nequeat, tamen quodammodo possit indiciis quibusdam a caelo acceptis significari. Quod etiam ex multis Plotini disputationibus comprobatur, in quibus ille demonstrat, quae ad mentem nostram pertinent, a caeli corpore fieri numquam posse, sed tamen significari, siquidem mentes caelorum motrices nostra haec praevident cogitationesque suas saepe caelestibus quasi oculis nutibusque suis indicare videntur».

nella natura una volta diventata *instrumentum Dei*⁴¹¹. In verità, entrambe le citazioni hanno in comune il problema del compimento dei miracoli, intesi nel primo caso come prova della divinità del profeta e nel secondo della libertà e immortalità dell'anima. Per Ficino, infatti, il miracolo è un evento raro ed eccezionale compiuto da quest'ultima:

Non solum vero in formanda et figuranda per rationem artis materia, sicut diximus, mens humana ius sibi divinum vendicat, verumetiam in speciebus rerum per imperium transmutandis. Quod quidem opus miraculum appellatur, non quia praeter naturam sit nostrae animae, quando dei fit instrumentum, sed quia, cum magnum quiddam sit et fiat raro, parit admirationem⁴¹².

Ficino aveva già discusso questo tema nel capitolo X del *De christiana religione* ma il contesto, volto a dimostrare l'autorità di Cristo attraverso i miracoli, rende ancor più sorprendente la lettura del seguente brano:

Mirabilia inter homines congrue, ut plurimum a Deo fiunt per animas hominum a corporibus valde seiunctas, Deoque coniunctas, tanquam per instrumenta. Immergite igitur vos in corporis lutum animae miserae, sic coelestia cernetis miracula? O quam stulte optatis, inclinatio in terram capite videre sublimia, rapi portentis in altum vultis, non virtutum gradibus scandere. Quid miraculosius, quid divinius in terris, quam animus omnino sui corporis dominus? Imperium hoc experiamur, si possumus, possumus autem, si volumus, tunc non modo cernemus miracula, sed ipsi perficiemus⁴¹³.

⁴¹¹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Platonic Theology*, cit., IV, p. 184 (*Theologia Platonica*, XII, 4): «Hinc efficitur apud Platonicos sectatoresque Avicennae, ut omnis rationalis anima per essentiam suam atque potentiam super totam sit mundi materiam, totam movere possit atque formare, videlicet quando ad haec dei fit instrumentum».

⁴¹² Cfr. *ibid.*, p. 182. Cfr. MARSILIO FICINO, *De christiana religione*, in ID., *Opera omnia*, cit., p. 13 (cap. X): «Sed arguendi acriter illi mihi videntur, magnanime Laurenti, qui quotidie tam pertinaciter, quam imprudenter nova ad fidem Christi confirmandam miracula exigunt. Si enim rara sunt, prodigia sunt, si frequentissime fierent, vel artificiosa, vel naturalia videntur» (tr. it. *La religione cristiana*, cit., p. 63).

⁴¹³ MARSILIO FICINO, *De christiana religione*, in ID., *Opera omnia*, cit., pp. 14-15 (tr. it. *La religione cristiana*, cit. pp. 67-68). Sul tema del miracolo, cfr. A. EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*, cit., pp. 265-270.

La trattazione dei miracoli diventa, dunque, l'occasione per celebrare ancora una volta il miracolo più grande che è l'anima dell'uomo, divina e padrona del corpo che, pertanto, può assoggettare a sé anche gli elementi naturali compiendo *mirabilia*. Presupposto necessario a tutto ciò ugualmente l'essere strumento di Dio, seppure si parli più propriamente di una *coniunctio Deo*: l'anima divinizzata, unita tramite la sua *unitas* a Dio è capace di compiere miracoli. Ma, allora, se il fare miracoli è la prova dell'ispirazione divina del profeta, ma essi sono realizzati da coloro i quali si ergono al di sopra del corpo, allora tutti gli uomini potrebbero potenzialmente profetare?

Il nome del filosofo arabo ritorna in una tarda lettera a Giovanni Cavalcanti datata 12 dicembre 1494 dal titolo *Cur providentia admittat adversa. Item de vaticiniis remediisque malorum*⁴¹⁴. Ficino, riprendendo il tema dell'ineluttabilità del male già affrontato nella lettera *De constantia adversus fortunam comparanda* a partire da *Teeteto* 176 a-b, conferma l'origine divina dei profeti sulle *auctoritates* di Platone e Avicenna⁴¹⁵. La divina provvidenza – egli scrive – ha voluto che le nostre anime, nella loro esistenza terrena, siano vessate da innumerevoli inquietudini affinché i mali possano purgare un vizio curabile o punirne uno incurabile: in ogni caso, come già sappiamo, il male ha sempre come proprio fine un bene superiore⁴¹⁶. Talvolta, però, Dio dando ascolto alle preghiere dei mortali invia i suoi profeti affinché certi mali, previsti

⁴¹⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 961-963. A proposito di questa lettera, si veda R. MARCEL, *Marsilio Ficino (1433-1499)*, cit., pp. 555-559.

⁴¹⁵ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 963: «Mitti ante prophetas a Deo, et qua ratione mittantur, Avicenna etiam in libro divinorum multis rationibus Platone consentit».

⁴¹⁶ Cfr. *ibid.*, p. 961: «Saepe quaeritur a Platoniceis, cur nam providentia divina permittat semper homines malis innumerabilibus agitari, iustos pariter et iniustos? Summatim ad haec respondere solent. Primo quidem a mortalibus ignorari, mala ne ista sint an bona. Humanas enim res umbris, cogitationesque somniis esse consimiles. Huc tendit propheticum illud. Omnia vanitas. Omnis homo mendax. Respondent iterum etiam si constiterit, quae mala videntur, quodammodo etiam esse mala. Denique malum ab ipso summo bono permitti duntaxat gratia boni. Res enim difficiles et adversae vitium quidem curabile purgant, incurabile vero puniunt. Illic igitur purgationis, hic iustitiae lucet bonum. Boni quinetiam homines in adversis discernunt a malis et exercentur atque probantur. Probatio vero et profectus et constantia bonum. [...] Hanc utique Platoniceis praecipue Plotinus atque Synesius magna ex parte causam esse putant, ut divina providentia tot tantisque perturbationibus animos in terris vexari voluerit». Su questo passo, si veda M. J. B. ALLEN, *Parole sepolte: Marsilio Ficino e Theuth*, in *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, cit., [pp. 241-253], pp. 249-250.

con largo anticipo, possano essere evitati e sia mostrata agli uomini la sua somma bontà e onnipotenza⁴¹⁷. Dopo aver citato alcuni esempi tratti dai dialoghi platonici, al fine di «mysteria Christiana [...] Platonice confirmare»⁴¹⁸, riprende il tema del *furor propheticus* per mostrare non solo la sua origine divina ma per mostrarne il legame con la *charitas* paolina:

[...] Plato cum prophetam et sacerdotem divinis occupatum, sapientiae humanae longe admodum intervallo praeposuisset, describit mentem quandam divino prorsus amore flagrantem, ecstasimque amatoriam patientem, atque furorem alienationemque huiusmodi, non solum humanae prudentiae, sed divinis etiam muneribus omnibus anteponit. Ubi plane comprobatur apostolicum illud: Maior horum charitas⁴¹⁹.

Evidentemente, l'intenzione ficiniana è quella di affermare nuovamente quell'inedita sovrapposizione tra *amor* e *charitas* di cui già si è parlato e che sarebbe confluita negli ultimi anni all'interno del commento pubblico all'*Epistola ai Romani* (1497) nella Cattedrale di Firenze⁴²⁰. Come ha recentemente mostrato Maude Vanhaelen, la volontà di predicare il dettato paolino sarebbe stato generato dalla critica nei confronti della visione savonaroliana della profezia⁴²¹; eppure, al termine della lettera a Cavalcanti, il frate ferrarese appare nelle vesti del vero profeta. Il Canonico racconta la previsione da

⁴¹⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 962: «Saepe igitur homines et privatim et publice, tam extremis undique coercentur angustiis, ut nusquam pateat exitus, nulla iam speretur humana salus, sed tamen divina bonitas et potestas filiis suis pia mente supplicatur obsecrantibus propitiam porrigens ex alto manum declarat, Deum solum esse in extremis calamitatibus servatorem. Idque tunc quidem demonstrat apertius, quando discrimina tanta diu prius quae veniant, per prophetam quendam ventura praedixerit».

⁴¹⁸ *Ibid.*

⁴¹⁹ *Ibid.*, pp. 962-963.

⁴²⁰ Cfr. MARSILIO FICINO, *In Epistolas D. Pauli, ascensus ad tertium coelum, ad Paulum intelligendum*, in Id., *Opera omnia*, cit., pp. 425-472; si veda anche A. TARABOCHIA CANAVERO, *Agostino e Tommaso nel Commento di Marsilio Ficino all'Epistola ai Romani*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXV (1973), pp. 815-824.

⁴²¹ Cfr. M. VANHAELLEN, *Ficino's Commentary on St Paul's First Epistle to the Romans (1497): an Anti-Savonarolan Reading of Vision and Prophecy*, in *The Rebirth of Platonic Theology in Renaissance Italy*, cit., pp. 205-233.

parte di Girolamo Savonarola della rovina a cui sarebbe stata sottoposta la città di Firenze nell'autunno precedente e evitata provvidenzialmente grazie al diretto intervento del frate⁴²²: Ficino riconosce, dunque, esplicitamente il suo determinante ruolo politico svolto durante l'arrivo di Carlo VIII in cui Savonarola «si era distinto – scrive Paolo Viti – come baricentro della politica fiorentina e, di fatto, salvatore della patria da un probabile saccheggio delle truppe francesi»⁴²³. Di lì a pochi anni – com'è noto – appena dopo il rogo del frate, Ficino avrebbe espresso ben altre parole nei suoi confronti nella violentissima *Apologia Marsilii Ficini pro multis Florentinis ab antichristo Hieronymo Ferrariense hypocritarum summo deceptis ad collegium cardinalium*⁴²⁴. Non è certo il caso di ritornare sulla spiegazione politica di questo repentino cambio di opinione del filosofo⁴²⁵, peraltro corredato da un insolito livore nei confronti della memoria del Savonarola, perché bisogna piuttosto indagarne brevemente le ragioni proprio nel territorio del sapere profetico diversamente inteso dai due protagonisti della vita fiorentina di fine Quattrocento. Sebbene il confronto possa apparire ardito dal momento che, da un lato, ci sarebbe un predicatore che ha vissuto

⁴²² Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 963: «Ubi praeterea subdit Plato, Deum tanquam misericordia quadam affectum, frequenter afflare prophetas, futura nobis flagella praenuntiuros, ut hinc admoniti ad vota expiationesque sacras confugiamus, quibus rite peractis, incolumes frequenter evadimus, ibi profecto, omnia videtur ecclesiae nostrae mysteria comprobare. Proinde ne forte rei tantae longius exempla petantur. Nonne propter multa delicta postremum huic urbi hoc autumno exitium imminabat, nulla prorsus hominum virtute vitandum? Nonne divina clementia Florentinis indulgentissima, integro ante hunc autumnum quadriennio nobis istud praenuntiavit? Per virum sanctimonia sapientiaque praestantem Hieronymum ex ordine praedicatorum, divinitus ad hoc electum? Nonne praesagii monitisque divinis per hunc impletis, certissimum iamiam supra nostram caput imminens exitum, nulla prorsus virtute nostra sed praeter spem opinionemque nostrum mirabiliter evitavimus? A Domino factum est istud, et est mirabile in oculis nostris. Reliquum est, optime mi Ioannes, ut deinceps salutaribus tanti viri consiliis obsequentes, non solum ergo atque tu, sed omnes etiam Florentini, Deo nobis clementissimo, grati simus, et publica voce clamemus: Confirma opus hoc Deus quod operatus es in nobis».

⁴²³ Cfr. P. VITI, *Ficino, Platone e Savonarola*, in *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, cit., [pp. 295-318], p. 305. Per una ricostruzione della delicata situazione politica, rimando a A. BROWN, *The Revolution of 1494 in Florence and its Aftermath: A Reassessment*, in *Italy in Crisis, 1494*, ed. by J. EVERSON - D. ZANCANI, Oxford 2000, pp. 13-40.

⁴²⁴ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., II, pp. 76-79. Cfr. anche R. MARCEL, *Marsilio Ficino (1433-1499)*, cit., pp. 559 sgg.

⁴²⁵ Cfr. M. JURDJEVIC, *Prophets and Politicians: Marsilio Ficino, Savonarola and the Valori Family*, cit., pp. 62 sgg.

profondamente e in prima persona il dono divino della profezia dichiarandosi profeta mentre, dall'altro, un filosofo teorizzatore del sapere profetico, in realtà entrambi hanno considerato se stessi come strumenti della divina provvidenza. La distanza tra Savonarola e Ficino non è determinata soltanto da una differente idea della profezia ma anche dalla diversa maniera in cui entrambi hanno saputo e voluto incarnare il loro ruolo di interpreti di un'epoca di crisi⁴²⁶.

Gli anni a cavallo tra Quattrocento e Cinquecento sono caratterizzati da un crescente diffondersi di idee millenaristiche, visioni apocalittiche e grandi attese di sconvolgimenti politici in ogni strato socio-culturale⁴²⁷. Il tema della *renovatio mundi* e del ritorno dell'«età dell'oro» si confondono facilmente con l'attesa dell'Anticristo propagatasi grazie al grande diffondersi di pronostici e almanacchi che, a partire dall'attesa dell'*annus mirabilis* (1484), avrebbe poi raggiunto l'apice nel corso del XVI secolo⁴²⁸. Ebbene, quello che Ficino avrebbe chiamato «antichristus» e «summus hypocritarum» posseduto da una turba di demoni⁴²⁹ aveva scritto a più riprese intorno

⁴²⁶ Cfr. F. LA BRASCA, *Combats pour l'âme: les deux "theologies" de de Savonarole et Ficino*, in *Savonarole. Enjeux, débats, questions*, Actes du Colloque International (Paris 25-27 janvier 1996), Paris 1997, pp. 199-221; A. EDELHEIT, *Ficino, Pico and Savonarola. The Evolution of Humanist Theology 1461/2-1498*, cit., *passim*; D. WEINSTEIN, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton 1970, tr. it. *Savonarola e Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento*, Bologna 1976, pp. 205-247.

⁴²⁷ Cfr. O. NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari 2007, pp. 15-46; M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969, pp. 429-452.

⁴²⁸ Cfr. E. CASALI, *Pronostici, almanacchi, libri di ventura*, in *Il linguaggio dei cieli. Astri e simboli nel Rinascimento*, cit., pp. 271-285; sul mito del "grande anno", si veda I. P. COULIANO, *Eros e magia nel Rinascimento*, cit., pp. 271-279, mentre, sulla figura dell'Anticristo, cfr. A. CHASTEL, *L'Antéchrist à la Renaissance*, in *Cristianesimo e ragion di stato. L'Umanesimo e il demoniaco nell'arte*, Atti del II Congresso Internazionale di Studi Umanistici, a c. di E. CASTELLI, Roma-Milano 1953, pp. 177-186, tr. it. *L'Anticristo nel Rinascimento*, in *L'arte e il demoniaco: il male nell'immaginario dell'Occidente*, Milano 2011, pp. 41-64; B. MCGINN, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, New York 1994, tr. it., *L'Anticristo: 2000 anni di fascinazione del male*, Milano 1996, pp. 252-254.

⁴²⁹ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., II, pp. 76-77: «At vero non mortalis homo, sed calidissimus demon, non demon unus, sed demonica turba mortales heu miseros per occultissimas insidias invasit mirisque machinis circumvenit. [...] Quid ergo mirum videri debet Florentinos ea presertim tempestate nimis infortunatos a plurima turba demonum sub angelica persona

alla natura del messaggio profetico⁴³⁰. In particolare, nel *Compendio di rivelazioni*, egli sostiene che il profeta sia colui che vede cose superiori all'ordinaria capacità conoscitiva della creatura, seppure egli, attraverso l'ispirazione profetica, apprenda anche molte cose che non la oltrepassano⁴³¹. Se queste parole si accordano perfettamente con quanto Ficino scrive nella *Disputatio contra iudicium astrologorum*, ciò che viene detto a proposito del *lumen* divino avrebbe, invece, certamente trovato il dissenso del Canonico. Il frate domenicano, infatti, sostiene che sia la stessa illuminazione divina del profeta a renderlo non soltanto consapevole della *veritas* del messaggio ma anche pienamente capace di interpretarlo⁴³². Abbiamo già visto, al

clam obsessos seductosque fuisse? Nonne et Antichristus creditur multos vel prudentia probitateque prestantes mirabiliter seducturus? Quod autem Hieronymus hypocritarum princeps non tam humano quam diabolico spiritu ductus nos seduxerit nec solum dolos intenderit, sed vim etiam nobis incusserit, multa denique sunt argumenta [...]]. Cfr. B. MCGINN, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York 1979, pp. 277-283.

⁴³⁰ Per un esaustivo approfondimento dell'argomento, rimando agli studi di G. C. GARFAGNINI, *Savonarola e la profezia, tra mito e storia, Profezia e autobiografia: il caso Savonarola, Alle origini dell'impegno savonaroliano: la profezia*, in ID., "Questa è la terra tua". *Savonarola e Firenze*, cit., pp. 29-55, 327-345, 431-441; cfr. anche C. LEONARDI, *Jérôme Savonarole et le statut de la prophétie dans l'Église*, in *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, tome 102, n°2, 1990. Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII-XVI siècle)*, Rome 1990, pp. 589-596.

⁴³¹ Cfr. GIROLAMO SAVONAROLA, *Compendio di rivelazioni*, in ID., *Compendio di rivelazioni [testo volgare e latino] e Dialogus de veritate prophetica*, a c. di A. CRUCITTI, Roma 1974, p. 5: «Perché dunque, come è scritto nel primo libro de' Re al IX capitolo, *qui propheta dicitur hodie, vocabatur olim videns*, profeta propriamente è dimandato colui che vede cose lontane dalla cognizione naturale d'ogni creatura, avvenga che el profeta ancora impari mediante el lume della profezia cose assai le quale non sono lontane dalla cognizione umana, perché quello lume si può estendere a tutte le cose così umane come divine» (cfr. *Compendium revelationum*, in *ibid.*, p. 131: «Igitur, quia scriptum est primo libro Regum, IX: *Qui propheta dicitur hodie, vocabatur olim videns*, ille propheta proprie dicitur, qui res a naturali cognitione cuiuscumque creaturae remotas videt; quamquam, mediante lumine prophetiae, etiam alia multa ab humana cognitione non distantia propheta percipit: ipsum namque lumen, quemadmodum ad divina, sic etiam multo magis ad humana pertingere potest»). Cfr. G. C. GARFAGNINI, *La luce dell'anima. Savonarola e la profezia*, in «I castelli di Yale. Quaderni di filosofia», VIII (2005/2006), [pp. 45-59], pp. 48-50.

⁴³² Cfr. GIROLAMO SAVONAROLA, *Compendio di rivelazioni*, cit., p. 6: «Dunque le cose future contingente non si possono conoscere per alcuno lume naturale, ma solo Dio è quello che le conosce nella eternità del suo lume, e da lui solo le imparano quegli a li quali lui si degna rivelarle. Nella quale rivelazione fa due cose: una è che infonde uno lume soprannaturale al profeta, el quale lume è una certa

contario, come sia nella *Theologia Platonica* sia nella lettera *Prophetarum et interpretes prophetarum* al Benivieni, il Canonico si sia più volte espresso a favore dell'impossibilità per il profeta di rendere ragione di quanto ricevuto da Dio, non potendo essere, dunque, l'interprete di se stesso. Ma il dissenso, com'è stato notato⁴³³, risiede soprattutto in un'opposta visione in merito alla *prisca theologia* cioè intorno al contributo offerto dai *Platonici* alla teorizzazione della profezia.

Savonarola ebbe una conoscenza niente affatto superficiale della filosofia platonica e, anzi – com'è noto – certi suoi scritti dimostrano un vero e proprio approfondimento da lui condotto sulle opere ficiniane⁴³⁴. In particolare, la prima parte del *De doctrina Platoniorum* è costituita da una serie di appunti sull'epistola *De vita Platonis* e dimostra un interesse particolare per la figura del filosofo ateniese, sebbene l'uso polemico e anti-ficiniano che avrebbe fatto di questo materiale nei suoi sermoni sia alquanto evidente: la filosofia è subordinata alla Scrittura e, pertanto, non può darsi una vera e propria *pia philosophia*. Invece, Ficino avrebbe ribadito il suo impegno anche negli ultimi anni della sua vita facendo, peraltro, convergere nel suo progetto filosofico anche i nuovi autori di cui si stava occupando in quel periodo: il commento a Paolo non era per lui incompatibile con Sinesio, Proclo e Giamblico. Eppure, nella volontà di avvicinare il *raptus* paolino al *furor propheticus* si cela la medesima intenzione già espressa vent'anni prima nel *De raptu Pauli*: delineare un percorso di ascesa conoscitiva percorribile dall'uomo in vista della sua *deificatio*.

È, dunque, vero che alla passività del profeta savonaroliano si contrappone l'attività, sempre al limite dell'ortodossia cristiana, dell'"estatico" Ficino⁴³⁵: mentre il

partecipazione della sua eternità, per la quale el profeta iudica di quello che gli è revelato due cose, *idest* e che le sono vere e che le sono da Dio; e è di tanta efficacia questo lume, che fa el profeta così certo di queste due cose come el lume naturale fa certi li filosofi de' primi principii delle scienze e come e' fa anche certo ciascuno uomo che dua e dua fa quattro»; *ibid.*, p. 8: «[...] e per el lume predetto li profeti conoscono chiaramente quelle apparizione essere angelice e quello che e' parlano esser vero e procedere dalla divina sapienza».

⁴³³ Cfr. M. VANHAELEN, *Ficino's Commentary on St Paul's First Epistle to the Romans (1497): an Anti-Savonarolan Reading of Vision and Prophecy*, cit., pp. 207-208.

⁴³⁴ Cfr. L. TROMBONI, *Girolamo Savonarola lettore di Platone: edizione e commento del De doctrina Platoniorum*, in «Rinascimento», XLVI (2006), pp. 133-213.

⁴³⁵ Cfr. S. TOUSSAINT, *L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola*, cit., pp. 360 sgg.

primo si pone in ascolto del Verbo indipendentemente da quanto sia “sapiente”, il secondo è costantemente alla ricerca dell’illuminazione. Per tale ragione, allora, quest’ultimo non sdegna il ricorso alle entità intermedie, in quanto mediatrici del *lumen* divino, in netto contrasto con la tradizione tomista fatta propria dal frate domenicano⁴³⁶. Per meglio dire, gli angeli che fanno da tramite in uno dei tre generi di illuminazione profetica elencati nel *Compendio di rivelazioni* non sono per Savonarola quei demoni buoni che popolano così frequentemente tante pagine delle tarde opere ficiniane. Ma ancor più cogente è il dissenso sul piano gnoseologico: poiché se è vero per entrambi che – come scrive Giancarlo Garfagnini – essendo la profezia una forma di conoscenza, «è proprio nell’ambito gnoseologico, prima che teologico, che si pone il problema della sua essenza»⁴³⁷, la relazione tra *lumen* naturale e grazia è inteso molto diversamente. La convinzione savonaroliana espressa nel *De veritate prophetica* in base alla quale il dono profetico sia il coronamento della ragione e della fede e, pertanto, in piena continuità con la meditazione scritturistica e l’argomentazione razionale⁴³⁸ potrebbe in apparenza sembrare in accordo con la visione ficiniana se non si considerasse la diversa prospettiva da cui viene analizzato il fenomeno: se per Savonarola soltanto Dio è la fonte del lume soprannaturale che corrobora quello naturale, dall’altra parte, Ficino è sempre attento alle condizioni di possibilità del soggetto di elevarsi al divino ritornando nell’*unitas mentis*. La *sapientia* che è requisito necessario del vero profeta – egli scrive in un’altra tarda lettera a Cavalcanti – è quella che gli consente di prefigurare eventi futuri esclusivamente se egli è buono dal momento che, in caso contrario, come si legge nel *Filebo* platonico, riuscirà a concepire soltanto false immagini⁴³⁹.

⁴³⁶ Cfr. M. VANHAELEN, *L’entreprise de traduction et d’exégèse de Ficin dans les années 1486-1489: démons et prophétie à l’aube de l’ère savonarolienne*, cit., pp. 132-133.

⁴³⁷ Cfr. G. C. GARFAGNINI, *La luce dell’anima. Savonarola e la profezia*, cit., p. 48.

⁴³⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 53-55.

⁴³⁹ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 963-964 (*Pia Platonis sententia, de amicis et inimicis Dei*): «Contuli heri tecum et cum genero tuo Gerardo Ianfilatio pro viro, quid in Philebo Plato de amicis Dei sentiat, vel inimicis. Placuit ergo tibi ut ipsa verba Platonis ad te scriberem, et quae ibidem sit expositio nostra. Accipe igitur atque lege feliciter. Verba Platonis haec sunt. Vir iustus et pius et probus, nonne Deo amicus est? Iniustus autem et improbus, inimicus? Est profecto. Plurima quidem spe unus quisque ducitur. Interiores enim sermones quidam sunt in uno quoque nostrum, quos et opiniones et spes nominare solemus, sunt quinetiam phantasmata picta. Nam cuique licet fingere se cumulum auri maximum possidere oblectamentisque variis abundantem, omni suavitate perfundi. An non dicendum

Eppure, nonostante tutto, risulta difficile comprendere come nell'*Apologia contra Savonarolam* il Canonico possa aver mostrato una così forte convinzione dell'*inimicitia Dei* del frate, per di più attraverso un argomento a lui così tanto caro e, per così dire, trasversale ad ogni trattazione sulle forme di conoscenza “superiori”, vale a dire il *furor*:

Saepe enim in medio disputationis cursu repente vociferabatur, accendebatur, intonabat, efferebatur non aliter quam qui demonibus occupati furentesque a poetis describi solent⁴⁴⁰.

Viene, dunque, finalmente mostrato il volto oscuro del furore: lo stato privilegiato del vate, quello grazie al quale lo stesso Dionigi ha potuto scrivere sulle gerarchie celesti e Socrate ha profetizzato prima della morte come tramanda il *Fedone*, è diventato qui una forma di possessione diabolica⁴⁴¹. Ma anche questa è, in fondo, un'ulteriore conferma dell'ambiguità dell'essere umano sempre in bilico tra l'affannosa ricerca dei demoni “buoni” e il diventare suo malgrado preda dei demoni “cattivi”, di cui peraltro è spesso ignaro, sospeso com'è tra *miseria e deificatio*.

opiniones imaginationesque eiusmodi bonis viris, quia Deo amici sunt, veras frequenter evadere? Malis autem saepe numero falsas? Dicendum certe. Pravis utique viris oblectationes quaedam adsunt, saepe confictae, ac denique falsae, falsis igitur voluptatibus pravi saepe numero gestiunt. Homines autem boni gaudiis semper veris aluntur. Hactenus Plato». Per l'interpretazione della lettera, si veda M. VANHAELEN, *Ficino's Commentary on St Paul's First Epistle to the Romans (1497): an Anti-Savonarolan Reading of Vision and Prophecy*, cit., p. 211.

⁴⁴⁰ P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., II, p. 77.

⁴⁴¹ Cfr. *ibid.*: «Nonnunquam etiam in vaticinium et id quidem mixtum mendaciis incidebat, ut et praedictionibus nonnullis qualescumque fuerint plebem facilius fefellerit vel compulerit et mendaciis malisque operibus sit denique redargutus. Quibus autem rationibus Astrologi simulque Platonici Savonarolam multis diversisque vel infelicibus syderum influxibus inflatum fuisse conicerent, in presentia disputare non expedit. Sed ut summatim dicam, ex diversis infortunatisque syderum influxibus atque confluentibus saltem velut ex signis quibusdam Astrologi forsitan cum Platonicis coniecturam facerent Savonarolam immo ut rectius loquar Savonarolam variis improbisque demonibus fuisse subiectum». Sull'interpretazione del termine *Savonarola*, cfr. R. DE MAIO, *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli 1973, p. 78 e B. MCGINN, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, cit., p. 346, nota 22; diversamente P. VITI, *Ficino, Platone e Savonarola*, cit., pp. 303-304.

CONCLUSIONE

È opportuno, a questo punto, ricapitolare i punti salienti dell'analisi condotta sull'*Epistolario* ficiniano per provare a trarre alcune conclusioni di ordine sia generale che particolare. In primo luogo, come si è potuto apprezzare nei molteplici “percorsi” proposti, sebbene l'opera presenti una natura certamente composita, segno della pluralità di interessi, situazioni e motivazioni all'origine dello scambio epistolare, essa risponde, tuttavia, ad un profondo ideale filosofico: la volontà di diffondere il suo pensiero attraverso le lettere non è un aspetto marginale della missione provvidenziale di cui Ficino si sentiva investito ma rappresenta, anzi, il luogo privilegiato della sua piena realizzazione. Nelle *Epistolae*, infatti, si assiste alla lunga e faticosa gestazione di quel “ritorno di Platone”, di cui, peraltro, si può seguire la progressiva attuazione grazie alla frequente testimonianza della sua attività intellettuale che Ficino regala ai destinatari. Tuttavia, il dato più rilevante consiste probabilmente nella dimostrazione di una filosofia non soltanto “pensata” ma integralmente “vissuta” e, soprattutto, “partecipata” dai *conphilosophi* uniti dal medesimo obiettivo. Al centro delle epistole non vi è soltanto il pensiero ficiniano ma anche l'intenzione di proclamare la virtù attivamente trasformatrice di esso; per meglio dire, le lettere sembrano proporre un'immagine della filosofia, probabilmente non nuova ma latrice di risultati inediti nel Quattrocento, intesa come un costante “esercizio spirituale”¹. La diffusione della *veritas* che Ficino affida al mezzo epistolare non è mai fine a se stessa in quanto ha sempre la funzione di indicare la strada da percorrere per realizzare, nei limiti del possibile, tutte le potenzialità insite nella natura umana.

La condanna della vanità dei piaceri terreni, strettamente correlata alla denuncia della condizione di *miseria hominis*, è il punto di partenza per il ritorno alla dimensione autentica dell'uomo recuperato alla sua vera essenza. Infatti, anche nei luoghi in cui sembra emergere un marcato pessimismo nei confronti delle illusioni e delle apparenze in cui versano le aspirazioni umane vi è la certezza della possibilità del riscatto determinato dalla conoscenza di se stessi. In verità, il dato più rilevante dal punto di vista ermeneutico risiede nell'inedita commistione di temi provenienti da tradizioni di

¹ L'immagine della filosofia antica come “esercizio spirituale” è stata proposta, com'è noto, da P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987², tr. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 2005.

pensiero differenti che rende l'opera ficiniana assolutamente originale. Certamente, com'è stato notato, lo stile parenetico delle lettere sembra presentare evidenti analogie con la grande produzione epistolare ciceroniana e senecana, tanto da far parlare persino di un «Ficino stoico»²; tuttavia, al di là del richiamo ai complessi intrecci speculativi tra stoicismo e platonismo già presenti in età antica³, bisogna ridimensionare anche la stessa definizione di Raymond Marcel per il quale nel Rinascimento il primo rappresenterebbe il completamento del secondo⁴. Infatti, alle radici di questo particolare atteggiamento ficiniano vi è la proclamazione della triplice idea di *humanitas* che, come ha sottolineato efficacemente Stéphane Toussaint, in quanto è fondata contestualmente su *eruditio*, *philantropia* e *unitas*, eccede di fatto tanto l'*homo politus* di Cicerone quanto l'*homo humanus* di Seneca⁵. L'*Epistolario*, allora, è l'opera in cui si mostra nella sua interezza quella virtuosa dialettica tra *studia humanitatis*, *charitas* e *unitas hominum* perseguita distintamente dal Canonico fiorentino nelle altre opere⁶.

Il risultato di queste istanze di pensiero è da ricercare nella proclamazione di una rinnovata maniera di fare filosofia che si fa interprete della genuina matrice socratica del platonismo: appare, infatti, un pensiero inquieto, intrinsecamente dialogico e costantemente *in fieri*, immagine speculare della natura, per così dire, sempre “provvisoria” dell'essere umano. Il pensiero ficiniano è, dunque, un pensiero che si costruisce sulle varie dimensioni del dialogo, da quello con sé stesso e con i simili al dialogo con Dio. Per di più, in tale dimensione l'“esercizio intellettuale” si sovrappone

² Cfr. J. REYNAUD - S. GALLAND, *Introduction*, in MARSILE FICIN, *Correspondance, Livre 1: Epistolarium (1457-1475)*, Paris 2014, pp. 9-10: «Ainsi, la lecture de la *Correspondance* suggère qu'il existe peut-être, par-delà le Ficin traducteur et le Ficin platonicien, un Ficin stoïcien qui annonce en quelque sorte la renaissance de la philosophie du Portique au siècle suivant. C'est un stoïcisme certes platonisant, celui d'un Ciceron, d'un Sénèque, que Ficin réintroduit dans ses lettres dont la fonction est autant l'actualisation, la réalisation pratique de la sagesse, qu'une propédeutique au platonisme, seule philosophie à s'accorder pleinement avec le Christianisme».

³ Per un'esauritiva trattazione delle complesse relazioni tra le due correnti di pensiero, rimando ai saggi raccolti nel volume *Platonic Stoicism - Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, ed. by M. BONAZZI - C. HELMIG, Leuven 2007.

⁴ Cfr. R. MARCEL, *Marsile Ficin (1433-1499)*, cit., p. 49: «Il n'y a pas eu de Renaissance sans que le Stoïcisme s'imposât comme le complément du Platonisme [...]».

⁵ Cfr. S. TOUSSAINT, *Humanismes/Antihumanismes. De Ficin à Heidegger. T. 1 Humanitas et rentabilité*, cit., p. 48.

⁶ Cfr. *ibid.*, p. 28.

fino quasi a confondersi con l'“esercizio spirituale”: è così spiegata la centralità del problema della conoscenza (inteso in senso lato) all'interno delle epistole. La dimostrazione della superiorità dell'*intellectus* sulla *ratio* (sia detto in maniera sintetica, risparmiando tutte le argomentazioni svolte precedentemente), ad esempio, non resta confinata ad un livello puramente teoretico dal momento che sulle solide fondamenta del raggiungimento di questa consapevolezza viene proposta una radicale trasformazione morale dell'essere umano. In tale maniera, attraverso un'idea di filosofia “pratica”, vale a dire calata totalmente nelle dinamiche storico-sociali del tempo, viene a cadere, di conseguenza, anche quella rigida distinzione plurisecolare tra *vita activa* e *vita contemplativa*⁷. Senza queste precisazioni, infatti, sarebbe alquanto difficile comprendere la semplicità con la quale Ficino illustra il suo pensiero a principi, mercanti, banchieri, giuristi, funzionari e diplomatici. Se è ancora opportuno parlare di un “uomo del Rinascimento”, inteso come uomo universale che non si lascia definire nelle tipiche categorizzazioni di esemplari umani, egli «è soprattutto – scrive Eugenio Garin – colui che ha smarrito i confini dei vari campi del sapere e del fare, che in un dipinto scrive un saggio di pensiero politico o, come Raffaello, illustra Diogene Laerzio e le vite dei filosofi; che in una lirica compendia un saggio di morale; che in un trattato di architettura scrive un libro sullo Stato; che in un'opera sulla pittura condensa ora una dissertazione di filosofia, e ora i principi di un trattato di *perspectiva*»⁸. Ebbene, si può affermare che Ficino restituisca nelle sue lettere proprio tale visione dell'uomo, sebbene fondata sul principio forte dell'immortalità dell'anima in cui convergono sia le istanze platoniche sia i principi della fede cristiana. Qui, vengono a cadere anche quelle categorie interpretative che hanno contrapposto un «Umanesimo civile» al Rinascimento più compiuto, un'epoca “luminosa” ad un periodo successivo segnato dalla “rinascita” degli aspetti umbratili e tenebrosi della vita, per non parlare delle formule di “Controrinascimento” o “Antirinascimento” di cui non è priva la

⁷ Per un approfondimento sull'evoluzione di queste due categorie di pensiero nella storia della filosofia occidentale, si veda il volume *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, Actes des rencontres internationales tenues à Rome, les 17 et 18 juin 2005, et à Tours, les 26-28 octobre 2006, éd. par C. TROTTMANN, Rome 2009.

⁸ E. GARIN, *Il filosofo e il mago*, in *L'uomo del Rinascimento*, cit., [pp. 169-202], p. 182, ma si veda anche ID., *L'uomo del Rinascimento*, in *ibid.*, pp. 1-12.

storiografia⁹. Tutte queste istanze sono, infatti, compresenti nella temperie culturale di fine Quattrocento dal momento che l'immagine stessa dell'uomo viene, per così dire, "riabilitata" nella sua interezza.

A ben vedere, l'estrema complessità delle diverse istanze dell'essere umano non viene ricomposta e, di conseguenza, annullata semplicemente nella celebrazione del ritorno delle potenze dell'anima nella forza della *mens*. La dimostrazione più efficace di ciò è affidata ad un breve passo tratto dall'epistola *Oratio ad Deum theologica*:

Sic enim et quisque animi actus modo suo attingit eternitatem – voluntas volendo, intelligentia intelligendo, vita vivendo – et eternitas ipsa, que posterioribus actibus anime se communicat, priori iam actui, qualis vita est, se ipsam communicavit¹⁰.

Tutte le facoltà dell'uomo, dunque, sono degne dell'eternità in quanto quest'ultima non è una dimensione estranea all'essere umano *in via* ma sua connotazione essenziale: «Immo vero iam paene est talis animus suapte natura ubique et semper»¹¹. Anzi, la stessa dimensione temporale della formula «Laetus in praesens» che campeggiava sui muri dell'Accademia non va confusa con l'attimo ma intesa, viceversa, con il "presente eterno" che l'anima vive già qui nel suo fiore dell'intelletto. Peraltro, è il contesto in cui appare questa citazione ad essere ancor più interessante. Il Canonico, infatti, inserisce tale riflessione all'interno della preghiera che – come egli scrive a Bernardo Rucellai – era solito recitare quotidianamente «ut Deus mee fulgeat menti et faveat voluntati»¹² e che aveva sortito un particolare effetto su Lorenzo de' Medici tanto da spingerlo a recitarla accompagnandosi con la lira¹³:

⁹ Per una chiara e puntuale discussione di queste categorie storiografiche, rimando a M. CILIBERTO, "Rinascimento" e "Controrinascimento", in *The Italian Renaissance in the Twentieth Century*, Acts of an International Conference (Florence, Villa I Tatti, June 9-11, 1999), ed. by A. J. GRIECO - M. ROCKE - F. GIOFFREDI SUPERBI, Firenze 2002, pp. 25-43 e alla bibliografia ivi indicata.

¹⁰ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 213.

¹¹ ID., *Platonic Theology*, cit., IV, pp. 130-132 (*Theologia Platonica*, XIII, 2), cfr. *supra*, cap. III, nota 294.

¹² ID., *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 211.

¹³ L'*Oratio ad Deum theologica* fu tradotta dal Magnifico nel capitolo sesto dell'*Altercazione*, cfr. LORENZO DE' MEDICI, *Opere*, a c. di A. SIMIONI, Bari 1914, II, pp. 65-70. Esiste anche una versione in versi faleci redatta dallo stesso Ficino (*Oratio ad Deum theologica versibus sapphicis composita*), che si può leggere in P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., I, pp. 40-46; il codice (Firenze,

O lumen immensum te ipsum videns, in te videns omnia! O infinite visus te ipso lucens, illuminans universa! O spiritalis ocule, quo solo et quem solum spirituales vident oculi! O immortalis videntium vita! O viventium omne bonum, bonum quod totum implet amantium desiderium¹⁴!

Il pensiero si fa preghiera, configurandosi come un dialogo dell'anima con Dio, recuperando l'antica tradizione di preghiera filosofica già propria dell'alto-medioevo¹⁵ ma per certi versi sorprendentemente concorde con la celebrazione procliana del pensiero orante¹⁶. È forse questo il momento più alto di quella lode della *pia philosophia* in quanto *philosophia perennis*, scelta dal Ficino come baluardo nei confronti della crisi religiosa rappresentata dall'infedeltà professata dalle sette degli averroisti e degli alessandrini e denunciata sia nella celebre lettera a Giovanni Pannonio *Quod divina providentia statuit antiqua renovari* sia nel proemio a Plotino¹⁷.

Biblioteca Riccardiana, 85) che la conserva presenta anche il testo greco delle *Epistole* di S. Paolo, con gli «argumenta» latini alle stesse, e il ritmo X del III libro della *Consolatio philosophiae* di Boezio, cfr. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Catalogo della mostra, cit., pp. 80-81.

¹⁴ MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 211.

¹⁵ Cfr. G. D'ONOFRIO, *Oris ratio. La preghiera filosofica altomedievale, dialogo della ragione con la verità*, in *Forme e figure del pensiero*, a c. di C. CANTILLO, Napoli 2006, pp. 163-223.

¹⁶ Cfr. W. BEIERWALTES, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, cit., pp. 347-361 e pp. 422-425. Per un approfondimento del tema della preghiera nella tradizione platonica, rimando al recente volume *Platonic Theories of Prayer*, ed. by J. DILLON - A. TIMOTIN, Leiden-Boston 2016. Si tratta di un tema che merita uno studio specifico che esula dagli obiettivi del presente lavoro.

¹⁷ Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 872: «Totus enim terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum divisus est sectas, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimant, hi vero unicum esse contendunt. Utrique religionem omnem funditus aequae tollunt. Siquis autem putet tam divulgatam impietatem tamque acerbis munitam ingeniis, sola quadam simplici praedicatione fidei apud homines posse deleri, is a vero longius aberrare palam reipsa protinus convincetur. Maiori admodum hic opus est potestate. Id autem est vel divinis miraculis ubique patentibus vel saltem philosophica quadam religione Philosophis eam libentius auditis quandoque persuasura. Placet autem divinae providentiae his saeculis ipsum religionis suae genus auctoritate rationeque philosophica confirmare, quoad statuto quodam tempore veris infimam religionis speciem, (ut olim quandoque fecit) manifestis per omnes Gentes confirmet miraculis» (tr. it. MARSILIO FICINO, *Scritti sull'astrologia*, cit., p. 236); cfr. *ibid.*, p. 1537.

Il significato e il ruolo della filosofia che si rinvergono nell'*Epistolario* sono decisamente diversi dal rigido sistema con il quale Kristeller volle presentare il pensiero ficiniano. La silloge, infatti, non è soltanto un'opera in sé compiuta all'interno della vasta e multiforme produzione letteraria del Canonico fiorentino ma è, soprattutto, quella che esibisce in maniera più compiuta la sua filosofia: le lettere sono la viva dimostrazione di un pensiero che si costruisce in maniera rapsodica non tanto perché derivante dalle necessità contingenti dello scambio epistolare ma soprattutto a causa dell'estrema plasticità dell'essere umano.

In conclusione, dunque, è possibile proporre una nuova immagine complessiva della filosofia ficiniana: la speculazione, anche quella favorita dalla solitudine del saggio, non è mai lontana dal commercio umano così come la denuncia delle miserie della vita non degenera mai nel *contemptus mundi*. In particolare, dal momento che si costruisce dal costante confronto amorevole e amichevole con i propri "confratelli filosofi", essa trova la sua origine privilegiata nei banchetti e nelle feste in onore di Platone piuttosto che nelle dispute accademiche. Tuttavia, il fine ultimo dell'opera resta, nelle migliori intenzioni del filosofo fiorentino, l'insegnamento universale dell'esortazione alla realizzazione compiuta dell'*homo humanus* come egli scrive, nel "manifesto" del suo Umanesimo, al *vir humanissimus* Tommaso Minerbetti: una sorta di compimento pieno delle potenzialità insite nel *magnum miraculum* che non rifiuta la sua natura proteiforme ma, anzi, ne celebra la complessità. Per tale motivo, seppure si tratti di un progresso conoscitivo, è stato necessario proporre dei "percorsi" piuttosto che delineare un solo "itinerario": diversamente sarebbe stato impossibile rendere ragione dell'estrema fiducia di Ficino nell'infinita abilità dell'uomo di perfezionare tutte le *virtutes* della propria anima. La *germanitas* rinvenuta tra le facoltà della conoscenza, allora, è il riflesso speculare della "fratellanza" proclamata e vissuta in prima persona nell'*Epistolario* e che è preservata dalla corruzione dei secoli, come un monito senza tempo, nell'*inscriptio academiae Caregianae*:

In ogni cosa, et perciò vivi lieto,
Da epsò bene al bene sempre si corre.
La degnità appetire anchor ti vieto
Ne 'n cuor d'or certo numero ti preporre
Schifa le superflue faccende

Al troppo il fine si [si] conviene porre
Et si lieto vivrà chi il vero intende¹⁸.

¹⁸ P. O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, cit., I, p. 70. Cfr. MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 92-93 (*Medicina corpus, musica spiritum, theologia animum curat*): «Iussisti heri ut proverbium illud meum Academie parietibus undique inscriptum tibi transcriberem. Accipe: «A bono in bonum omnia diriguntur. Letus in presens. Neque censum aestimes, neque appetas dignitatem. Fuge excessum, fuge negotia. Letus in presens».

APPENDICE

NOTA ALLA TRADUZIONE

Al termine del presente lavoro, ho ritenuto opportuno rendere facilmente consultabili alcune tra le più significative epistole che sono state oggetto di discussione. In tale maniera, il lettore può non soltanto riferire al contesto originale nella sua interezza quei passi necessariamente considerati in maniera frammentaria, ma soprattutto agilmente ripercorrere nei testi ficiniani le tesi elaborate nello studio condotto su di essi. Per tale ragione, nella scelta delle lettere da destinare a questa modesta antologia, non si è seguito tanto un criterio cronologico, quanto piuttosto quello contenutistico, considerando talvolta anche l'affinità tematica.

Il primo testo proposto è il *Dialogus inter Deum et animam theologicus*, il quale è tra le prime testimonianze di quella «esperienza interiore» – per usare la celebre espressione di P. O. Kristeller¹ – che avrebbe sempre accompagnato la speculazione ficiniana: erede della tradizione agostiniana dei *Soliloquia*, filtrata attraverso la mediazione petrarchesca, l'autore immagina un dialogo tra Dio e l'anima a seguito del travaglio di quest'ultima, sempre inquieta alla ricerca del Creatore. In esso sono già contenuti *in nuce* e vengono presentati, per così dire, «al vocativo»² i principali plessi tematici della metafisica ficiniana: l'immortalità dell'anima, il distacco dalle cose corporee per attingere alle «ragioni eterne» degli enti a cui si associa la ricerca del sommo Bene, la realtà di Dio e il suo rapporto con il mondo creato. L'epistola-trattato segue un percorso ascensivo che si riflette anche nello stile e nel linguaggio, il quale se dapprima esprime lo sconforto iniziale dell'anima, poi, si trasforma in una sua emozionante preghiera di lode e di ringraziamento finale una volta raggiunta la pienezza della grazia divina.

Ad esso seguono due lettere sulla natura dell'anima: *Seria ad Iohannem: anima post mortem corporis intelligit et multo clarius quam in corpore* e *Anime natura et officium. Laus historie*, rispettivamente a Giovanni Cavalcanti e Iacopo Bracciolini, entrambe raccolte nel primo volume della silloge. Entrambe sono funzionali alla

¹ Cfr. P. O. KRISTELLER, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, cit., pp. 218-245.

² Cfr. R. DE MONTICELLI, *Una metafisica «al vocativo»*, in AGOSTINO D'IPPONA, *Confessioni*, Milano 1991, pp. XLIV-LXXIII.

comprensione della sezione centrale del lavoro dedicato alla complessa psicologia ficiniana: seppur presentata al confine tra tempo ed eternità, come un Giano bifronte contemporaneamente sottoposta al giogo di Saturno e di Giove e sospesa tra la dimensione della provvidenza e del fato, l'anima deve poter essere recuperata alla sua vera natura divina attraverso l'acquisizione consapevole degli elevati «oggetti della mente». Se, da un lato, il monito delfico «conosci te stesso» si associa facilmente con l'insegnamento della *Settima lettera* platonica, dall'altro, è, tuttavia, l'esaltazione dell'amore delle cose eterne superiore alla loro conoscenza il fine comune di queste due lettere. La seconda, inoltre, si distingue anche per un'interessante lode della disciplina storica, nobile strumento di crescita morale e di aspirazione all'immortalità.

La parte centrale dell'Appendice è costituita dalle cinque lettere «al genere umano», oggetto di ampia trattazione nel secondo capitolo. Esse rappresentano probabilmente il più compiuto esempio degli intenti perseguiti da Ficino nell'*Epistolario*, vale a dire la più vasta diffusione possibile della rinata filosofia platonica e una completa trasformazione dell'essere umano. A partire dal riconoscimento della situazione miserabile in cui versa la maggior parte degli uomini, costantemente distratta dai più inutili beni materiali (come nella lettera *Nihil turpius illo, apud quem praeter animum pulchra sunt omnia*) o schiava dei falsi allettamenti dell'*umbra corporis* (nelle epistole *Omnia mundi bona illi mala sunt qui immundus vivit in mundo* e *Frustra nimium in rebus his, quae sibimet nequaquam sufficiunt, nostram sufficientiam affectamus*), Ficino esorta il genere umano a riscoprire, attraverso la conoscenza di sé, l'origine divina dell'anima (*Cognitio et reverentia sui ipsius omnium optima, Ut sortem in melius mutes, animae figuram in melius muta*).

Il tema della *miseria hominis*, che si intreccia in maniera originale a quello della *monstruositas* già nelle lettere «al genere umano», ritorna nella meravigliosa epistola *De humanitate*. Essa, riconoscendo la fuoriuscita, per così dire, dal genere degli uomini di coloro i quali «odiano e trascurano al massimo la specie umana come cosa avversa ed estranea» e la conseguente difficoltà di trovare una loro collocazione nella «gerarchia degli esseri» è, al contempo, la più emozionante testimonianza dell'afflato umanistico del Canonico fiorentino.

All'epistola *Sull'umanità* fanno seguito la prima delle tre lettere intitolate *Stultitia et miseria hominum* che si leggono nel primo libro, emblematica denuncia dello stato contingente dell'essere umano per il quale Democrito rideva e Eraclito versava

lacrime, e la lettera *Nullus incontinens potest sapiens esse*, monito per tutti i filosofi e i sofisti a percorrere l'unica strada percorribile per raggiungere la verità: la *serenitas*.

Nonostante – come si è visto al termine del secondo capitolo – sia molto difficile stabilire quale fosse l'“ultima parola” di Ficino sulla questione della superiorità della volontà o dell'intelletto nella fruizione del sommo Bene, si è voluto presentare la testimonianza più autentica del sorgere della disputa rappresentata dalla lettera al Magnifico *Quid est felicitas, quod habet gradus, quod est aeterna*. In questo scritto, che si distingue anche per l'eleganza dello stile, il Canonico esprime la più persuasiva lode della *voluntas* e, di conseguenza, dell'amore per Dio superiore alla sua conoscenza attraverso una serie di notevoli argomentazioni.

Conclude questa breve raccolta l'epistola *Consolatio in alicuius obitu* a Sigismondo Stufa, struggente compendio dei temi cardine della speculazione ficiniana. La consolazione proposta dal filosofo in occasione della morte prematura di Alberia degli Albizzi rappresenta il più efficace riepilogo delle teorie sull'anima, sulla conoscenza vera (soprattutto in relazione alla facoltà dell'immaginazione) e sull'amore per i simili e per Dio costituendo, quindi, la migliore conclusione di questa Appendice.

Il testo latino delle epistole *Dialogus inter Deum et animam theologicus, Seria ad Iohannem: anima post mortem corporis intelligit et multo clarius quam in corpore, Anime natura et officium. Laus historie, Cognitio et reverentia sui ipsius omnium optima, De humanitate, Stultitia et miseria hominum, Quid est felicitas, quod habet gradus, quod est eterna* e *Consolatio in alicuius obitu* è tratto dall'edizione critica del primo libro dell'*Epistolarium* curata da Sebastiano Gentile (MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, a c. di S. GENTILE, Firenze 1990, rispettivamente alle pp. 12-16, 73-76, 186-188, 193-194, 107, 110-111, 201-210, 38). Invece, il testo delle rimanenti (*Omnia mundi bona illi mala sunt qui immundus vivit in mundo, Nihil turpius illo, apud quem praeter animum pulchra sunt omnia, Ut sortem in melius mutas, animae figuram in melius muta, Frustra nimium in rebus his, quae sibimet nequaquam sufficiunt, nostram sufficientiam affectamus, Nullus incontinens potest sapiens esse*) per le quali non esiste edizione critica, è stato stabilito attraverso una *collatio* tra le tre edizioni a stampa dell'opera: *Epistole Marsilii Ficini Florentini*, Venezia 1495, *Opera omnia*, Basilea 1561 e *Opera omnia*, Basilea 1576 (ristampa della precedente),

segnalando in nota le varianti³. Ho provveduto, oltre che allo scioglimento delle abbreviazioni, a lasciare i dittonghi (a differenza del testo critico stabilito dal Gentile) e a rispettare per quanto possibile la punteggiatura originale; mentre, per rendere più scorrevole la lettura, ho ritenuto opportuno dividere il testo in paragrafi, assecondando l'andamento contenutistico dell'epistola.

La traduzione delle lettere, presentata secondo la modalità del «testo a fronte», è la prima in lingua italiana dopo il volgarizzamento di Felice Figliucci realizzata negli anni quaranta del Cinquecento⁴. Ho preferito seguire soprattutto un criterio di aderenza al testo latino, seppur non mancano casi in cui si è mostrato necessario sciogliere la prosa talvolta involuta dell'autore, segnalando tra parentesi quadre le aggiunte. Al fine di presentare un testo di agevole lettura si è provveduto, inoltre, a modificare leggermente i segni di interpunzione.

³ Indico il numero dei *folia* dell'*editio princeps* (1495) e delle pagine degli *Opera omnia* nell'edizione del 1576 dal momento che quest'ultima presenta la stessa impaginazione della stampa precedente e ha ricevuto due edizioni in copia anastatica in tempi recenti (MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, ex officina Henricpetrina, Basileae 1576, rist. anast. con lettera di P. O. KRISTELLER e premessa di M. SANCIPRIANO, Torino 1962 e *Marsilii Ficini Opera*, réimpression suivie et préfacée par S. TOUSSANT, Paris 2000): *Omnia mundi bona illi mala sunt qui immundus vivit in mundo* (Libro III) in *Epistole Marsilii Ficini Florentini*, cit., ff. 72b-73a = MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 738; *Nihil turpius illo, apud quem praeter animum pulchra sunt omnia* (Libro III), in *Epistole Marsilii Ficini Florentini*, cit., ff. 77b-78a = MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 747-748; *Ut sortem in melius mutes, animae figuram in melius muta* (Libro IV), in *Epistole Marsilii Ficini Florentini*, cit., ff. 81b-82a = MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 755; *Frustra nimium in rebus his, quae sibimet nequaquam sufficiunt, nostram sufficientiam affectamus* (Libro IV), in *Epistole Marsilii Ficini Florentini*, cit., ff. 91b-92a = MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., pp. 772-773.

⁴ Cfr. MARSILIO FICINO, *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino, tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci senese*, appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, in Vinegia 1546-1548, rist. anast. a c. di S. GENTILE, 2 voll., Roma 2001.

Dialogus inter Deum et animam theologicus

Marsilius Ficinus Michaeli Mercato Miniatensi dilecto conphilosopho suo s. d.

Sepe de moralibus naturalibusque una philosophati sumus, dilecte Michael, sepius de divinis. Memini autem te sepenumero solitum dicere moralia usu comparanda esse, naturalia ratione querenda, divina a Deo oratione petenda. Legi etiam apud Platonem nostrum divina ob vite puritatem revelari potius quam doctrina verbisque doceri. Hec igitur atque similia cum sedulo cogitarem, cepi quandoque lugere animo, utpote qui et rationi iam diffiderem et nondum revelationi confiderem. Ortus hinc est intimus quidam inter Animam Deumque dialogus. Hunc audi, si placet, quamvis existimem te forte propius iam quam nos alloqui Deum.

DEUS. Misera, quid tantum luges, Anima mea? Pone iam finem, o filia, lachrimis! En adsum tibi pater tuus, adsum medicina salusque tua.

ANIMA. O utinam meus mihi pater aspiret! Ha, si putarem posse tantum mihi munus obtingere, ha quantum letitia insanirem! Nunc vero quo pacto fieri valeat istud non video. Neque enim qui mihi tantum extrinsecus adest, summus est pater meus, ille siquidem nature artifex, ut opinor, interius etiam me prolem suam genuit quam naturam suam; neque qui tantum intrinsecus inest, summus est pater meus, ille siquidem maior me est; qui vero intra me est, me est proculdubio minor. Quo autem modo et intra simul et extra me quicquam esse queat ignoro. Hoc me, hospes, quicumque sis, hoc me graviter angit, quod sine patre meo vivere nolim et ipsum reperire posse diffido.

DEUS. Pone finem, o filia, lachrimis; ne te afflictes, o filia: non hospes est qui tecum loquitur, sed domesticus, familiarior tibi quam ipsa tibi. Adsum equidem tibi simul et insum; adsum equidem tibi quia insum, insum tibi quia tu es in me; que nisi esses in me, non esses in te, immo omnino non esses. Pone finem, o filia, lachrimis, ecce parens; parens tuus quantum mole est omnium minimus, tantum virtute est maximus omnium. Et quoniam angustissimus est, est intra omnia; quoniam amplissimus, extra omnia.

Dialogo teologico tra Dio e l'anima

Marsilio Ficino a Michele Mercati da San Miniato, suo stimato confratello filosofo: saluti

Spesso, caro Michele, abbiamo discusso insieme filosoficamente di questioni morali e naturali, più spesso delle realtà divine. Inoltre, ricordo che più volte eri solito dire che bisogna procurarsi le cose morali con la pratica, cercare le cose naturali con la ragione, chiedere a Dio le cose divine con la preghiera. Ho anche letto nel nostro Platone che il divino è rivelato attraverso la purezza della vita piuttosto che insegnato con dottrina e parole. Dunque, quando medito seriamente su queste cose e altre simili, comincio ogni volta a provare dolore nell'anima, poiché già diffido della ragione e non ancora confido nella rivelazione. Di qui, in verità, è nato il dialogo intimo tra l'anima e Dio. Ascoltalo, se vuoi, sebbene io ritenga che tu forse sia già più predisposto di me a parlare con Dio.

DIO: Perché piangi così tanto, povera anima mia? O figlia, poni fine alle lacrime! Ecco, ti sono vicino come tuo padre, sono qui come tua medicina e tua salvezza.

ANIMA: Magari mio padre si accostasse a me! Ah, se credessi che un così tale dono potesse toccare a me, quanto impazzirei per la gioia! Ora non vedo, tuttavia, in quale modo ciò possa avvenire: né, infatti, chi è così tanto separato da me è il mio sommo padre poiché certamente, come credo, quell'artefice della natura generò me sua figlia più interiormente della sua natura; né chi è così tanto dentro [di me] è il mio sommo padre poiché egli è più grande di me; chi invero è dentro di me è senza dubbio più piccolo di me. Ma ignoro in che modo qualcosa possa essere insieme dentro e fuori di me. Proprio questo, o straniero, chiunque tu sia, mi angoscia profondamente: che non voglio vivere senza mio padre, ma diffido di poterlo ritrovare.

DIO: Non piangere più, o figlia; non essere più afflitta, figlia mia: colui che ti parla non è uno straniero, ma un tuo familiare, più vicino di quanto tu possa essere a te stessa. Sono nello stesso tempo vicino a te e dentro di te; sono vicino a te poiché sono in te e sono in te perché tu sei in me; e se tu non fossi in me, non saresti in te, anzi non saresti affatto. Non piangere più, o figlia, ecco tuo padre; tuo padre, quanto è il più piccolo fra tutte le cose per grandezza, tanto è il più grande di tutte per valore. E dal momento che è molto piccolo si trova in tutte le cose, ma poiché è molto grande è al di fuori di ogni cosa.

Ecce tibi adsum et intus et extra, angustia maxima, minima amplitudo. Ecce inquam (nonne vides?), celum et terram ego impleo et penetro et contineo. Impleo, non impleor, quia ipsa sum plenitudo; penetro, non penetror, quia ipsa sum penetrandi potestas; contineo, non contineor, quia ipsa sum continendi facultas; non impleor, ne indigus fuerim, quia copia ipsa sum; non penetror, ne esse desinam, qui ipsum esse sum; non contineor, ne desinam esse Deus, qui infinitas ipsa sum. Ecce (nonne vides?) ingredior per omnia non permixtus, ut et supergredi valeam, qui excellentia ipsa sum. Supergredior omnia non disiunctus, ut simul et ingredi valeam et ingredi penitus et unire, qui unio ipsa sum, per quam fiunt, per quam constant, quam appetunt omnia.

Cur diffidis reperire parentem, o demens? Non difficile reperitur ubi sim, siquidem in me sunt, ex me fiunt, per me servantur quelibet semper, ubique, et infinita virtute per infinitum amplificor intervallum. Quin potius nullo modo reperitur ubi non sim; per me quippe hoc ipsum «ubi» est diciturque «ubique»; per me ducem, per me lucem agit et querit quodcumque agit quisque et querit alicubi. Non desideratur usquam nisi bonum, non reperitur usquam nisi verum: ego sum omne bonum, ego sum omne verum. Quere faciem meam et vives, sed ne movearis, ut me tangas, qui stabilitas ipsa sum; ne distraharis per varia, ut me apprehendas, qui unitas ipsa sum. Siste motum, collige multitudinem, me protinus assequeris, iandiu te penitus assecutum.

ANIMA. Hui, tam cito me deseris, o mea salus? Cur tam repente filiam deseris sitibundam? Perge, age ulterius; perge, precor, venerabile numen; dic, obsecro, per maiestatem tuam, si placet, planius (ha, fac ut placeat!); dic ergo (quia placuerit) planius quid non es, pater meus, ut reviviscam, quid es iterum, mi pater, ut vivam.

DEUS. Non corporis natura parens est tibi, filia: tanto enim melior es, quanto parenti magis obtemperas; es autem tanto prestantior, quanto magis corpori adversaris. Bonum tibi est esse cum patre, malum tibi est esse cum corpore.

Ecco, sono vicino a te sia dentro che fuori, la più grande piccolezza e la più piccola grandezza. Ecco, dico (non vedi?), io riempio, penetro e contengo il cielo e la terra. Riempio e non sono riempito perché sono la stessa pienezza; penetro e non sono penetrato perché sono la stessa potenza di penetrare; contengo e non sono contenuto perché io sono la stessa capacità di contenere; non posso essere riempito, per non essere indigente, perché sono la stessa abbondanza; non sono penetrato, per non smettere di esistere, io che sono lo stesso essere; non sono contenuto per non cessare di essere Dio, io che sono la stessa infinità. Ecco (non vedi?), io attraverso tutte le cose senza confondermi con esse, affinché io possa essere in grado di superarle, io che sono la stessa eccellenza. Io mi elevo su tutte le cose senza esserne separato, cosicché allo stesso tempo io possa sia penetrarle, sia permearle profondamente e unirle, io che sono la stessa unione, attraverso la quale tutte le cose diventano, esistono e desiderano.

O stolta, perché disperdi di ritrovare il padre? Non è difficile trovare dove io sia, se è vero che sono in me tutte le cose, nascono da me e attraverso me sono conservate sempre e dovunque, e mi estendo con una infinita potenza attraverso uno spazio infinito. Piuttosto, non si può trovare in nessun modo dove io non sia, infatti, grazie a me questo stesso «dove» esiste ed è detto «dovunque»; qualsiasi cosa ciascuno faccia e cerchi in qualunque parte, lo fa sotto la mia guida e attraverso la mia luce. Non si desidera in nessun luogo se non il bene, non si ritrova se non la verità: io sono tutto il bene, io sono tutta la verità. Cerca il mio volto e vivrai, ma non affannarti nel toccarmi, io sono la stessa sussistenza; non distrarti in una varietà di cose per afferrarmi, io sono la stessa unità. Ferma il movimento, unisci la moltitudine, raggiungimi subito, io già da tempo ti ho raggiunto nell'intimità.

ANIMA: Ah, così presto mi abbandoni, o mia salvezza? Perché lasci così repentinamente tua figlia che ha sete di te? Prosegui, vai più oltre; vai avanti, ti prego, venerabile divinità; parlami in modo più chiaro, ti supplico, per la tua maestà, se vuoi (ah, fa' che tu voglia!); dimmi, dunque, (perché [tu stesso] hai voluto) più chiaramente che cosa non sei tu, che sei mio padre, affinché io riviva, e ancora che cosa tu sei, padre mio, affinché io viva.

DIO: Non sono tuo padre, o figlia mia, per la natura corporale: infatti, tu sei tanto più buona quanto più obbedisci al padre, ma sei tanto più forte quanto più opponi resistenza al corpo. È bene per te essere con tuo padre, male per te essere con il corpo.

Non animus aliquis te genuit, o Anima, alioquin nihil super animum cogitares et in ipsa animi mutabilitate sisteres gradum, neque stabilem prorsus naturam exigeres. Non intellectus aliquis multiplex te creavit: non enim simplicitatem summam attingeres et intellectus ipsius tibi sufficeret consecutio. Nunc autem ad ipsam vitam, ad ipsam essentiam, ad ipsum esse absolutum intelligendo atque amando adscendis super quemlibet intellectum, neque satis tibi intelligentia est, nisi et bene et bonum intelligas. Bonum vero ipsum tibi satis est absque dubio: non enim ob aliam rationem requiris quodlibet, nisi quia bonum. Bonum igitur ipsum procreator tuus est, Anima; non bonum corpus, non bonus animus, non bonus intellectus, sed bonum bonum, quod quidem in se ipso consistit extra subiecti limites infinitum, infinitamque tibi tribuit vitam vel ab evo in evum vel saltem ab initio quodam in sempiternum. Boni faciem intueri desideras? Mundum conspice universum, solis lumine plenum; lumen conspice in materia mundi, plenum omnibus rerum omnium formis atque volubile; subtrahe materiam, relinque cetera: habes animam, incorporeum lumen, omniforme, mutabile. Deme rursus huic mutationem: es iam intellectum angelicum consecuta, incorporeum lumen, omniforme, immutabile; detrahe huic eam diversitatem per quam forma quelibet diversa est a lumine et aliunde infusa est lumini, ita ut eadem luminis, et forme cuiusque essentia sit, lumenque ipsum sese formet perque formas suas formet omnia: lumen hoc infinite lucet, quia natura lucet sua, neque alterius mixtione inficitur vel contrahitur; per omnia est quia in nullo; in nullo est proprie, ut aequè per omnia fulgeat; vivit ex se et vitam prestat cunctis, quandoquidem umbra eius, qualis est lux ista solis, sola in corporalibus est vivifica; sentit quolibet sensumque largitur, si umbra eius sensus omnes omnibus excitat; amat denique singula, si maxime sua sunt singula. Ergo quid solis est lumen? Umbra Dei. Ergo quid Deus est? Sol solis est Deus. Solis lumen est Deus in corpore mundi, Deus est solis lumen super angelicos intellectus. Talis umbra mea est, o Anima, ut rerum omnium corporalium pulcherima sit. Qualem esse meam lucem existimas? Si tantum mea lucet umbra, quantum lux mea fulget? Amas lucem ubique pre ceteris, immo solam? Ama me solum, solam, o Anima, lucem, infinitam lucem. Me, me, inquam, infinite ama: fulgebis iam et oblectaberis infinite.

Non ti ha generato una qualunque anima, o Anima, altrimenti non penseresti nulla al di là dell'anima e ti assesteresti nella sua stessa mutevolezza, né aspireresti affatto ad una natura stabile. Non ti ha creato un intelletto molteplice: non raggiungeresti, infatti, la somma semplicità e ti sarebbe sufficiente il conseguimento dell'intelletto. Ma ora tu, conoscendo e amando, ascendi sopra qualunque intelletto, alla stessa vita, alla stessa essenza, allo stesso essere assoluto, né ti basta più l'intelligenza se nonosci sia bene che il Bene. Senza dubbio, il Bene stesso ti basta: infatti, tu ricerchi qualsiasi cosa per nessun'altra ragione se non perché è buona. Dunque il Bene stesso, o Anima, è il tuo creatore; non un corpo buono, non un'anima buona, non un intelletto buono, ma proprio il Bene che in se stesso sussiste, infinito oltre i limiti di ogni sostrato, ti ha dato una vita infinita o dall'eternità per l'eternità o almeno da un certo inizio all'eternità. Desideri guardare il volto del Bene? Guarda il mondo tutto intero, pieno della luce del sole; guarda nella materia del mondo la luce, piena di tutte le forme di ogni cosa ma mutevole; sottrai la materia, lascia il resto: tu hai un'anima, luce incorporea, piena di forme, mutevole. Ancora, togli a questa il mutamento: hai già raggiunto l'intelletto angelico, luce incorporea, piena di forme, immutabile; sottrai a questo quella diversità per la quale ogni forma è diversa dalla luce ed è infusa nella luce da altrove, cosicché l'essenza della luce e di ciascuna forma sia identica e la stessa luce formi se stessa e, attraverso le sue forme, formi tutte le cose: questa luce splende infinitamente perché splende per sua natura e non si corrompe né si contrae per commistione con qualcos'altro; esiste per tutte le cose perché non è in nessuna cosa; non è propriamente in nessuna cosa per riflettere equamente in tutte; vive da sé e dà vita a tutte le cose poiché la sua ombra, come la stessa luce del sole, è la sola che dona la vita ai corpi; sente qualunque cosa e dona la facoltà di sentire, se la sua ombra stimola tutti i sensi ad ogni cosa; ama, infine, ogni singola cosa poiché le singole cose sono soprattutto sue. Dunque, che cos'è la luce del sole? Ombra di Dio. Dunque, che cos'è Dio? Dio è il Sole del sole. La luce del sole è Dio nel corpo del mondo, Dio è la luce del sole al di sopra degli intelletti angelici. La mia ombra è tale, o Anima, da essere la più bella tra tutte le cose corporee. Quale pensi che sia la mia luce? Se la mia ombra splende così tanto, quanto più rifulge la mia luce? Ami, dunque, la luce ovunque sopra tutte le cose, anzi ami solo quella? Ama solo me, o Anima, la sola luce, l'infinita luce. Ama me, io dico, infinitamente: subito risplenderai e ti rallegrerai senza alcun limite.

ANIMA. O rem miram, que admirationem ipsam exuperat! Quis nunc me insolitus urit ignis? Quis mihi sol novus et unde subtrahit? Quisnam et unde tantus et tam dulcis spiritus meas modo medullas pungit et mulcet, mordet et lambit, stimulat et titillat? Quam amara dulcedo hec est, cogitare quis possit? Quam amara dulcedo, que me liquefacit penitus et eviscerat, cuius comparatione quave sublata amara mihi vel que dulcissima sunt videntur! Quam dulcis amaritudo, que me dilaniatam conglutinat et redintegrat, quacum mihi vel amarissima queque dulcescunt! Quam necessaria voluntas hec est, cum bonum ipsum nolle non possim et aliud quodlibet vitare potius valeam vel differre quam boni aviditatem! Nam etsi hanc vitare voluero, non nisi quia devitationem ipsam bonam existimaverim, devitare tentabo. Quam rursus voluntaria huiusmodi necessitas est, cum nihil magis voluntarium sit quam bonum, propter quod omnia, immo quod in omnibus ubique volo, et ita volo, ut velim insuper non posse nolle! Quam viva mors ista est (quis cogitet?), per quam in me morior, in Deo vivo, per quam morti morior, vite vivo, et vivo vita et gaudeo gaudio. O voluptatem super sensum, o letitiam super animum, o gaudium super mentem! Sum equidem nunc extra mentem, neque amens tamen, quia super mentem; furo rursus, furo nimium, neque precipitor tamen, quia tollor in altum. Gestio nunc undique tota et diffluo, neque dispergor tamen, quia me colligit mecum, quia me unit secum Deus, unitas unitatum. Exultate igitur nunc mecum omnes, quorum Deus exultatio est; Deus meus obvius factus est mihi, Deus universi amplexus est me, Deus deorum meas modo medullas illabitur. Iamiam alit me Deus ipse totam, et qui genuit me regenerat: genuerat animam, reformat in angelum, convertit in Deum. Quam ergo gratiam tibi referam, o gratia gratiarum, tu ipse doce me, gratia gratiarum, doce, precor, et presta; gratia denique tibimet, Deus, ipse tu Deus esto.

Finis.

ANIMA: O cosa ammirabile, che supera la stessa ammirazione! Quale insolito fuoco mi brucia? Quale nuovo sole è in me, e da dove brilla? Chi è, infatti, e da dove viene un così grande e tanto dolce spirito che ora tormenta e accarezza, punge e tocca, stimola e sollecita il mio cuore? Com'è amara questa dolcezza, chi potrebbe pensarla? Una dolcezza così amara, che quasi mi fa sciogliere e mi dilania, al cui confronto o, una volta provata, persino le cose dolcissime mi sembrano amare! Un'amarezza così dolce che stringe e ricompone me straziata, con la quale anche le cose amarissime sono dolci per me! Questa volontà è tanto necessaria poiché non posso non volere lo stesso bene e potrei evitare qualsiasi altra cosa o rinviarla tranne che il desiderio del bene! Infatti, anche se avessi voluto evitare ciò, non avrei tentato di farlo se non dopo aver considerato un bene questa stessa fuga. Inoltre, quanto volontaria è questa necessità, poiché non c'è niente di più volontario che il bene, a causa del quale desidero tutte le cose, e che anzi desidero ovunque e in tutte le cose, e lo desidero così tanto che desidero, inoltre, non poter non desiderarlo! Quanto viva è questa morte (chi potrebbe pensarlo?), per la quale io muoio in me e vivo in Dio, per la quale muoio alla morte, vivo per la vita, vivo della vita e godo della gioia. O piacere oltre il senso, o letizia oltre l'anima, o gaudio oltre la mente! Ora senza dubbio sono al di là della mente, tuttavia non sono senza la mente, perché sono sopra la mente; sono nuovamente presa da furore, troppo furiosa, tuttavia non precipito perché sono sollevata in alto. Ora gioisco interamente e mi espando, ma non mi disperdo perché Dio, unità delle unità, congiunge me a me stesso perché mi unisce a Sé. Ora, dunque, esultate con me tutti voi, dei quali Dio è l'esultanza; il mio Dio mi è venuto incontro, il Dio dell'universo mi ha abbracciato, il Dio degli dei si insinua ancora nel mio più profondo essere. Adesso, in verità, Dio stesso mi nutre tutta e Colui che mi generò mi rigenera: aveva creato un'anima, mi trasforma in angelo, mi muta in Dio. Quanto, dunque, devo ringraziarti, o grazia delle grazie, insegnami tu stesso, grazia delle grazie, ti prego, insegnami e sostienimi; infine, sia la grazia in te solo, o Dio, tu che sei proprio Dio.

Fine.

Seria ad Iohannem: anima post mortem corporis intelligit et multo clarius quam in corpore

Marsilius Ficinus Iohanni Cavalcanti amico unico s. d.

Scripsi nonnullas ad te epistolas, amice optime, in quibus tentavi amatorium quodammodo scribendi genus, quod quidem et nostre familiaritati convenire videtur et ab honesta illa Socratis Platonisque libertate non est alienum. Nunc autem Platoniorum more post amatorios iocos (talìa enim Platonica prohemia sunt) ad seria veniamus. Audi nunc que cum Bernardo Iunio et Bartolomeo Fortino, civibus iustitia excellentibus, aliquando de mente disseruimus.

Duo sunt inter mortales dubia circa mentem precipua: primum est, utrum intellectus seiungi a corpore possit ac deposito corpore vivere atque operari; secundum, siquid tunc intelligit, utrum clare intelligat necne. Respondebimus ad hec in presentia quam brevissime poterimus: nam hec et similia in *Theologia nostra de animorum immortalitate* latissime disputantur.

Concedimus intellectum multa incorporalia excogitare, Deum videlicet, angelos, animas, virtutes, numerorum proportiones, ideas rationesque rerum universales. Quemadmodum vero non possumus per visum invisibilia cernere, ita neque per corporale aliquod instrumentum incorporalia cogitare, neque per naturam aliquam adstrictam corpori loquere et tempori res a materia, loco, tempore absolutas appetere, querere, invenire, servare. Ac si mens interdum, etiam dum regit corpus, ita se in se colligit, ut speculetur aliqua per se ipsam, sequitur ut a corpore separata multo magis faciliusque per se ipsam valeat speculari. Si poterit per se operari, per se quoque esse ac vivere poterit, atque, ut ad questionem alteram descendamus, clarius tunc discernet quecumque intrinsecus offerentur intelligenda, quam sensus nunc que offeruntur extrinsecus sentienda; et tanto saltem clarius, quanto visus acutior est et velocior quam auditus sensusque reliqui, ac etiam quanto mens prestantior est quam sensus, et obiectum mentis prestantius est quam sensus obiectum.

*Cose serie a Giovanni: l'anima conosce dopo la morte e molto più chiaramente
di quando era nel corpo*

Marsilio Ficino a Giovanni Cavalcanti, suo unico amico: saluti

Ti scrissi alcune lettere, mio amico più caro, in cui provai in qualche modo il genere amatorio, che davvero mi sembra essere conveniente alla nostra amicizia e non è estraneo a quella onesta libertà di Socrate e di Platone. Ma ora secondo il costume dei platonici, dopo i giochi amatori (tali infatti sono i proemi platonici) veniamo alle cose serie. Ascolta ora quello che un giorno noi con Bernardo Giugni e Bartolomeo Fortini, cittadini eccellenti per il loro senso di giustizia, affermammo sulla mente.

Tra i mortali ci sono due particolari dubbi intorno alla mente: il primo è se l'intelletto possa essere separato dal corpo e, una volta abbandonatolo, possa vivere ed operare; il secondo è che, se allora conosce qualcosa, se la conosca in modo chiaro oppure no. Risponderemo a ciò, per il momento, quanto più brevemente possibile: infatti, queste e altre cose simili sono state discusse in modo molto esteso nella nostra *Teologia sull'immortalità delle anime*.

Ammettiamo che l'intelletto conosca molte cose incorporee come Dio, gli angeli, le anime, le virtù, le proporzioni dei numeri, le idee e le ragioni universali delle cose. Come, in verità, non possiamo distinguere con la vista le cose invisibili, così non possiamo pensare le cose incorporee attraverso un qualunque strumento corporeo, né per una qualche natura legata al corpo, al luogo e al tempo possiamo desiderare, cercare, trovare, conservare le cose separate dalla materia, dal luogo e dal tempo. E se talora la mente, anche mentre governa il corpo, si raccoglie in se stessa, cosicché osservi una qualunque cosa attraverso se stessa, ne consegue che una volta separata dal corpo sarà in grado di osservare molto meglio e più facilmente attraverso se stessa. Se può operare per sé, può anche sussistere e vivere per sé; ma, per passare all'altra questione, allora discernerà dall'interno qualunque cosa si disponga ad essere compresa più chiaramente dei sensi che ora afferrano dall'esterno le cose da conoscere; e almeno tanto più chiaramente quanto la vista è più acuta e più veloce dell'udito e degli altri sensi, e anche quanto la mente è superiore ai sensi e l'oggetto della mente all'oggetto dei sensi.

Mentem esse sensu excellentiorem non dubitat quisquis illius viribus utitur: videt enim eam sensuum iudicem esse et tanquam pretiosiore concedi paucioribus tardiusque et rarius exerceri. Obiecta quoque mentis obiectis sensus esse sublimiora hoc ostendit, quod illa universalialia, ampla eternaque sunt, ista particularia, angusta, mortalia. Accedit ad hec quod quanto magis exterior sensus intenditur, tanto magis interior sensus remittitur atque contra. Qui enim attentius inspicit auditque nonnulla, vix interim potest imaginari, et qui vehementer imaginatur, vix cernit vel audit que tunc extrinsecus offeruntur. Eadem est inter imaginationem intellectumque proportio.

Anima in hoc corpore duo maxima omnium habet impedimenta: alterum quod in plures operationes perturbationesque distrahitur, operationes autem varie se invicem impediunt atque debilitant (difficilimum est enim diversis simul incumbere); alterum quod, tum propter infime habitationis huius conditionem, tum propter ministerium corporale ad tempus a Deo hominibus assignatum, actiones inferiores longe prius, attentius sepiusque quam superiores exercet. Unde fit ut quando contemplari incorporalia volumus, ut plurimum debiliter operemur et illa obtuse et quasi in nebula quadam prospiciamus; verum quando actiones alendi, augendi, sentiendi, imaginandi vel omittentur omnino vel maxime remittentur, tunc usque adeo mentis intuitus acuetur, ut quicquid cernat, clarius hac luce discernat. Perspiciet sane anima per se ipsam tunc lucem illam intelligibilem perspicacius quam nunc sensibilem istam per vitreas corporis huius carcerisque fenestras; intuebitur enim tranquille per serenitatem suam perspicuam perspicacissimamque obiecta excellentissima in divini solis luce adeo clara, ut solis huius lux ad eam sit umbra, et quia clarissima, ideo impuris oculis occultissima, puris autem manifestissima; non intuebitur autem quasi pictas imagines, sed tanquam res veras, quarum res ceterae sunt imagines.

Quando per somnum operationes motus exteriorumque sensuum cessant, tunc imaginatio, que reliquiis pascitur sensuum, usque adeo roboratur, ut simulacra pingat intrinsecus tanquam res veras representantia.

Chiunque adoperi le potenze della mente non dubita che essa sia superiore al senso: vede, infatti, che essa è giudice dei sensi e, per così dire, essendo più preziosa, si concede a pochi e si esercita in modo più lento e raro. Questo dimostra anche che gli oggetti della mente sono più elevati degli oggetti dei sensi, perché quelli sono universali, vasti ed eterni, questi particolari, angusti e mortali. Si aggiunge a ciò che quanto più il senso esteriore si potenzia, tanto più il senso interiore si indebolisce e viceversa. Infatti, chi osserva più attentamente e ascolta parecchie cose, a stento in quel mentre può immaginare, e chi immagina veementemente a stento vede e ascolta le cose che in quel momento si mostrano esternamente. Lo stesso rapporto c'è tra l'immaginazione e l'intelletto.

L'anima in questo corpo ha due principali impedimenti: il primo è che è divisa in molte attività e turbamenti, d'altra parte, le varie attività si ostacolano e si indeboliscono a vicenda (è molto difficile svolgere simultaneamente cose diverse); il secondo è che, sia per la condizione di questa sua infima collocazione, sia per la funzione corporale assegnata provvisoriamente da Dio agli uomini, è impegnata in azioni inferiori molto prima, più attentamente e più spesso che in quelle superiori. Per cui avviene che quando vogliamo contemplare le cose incorporee, al massimo ce ne occupiamo debolmente e le guardiamo in modo ottuso e quasi in una nebbia; invece, quando le attività del nutrire, accrescere, sentire e immaginare sono o completamente trascurate o massimamente abbandonate, allora l'intuito della mente si acuisce fino al punto che scorge ogni cosa e con questa luce la distingue in modo più chiaro. Davvero, allora l'anima osserverà attraverso se stessa quella luce intelligibile in modo più chiaro di quanto ora osservi questa luce sensibile attraverso i vetri di questo corpo e le finestre di questo carcere; guarderà, infatti, tranquillamente attraverso la sua trasparente e acutissima serenità gli oggetti eccellenti nella luce del sole divino, così chiara che la luce di questo sole è un'ombra al suo cospetto e, poiché limpidissima, è molto nascosta agli occhi impuri e totalmente manifesta ai puri; ma non li guarderà come immagini dipinte, ma come cose vere delle quali le altre cose sono immagini.

Quando con il sonno le attività del movimento e dei sensi esterni cessano, allora l'immaginazione, che si nutre dei residui dei sensi, si rafforza a tal punto che dipinge le immagini rappresentate internamente come cose vere.

Quid igitur faciet intellectus, imaginatione admodum efficacior, quando multo magis quam imaginatio somniantis liber ab impedimentis evaserit atque in veritate rationeque summa veras omnium rationes inspiciet? Pinget videlicet tunc in se ipso vera omnia exactissime, immo veris omnibus aliunde pingetur. Sed a quo maxime? A mente mentium, lumine luminum. Et quam facile fiet? Facilime prorsus: subito nanque ob naturalem quandam cognationem visibile lumen illuminat perspicuum corporale, cum primum serenum purumque fuerit, formatque ipsum forma sua perque suam formam formis omnium visibilium.

Similiter intelligibile et plusquam intelligibile lumen, id est Deus, intellectualem format perspicuitatem, cum primum serena evaserit; format, inquam, forma sua, hoc est divina, perque ipsam formis intelligibilium omnium, tantumque statim afficit vitali calore et gaudio, quantum benefico iam affecit fulgore, atque ita vitam tradit a morte liberam, sicuti lucem infundit a tenebris alienam; et ultra quemlibet temporis terminum infundit lumen in mentem, que iam ex temporis mutatione ad statum eternitatis ascendit; pascit autem bonitate ad votum semper et implendo allicit pulchritudine appetitum et implet alliciendo. Ibi saturitas est absque satietate, ubi bonum est absque malo perque bonum infinitum fit etiam capacitas infinita. Infinitum ergo bonum et pulchrum, innumerabilium fons bonorum atque pulchrorum, allicit et implet pariter in eternum.

Che cosa farà, dunque, l'intelletto, molto più efficiente dell'immaginazione, quando si libererà dagli impedimenti molto più dell'immaginazione del dormiente e guarderà le vere ragioni di tutte le cose nella verità e nella ragione superiore? Dipingerà allora in se stesso esattamente tutte le cose vere, anzi sarà dipinto da tutte le cose vere venute da altrove. Ma in modo particolare da cosa? Dalla mente delle menti, dalla luce delle luci. E quanto facilmente [ciò] avverrà? Senz'altro molto facilmente: all'improvviso, infatti, per una qualche naturale somiglianza, la luce visibile illumina un corpo trasparente, non appena sia diventato sereno e puro, e lo plasma con la sua forma e attraverso questa con le forme di tutte le cose visibili.

Similmente la luce intelligibile e più che intelligibile, cioè Dio, forma la sostanza trasparente dell'intelletto non appena si sia purificata; la plasma – io dico – con la sua forma, cioè divina, e attraverso questa con le forme di tutti gli intelligibili, e subito avvolge con un tale calore e gaudio quanto già avvolse con una benefica luce, così trasmette vita libera da morte e infonde una luce priva di tenebre; e oltre qualunque limite temporale, infonde luce nella mente che già dalle vicissitudini del tempo ascende alla stabilità dell'eternità; ma la nutre sempre di bontà secondo il suo desiderio e appagando il suo desiderio la riempie di bellezza e attirandola la sazia. Là vi è abbondanza senza sazietà, dove c'è il bene senza il male, e attraverso il bene infinito sorge anche una capacità infinita. Dunque il bene e il bello infinito, fonte di innumerevoli beni e bellezze, allo stesso modo attira e soddisfa in eterno.

Anime natura et officium. Laus historie

Marsilius Ficinus Iacobo Bracciolino, Poggii oratoris filio, paterne artis heredi s. d.

Platonici veteres urbana Platonis natalitia quotannis instaurabant; novi autem Platonici, Braccioline, et urbana et suburbana nostris temporibus celebrarunt. Suburbana quidem apud magnanimum Laurentium Medicem in agro Charegio culta in libro nostro *De amore* narrantur; urbana vero Florentie sumptu regio celebravit Franciscus Bandinus, vir ingenio magnificentiaque excellens, ubi tu et Bindaccius Ricasolanus et Iohannes Cavalcantes noster aliique Academici multi discubuerunt. Ego quoque interfui, atque ex multis et variis, que in eo convivio disputavimus, illud imprimis mecum ipse sepe meditor ac tibi libenter hodie recensebo, quod ante epulas de anime natura conclusimus.

Nihil enim magis ad hominem pertinet quam que de anima disputantur; sic et Delphicum preceptum illud impletur «nosce te ipsum», et cetera omnia sagacius, que vel super animam vel infra animam sunt, investigantur. Quo enim pacto capere alia abunde possumus, nisi animam ipsam, per quam capienda sunt alia, capiamus? An non abutitur anima qui intueri eam non studet, per quam et cuius gratia intueri cuncta desiderat? Anima rationalis, quemadmodum omnes ibi convenimus, in orizonte, id est in confinio, eternitatis et temporis posita est, quoniam inter eterna et temporalia naturam mediam possidet et tanquam media rationales vires actionesque habet ad eterna surgentes; habet quoque vires operationesque declinantes ad temporalia merito, cum ex diversis naturis inclinationes diverse nascantur. Eo ipso, quod animam videmus tum ad eterna tum ad temporalia vergere, eam ex utrisque naturis constitutam esse cognoscimus: partem quidem illam anime superiorem Plato noster in regno Saturni, id est mentis et providentie, inferiorem autem in regno Iovis, id est vite fatique, locavit. Quapropter anima Iani bifrontis instar vultum geminum habere videtur, aurum scilicet et argenteum; illo Saturnia, hoc Iovalia respicit; aspiciendo autem iudicat atque appetit.

Marsilio Ficino a Iacopo Bracciolini, figlio dell'oratore Poggio, erede dell'arte paterna: saluti

Gli antichi platonici celebravano l'anniversario della nascita di Platone in città, mentre i nuovi platonici, o Bracciolini, lo celebrano sia in città che in campagna. Le feste campestri, presso il magnanimo Lorenzo de' Medici nella campagna di Careggi, sono raccontate nel nostro libro *Sull'amore*; invece, Francesco Bandini, uomo eccellente per ingegno e magnificenza, celebrò con spese regie le feste urbane a Firenze dove tu banchettasti con Bindaccio Ricasoli, il nostro Giovanni Cavalcanti e molti altri Accademici. Anch'io fui presente e tra le molte e varie cose di cui discutemmo in quel banchetto, ciò che soprattutto spesso medito in me stesso e oggi volentieri racconterei a te è quello che abbiamo convenuto sulla natura dell'anima prima di cominciare a festeggiare.

Infatti, niente riguarda l'uomo più delle cose che trattano dell'anima; così anche quel monito delfico «Conosci te stesso» è completamente realizzato e vengono investigate con più cura tutte le altre cose che sono sopra o sotto l'anima. Infatti, in quale modo possiamo sufficientemente comprendere le altre cose se non conosciamo la stessa anima attraverso la quale le altre cose debbono essere comprese? Forse che non si giova dell'anima colui il quale non ha nessun interesse di conoscere quella attraverso la quale e per il cui intervento egli desidera conoscere ogni cosa? L'anima razionale, come tutti qui convenimmo, è posta sull'orizzonte, cioè al confine, tra l'eternità e il tempo poiché possiede una natura intermedia tra le cose eterne e temporali e in quanto intermedia ha potenze e azioni razionali che si elevano alle cose eterne; giustamente possiede anche potenze e operazioni che si piegano verso le cose temporali dal momento che le diverse inclinazioni derivano dalle diverse nature. È per questo che vediamo l'anima volgersi ora verso le cose eterne ora verso quelle temporali, e così conosciamo che essa è costituita da entrambe le nature. In verità, il nostro Platone collocò quella parte superiore dell'anima nel regno di Saturno, cioè della mente e della provvidenza, mentre l'inferiore nel regno di Giove, cioè della vita e del fato. Per la qual cosa, a somiglianza di Giano bifronte l'anima sembra avere un doppio volto, uno d'oro e l'altro d'argento, con quello guarda le cose di Saturno, con questo le cose di Giove; ma guardando le giudica e le desidera.

Eterna amare prestat quam iudicare: difficilime iudicantur bene, male amari nunquam possunt, dummodo ardentur amentur que nunquam nimis, immo neque satis amantur. Temporalia iudicare satius est admodum quam diligere; iudicantur ut plurimum satis belle, sed ut plurimum turpiter diliguntur; profecto iudex rei iudicande formam in se transfert, amator vero se transfert in amati formam. Satius est inferiora ad nos attollere iudicando quam nos ad illa amando deicere; satius est ad superiora nos per amorem erigere quam illa ad nos demittere per iudicium.

Vale. Sed antequam finem faciam rogo te, mi Braccioline, ut ab incepto componendarum historiarum studio non desistas. Nam stilum orationis tue historici laudant et res ipsa est ad vitam non modo oblectandam, verum etiam moribus instituendam summopere necessaria, siquidem que per se mortalia sunt immortalitatem ab historia consecuntur, que absentia sunt per eam presentia fiunt, vetera iuvenescunt, iuvenis cito maturitatem senis adequat. Ac si senex septuaginta annorum ob ipsarum rerum experientiam prudens habetur, quanto prudentior qui annorum mille et trium milium implet etatem! Tot vero annorum milia vixisse quisque videtur, quot annorum acta didicit ab historia.

Vale iterum.

È più preferibile amare le cose eterne che giudicarle: è molto difficile che siano giudicate correttamente, [mentre] non possono mai essere amate in maniera sbagliata quelle cose che mai si amano troppo, anzi non sono amate abbastanza, purché siano amate ardentemente. Di contro, è più preferibile giudicare che amare le cose temporali: quanto più sono giudicate opportunamente, tanto più sono amate turpemente; in verità colui che giudica trasferisce in sé la forma della cosa da giudicare, l'amante invece trasferisce sé stesso nella forma dell'amato. È più preferibile innalzare verso di noi, giudicandole, le cose inferiori che abbassarci verso quelle amandole; è meglio che noi per amore ci eleviamo verso le cose superiori che quelle si abbassino a noi attraverso il giudizio.

Stammi bene. Ma prima che io finisca, ti prego, o mio Bracciolini, di non rinunciare alla passione di scrivere la storia che hai già iniziato. Infatti, gli storici lodano lo stile della tua orazione e il soggetto stesso è necessario alla vita [umana] non solo per renderla piacevole, ma anche per educarla con ogni sforzo alla morale. Se certamente quelle cose che per sé sono mortali conseguono l'immortalità dalla storia, quelle cose che sono assenti attraverso essa diventano presenti, le cose vecchie ringiovaniscono, rapidamente il giovane acquista la maturità del vecchio. E se un vecchio di settant'anni per l'esperienza delle cose stesse è reputato prudente, quanto più prudente sarà colui che copre la durata di mille o tremila anni! In realtà, ciascuno sembra di aver vissuto tante migliaia di anni quanti sono gli eventi degli anni passati che ha appreso dalla storia.

Stammi bene, di nuovo.

Cognitio et reverentia sui ipsius omnium optima

Marsilius Ficinus hominum generi salutem, id est cognitionem et reverentiam sui ipsius dicit.

Cognosce te ipsum, divinum genus mortali veste indutum! Nuda, queso, te ipsum, segrega quantum potes, potes autem quantum conaris, segrega, inquam, a corpore animam, a sensuum affectibus rationem! Videbis protinus purum segregatis terre sordibus aurum, videbis lucidum disiectis nubibus aerem; reverberis tunc, crede mihi, te ipsum tanquam divini solis radium sempiternum, neque audebis coram te ulterius turpe quicquam aut vile vel aggredi vel cogitare. Nihil penitus latere potest Deum, per quem solum patent quaecunque usquam patent; nihil tuorum latet mentem vivam semper, Dei ubique viventis statuam. Si venerandus antiqui regis aspectus verecundiam gignit, reverere semper et ubique admirandam Dei regis omnium mentisque corporalium regine presentiam. Merito igitur divinus Pythagoras iussit: «Reverere te ipsum». Qui coram se ipso vilia cogitare non erubescit et animam naturam dominam patitur servo suo corpori servire, divinamque hanc margaritam submergit in lutum, is certe videtur quanti ipse pretii sit ignorare; neque consideravit divinum illud oraculum: «Minuisti eum paulo minus ab angelis» et quae secuntur; rursus: «Ego dixi: dii estis et filii Excelsi omnes».

Heu vestri nimium ignare mentes! Heu pectora ceca! Surgite iam, precor, ex hoc profundiore somno, resipiscite quandoque, obsecro! Si enim resipiscitis, feliciter respirabitis. Quid humi tandiu spectatis, divi? Celum suspicite, celestis patrie cives, incole terre! Homo quidem terrena stella est circumfusa nube, stella vero celestis homo. Magnum quiddam es, o anima, si te parva non implent; optimum quoque, si displicent tibi mala; pulcherimum, si horres turpia; sempiternum, si temporalia parvipendis. Postquam talis es, si reperire te cupis, quere, obsecro, ibi te ipsam, ubi sunt talia. Magna vero ibi sunt solum, ubi nullum locus imponit limite finem; optima, ubi nihil contingit adversi; pulcherima, ubi nihil est dissonum; sempiterna, ubi defectus est nullus.

La conoscenza e il rispetto di se stessi sono le cose migliori fra tutte

Marsilio Ficino parla della salvezza del genere umano, cioè della conoscenza e del rispetto di se stessi.

Conosci te stesso, genere divino ricoperto di veste mortale! Ti prego, metti a nudo te stesso, separa per quel che puoi, ma puoi per quanto ti sforzi – io dico – separa l'anima dal corpo e la ragione dalle passioni dei sensi! Dopo che avrai eliminato le sozzure della terra, vedrai subito l'oro puro, disperse le nuvole vedrai il cielo limpido; allora avrai rispetto di te stesso, credimi, come il raggio eterno del sole divino, né oserai più avanti intraprendere o pensare qualcosa di turpe o di vile alla tua presenza. Niente può essere nascosto interamente a Dio, per il quale soltanto si manifesta tutto ciò che si mostra in qualche luogo; niente di tuo può essere nascosto alla mente sempre viva, immagine del Dio vivente. Se l'aspetto venerando del vecchio re genera riverenza, onora sempre e dovunque la presenza degna di ammirazione di Dio re di tutte le cose e della mente regina delle cose corporee. Giustamente il divino Pitagora comanda: «Onora te stesso». Colui che davanti a se stesso non si vergogna di pensare cose vili e permette che l'anima divina per natura serva il suo corpo che è suo servo e sommerge nel fango questa divina perla, questi certamente sembra ignorare di quanto grande valore esso sia e non ha considerato quel divino oracolo: «L'hai fatto poco meno degli angeli» e ciò che segue; ancora: «Io dissi: voi siete dèi e tutti figli dell'Altissimo».

Ahimè, menti molto ignoranti! Ah, cuori ciechi! Svegliatevi ora, vi prego, da questo sonno così profondo, ravvedetevi una buona volta, vi prego! Se infatti tornerete in voi, vivrete felicemente. Perché guardate così a lungo in terra, o divini? Guardate il cielo, abitanti della terra, cittadini della patria celeste! In verità, l'uomo è una stella terrena avvolta in una nube, invece, la stella un uomo celeste. Tu, o anima, sei qualcosa di grande quando non ti riempiono cose piccole; anche ottima quando i mali non ti recano dispiaceri; bellissima, se hai orrore delle cose turpi; eterna se ritieni di poco conto le cose temporali. Poiché tu sei così, se desideri ritrovarti, cerca te stessa, ti prego, dove sono quelle cose. Invero, le cose grandi sono solamente là dove il luogo non impone nessuna fine come limite, [le cose] ottime dove nulla di avverso le può toccare, bellissime dove nulla è dissonante, eterne dove non c'è alcuna mancanza.

Quere te igitur extra mundum; verum, ut et queras te et reperias extra, extra vola, immo extra respice: es enim extra, dum mundum ipsa complecteris, sed esse te putas in infimo loco mundi, quia te ipsam quidem non cernis super ethera pervolantem, sed umbram tuam corpus vides in infimo, perinde ac si puer aliquis super puteum constitutus esse se in fundo putei arbitretur, dum in se ipsum aciem non convertit, sed suam quasi in fundo prospicit umbram; aut si avis in aere volans credat se in terra volare, dum umbram suam videt in terra.

Ergo, relictis umbre huius angustiis, revertere in te ipsam: sic enim reverteris in amplum. Immensam esse scito in spiritu amplitudinem, in corpore vero infinitam, ut ita loquar, angustiam; quod quidem ex hoc prospicere potes, quod numeri, qui spiritali nature propinquant, sine fine crescunt, non tamen sine fine decrescunt; magnitudo autem corporalis contra terminum quidem habet augmenti, quamvis terminum decrementi non habeat.

Dunque, cerca te stessa fuori dal mondo; davvero, per cercarti e trovarti, vola fuori fino a guardare oltre il mondo: infatti, mentre tu stessa abbracci il mondo, sei fuori di esso. Però tu credi di essere in un luogo infimo del mondo perché non vedi te stessa volare sopra l'etere, ma vedi la tua ombra, il corpo, nell'abisso come se un fanciullo, posto sul bordo di un pozzo, ritenesse di essere nel fondo del pozzo finché non volge lo sguardo su se stesso e allora, per così dire, guarda la sua ombra sul fondo; o come un uccello che volando nel cielo crede di volare sulla terra mentre osserva la sua ombra in terra.

Pertanto, una volta abbandonate le angustie di queste ombre, ritorna in te stessa: così, infatti, ritornerai alla grandezza. Sappi che nello spirito la grandezza è immensa, nel corpo, invece, l'angustia è per così dire infinita; senza dubbio puoi vedere questo dal fatto che i numeri, che sono prossimi alla natura dello spirito, crescono infinitamente mentre non decrescono senza fine; al contrario, la grandezza corporea ha certamente un limite nell'espansione sebbene non lo abbia nella diminuzione.

Omnia mundi bona illi mala sunt qui immundus vivit in mundo

Marsilius Ficinus hominum generi s. d.

Quid tamdiu vituperas homo mundum tanquam immundum penitus atque malum? Mundus certe quamvis a ratione quadam pulcherrima optimaque, pulcherrime et optime disponatur atque ducatur, tibi tamen immundus est et malus quia immundus vivis in mundo malusque in bono. Prima tibi mundanorum origo malorum est mundanorum bonorum nimius appetitus. Parvum amas mundum vehementius quam magnum. Magnum quoque hunc quem vides admiraris magis quam immensum quem intelligis, in quo ferme ita magnus continetur sicut parvus in magno. Amas, o mens coelestis, terrenam umbram tuam, id est corpus, magis quam coelestem splendorem, tuum magis quam supercoeleste lumen. Quoniam vero motionis omnis principium sive naturalis sive animalis est amor, idcirco dum ardentem corpus amas, huic affectas timesve omnia, affectando autem sollicitaris, dolesque timendo.

Haec cur tanto ardore mens amens haec amas, quaeque facile impediri possunt antequam consequaris, tam facile possunt postquam possederis auferri? Heu cur ipsa te fugiens, tam anxie sectaris quae¹ te tam celeriter fugiunt. Misera quid frustra tamdiu terrena haec volantia tenere tanquam bona conaris? Quae quidem tenere procul a bono te possunt. Ipsa vero teneri abs te ullo pacto non possunt. Quid tam temere confidis in motu rapidissimo pedem figere²? Quid vacuo impleri? Quid ventum stringere pugno? Vis ne ardentem hanc sitim quae te tantopere vexat prorsus extinguere? Aquam vigilans bibe veram, non aquae in somnis imaginem. Scito autem eas duntaxat res veras existere, quae ad veritatis iudicem intelligentiam pertinent. Quae vero ad sensum attinent veritatis ipsius ignarum, verisimiles esse non veras. Vis brevi dives esse? Tantum cupiditati iam stude demere, quantum addere cumulo hactenus studuisti.

Vive precor ad naturae legem, quae paucis minimisque contenta est, non ad opinionem, quae semper cogitet esse te pauperem. Necessitas quidem brevibus clauditur terminis, opinio nullis. Necessaria nobis passim exposita parataque sunt, ad superflua laboramus.

¹ *Opera omnia*, 1576: qua

² *Opera omnia*, 1576: fidere

Tutti i beni del mondo sono mali per colui che vive immondo nel mondo

Marsilio Ficino al genere umano: saluti

Perché da tanto tempo, o uomo, disprezzi il mondo come cosa del tutto immonda e malvagia? Certamente il mondo, sebbene sia ordinato e guidato splendidamente e ottimamente da una mente nobilissima e eccellente, tuttavia per te è immondo e malvagio perché tu vivi immondo nel mondo e malvagio nel bene. Lo smodato appetito di beni mondani è per te la prima causa dei mali mondani. Tu ami il piccolo mondo più ardentemente che il grande, inoltre, tu ammiri più questo grande [mondo] che vedi piuttosto l'immenso che contempi, nel quale il grande è quasi contenuto così come il piccolo nel grande. Tu ami, o mente celeste, la tua ombra terrena, cioè il corpo, più del celeste tuo splendore, più della luce sovraceleste. Poiché, in verità, l'amore è il principio di ogni moto sia naturale sia animale, allora mentre tu ami ardentemente il corpo, desideri e temi per lui tutte le cose, ma desiderando ti turbi e temendo ti addolori.

Ah, perché tu, o mente delirante, ami con tanto ardore scioccamente queste cose che facilmente possono essere impedito prima che tu le consegua e tanto facilmente possono essere sottratte dopo che tu le abbia possedute? Ahimé, perché fuggendo da te stessa insegui tanto ansiosamente quelle cose che ti sfuggono così velocemente? Perché, o misera, da tanto tempo insegui invano queste cose terrene che passano velocemente come se fossero beni? Queste cose, infatti, possono allontanarti dal bene. Per di più, non puoi in alcun modo mantenerle. Perché tanto sconsideratamente credi di fermare il piede nel moto rapidissimo? Perché riempirti del vuoto? Perché stringere il vento in un pugno? Vuoi davvero spegnere del tutto questa sete ardente che così tanto ti tormenta? Bevi la vera acqua vegliando, non la sua immagine nei sogni. Ma sappi che sono cose vere solo quelle che appartengono all'intelligenza, giudice della verità; quelle che sono pertinenti al senso, ignaro della stessa verità, sono verosimili, non vere. Vuoi diventare ricco in poco tempo? Cerca già di sottrarre al desiderio tanto quanto ti sei impegnato ad accumulare finora.

Vivi, ti prego, secondo la legge della natura che si contenta di poche e minime cose, non secondo l'opinione che ritiene sempre che tu sia povero. La necessità, invero, si racchiude in brevi limiti, l'opinione in nessuno: le cose che ci sono necessarie sono a disposizione e pronte dappertutto, [mentre] noi ci affanniamo per cose inutili.

Necessitas iter agenti utile commodumque viaticum praestat, opinio inutile pondus atque laborem. Si quietem optas ne quaeras motu quietem, sed siste motum, si imperium, ratione tibi impera. Si libertatem, rationi servito. Si devitare dolorem, fuge malorum escam voluptatem, nocet empta dolore voluptas. Voluptas illa corporis, dolorem gignit maxime, quae videtur omnium maxima. Medicinae ars et experientia docet fel nulla ex re magis fieri quam ex melle. Quanto dulciora sunt alimenta, tanto bilem creant amariorem. Cur natura institutum est, ut profuse ridendo, saepe lachrymaremur? Lachrymando autem minime rideremus? Nisi ut admoneremur veriore in sensibus dolorem esse quam voluptatem. Siquidem dolor in voluptate potius quam voluptas in dolore sentitur.

Si tibi placere desideras, da operam ut non vulgo, sed ut sapienti imo sapientiae placeas, tibi ipse displiceas necesse erit, si cuipiam praeter rationem placere volveris. Si prudenter vivere, memento eam bonorum malorumque vicissitudinem esse, ut neque bona haec absque timore suscipi, neque mala sine spe debeant sustineri. Bonis ergo moderate gaudendum, malis autem moderatius est dolendum. Ex praeteritis disce praesentia. In praesentibus quantum potes circumspice singula. Ex singulis prospice finem. Neque praesentia sive dicenda, sive agenda unquam aggrediaris, nisi pro viribus futura prospexeris. Neque agas dicasve quicquam cuius nequeas rationem probabilem reddere. Denique cum in singulis Deo te suppliciter commendaveris, atque singula tam rationis examine quam prudentum consilio feceris, et mente tranquilla vive, et quicquid sequitur in melius accipe.

La necessità garantisce provvigioni utili e comode a chi intraprende un viaggio, l'opinione inutile peso e lavoro. Se desideri la quiete, non cercarla nel moto, ma ferma il movimento; se [desideri] il comando, comanda a te stesso con ragione; se [desideri] la libertà, servi la ragione; se vuoi evitare il dolore, fuggi il piacere esca dei mali: il piacere procurato con dolore è dannoso¹. Quel piacere del corpo, che sembra il più grande di tutti, genera soprattutto dolore. L'arte e l'esperienza della medicina insegna che il fiele da nessun'altra cosa è prodotto più che dal miele: quanto più dolci sono gli alimenti, tanto più creano la bile più amara. Perché per natura è stato stabilito che quando si ride smodatamente spesso si lacrima, mentre lacrimando ridiamo di meno, se non per ammonirci che il dolore nei sensi è più vero che il piacere dal momento che si sente più il dolore nel piacere che il piacere nel dolore?

Se desideri piacerti, adoperati affinché tu piaccia non al volgo ma al sapiente, anzi alla sapienza; sarà necessario che tu stesso dispiaccia a te se vorrai piacere a qualcuno eccetto che alla ragione. Se vuoi vivere prudentemente ricordati che c'è una tale alternanza dei beni e dei mali che né quelli devono essere presi senza timore, né questi sostenuti senza speranza. Dunque, dobbiamo moderatamente godere dei beni ma dolerci dei mali con maggiore moderazione. Impara il presente dal passato, nel presente considera quanto più puoi le singole cose, delle quali osserva il fine. Non intraprenderai le cose presenti, sia da dire sia da fare, se non avrai considerato le cose future con le tue forze. Non fare né dire qualcosa di cui non sei in grado di fornire una valida ragione. Infine, dopo che ti sarai raccomandato supplichevole a Dio nelle singole cose e avrai fatto ogni cosa tanto con l'acume della ragione quanto con il consiglio degli uomini prudenti, vivi con mente tranquilla e accogli qualunque cosa ti accada per il meglio.

¹ Cfr. ORAZIO, *Epistulae*, I, 2, 55.

Nihil turpius illo, apud quem praeter animum pulchra sunt omnia

Marsilius Ficinus hominum generi s. d.

Si quis agricola non solum sine ulla mercede, verum etiam cum maximo sui damno alienos quidem agros colat, proprios autem negligat, absque dubio stultissimus et miserrimus ab omnibus iudicabitur. Ergo dementes nimium sunt illae mentes et miserae, quae omnem in hoc operam suam semper impendunt, ut corpus atque externa quam optime ornatissimeque¹ se habeant, ut autem bonae ipsae ornataeque sint, penitus negligunt. O quam malus est homo, cui canis et equus melior est quam animus, o quam deformis, cui calceus quantum in se est, pulchrior est quam animus. Nihil huic revera bonum est, vel pulchrum, apud quem cuncta praeter ipsum, id est, praeter animum, bona videntur et pulchra. Si huius ornatissimas aedes Philosophus aliquis Cynicus ingrediatur ac necessitate quadam expuere compellatur, certe in eius faciem excreabit, quia videlicet singula ibi munda ornataque videat praeter ipsum.

Nihil pauperius et inanius illo cuius horrea quidem plena sunt, animus vero vacuus. Solemnus illos, qui extra mentem positi sint, appellare dementes. Quo autem pacto in demente² sit animus, qui iamdudum est in patinis non intelligo. Dic precor, o mens infelix, quam alienorum curiosa, tam negligens priorum, dic, inquam, cui nam hominum cuncta sana sunt, nisi sano? Cur igitur extra te demens tam anxie huc et illuc oberras, atque tantum et tam frustra laboras? Da operam ut bona pulchraque sis, subito tibi bona et pulchra sunt omnia. At vero ita demum quod iubeo perages, si tam cupies³ te bonam pulchramque evadere, quam affectas minima quaeque suppellectilia esse optima, ornatissimaque videri.

Si dum corpus pascimus et canes et aves, hominum ipsum interim, id est, animum, perire fame non fineremus, certe tam quisque contentus plenusque viveret quam nunc nemo contentus. Nunc vero cui mirum sit? Si nunquam impletur animus, si semper affligitur?

¹ *Opera omnia*, 1576: ornatissimaque

² *Epistole*, 1495: inde mente

³ *Opera omnia*, 1576: culpes

Niente è più turpe di colui per il quale tutte le cose sono belle eccetto che l'anima

Marsilio Ficino al genere umano: saluti

Se un contadino coltivasse i campi altrui non solo senza alcun compenso ma anche con un grandissimo danno di sé e trascurasse i propri, senza dubbio sarebbe giudicato da tutti molto stolto e molto misero. Dunque, sono menti troppo sciocche e misere quelle che impiegano sempre ogni loro opera affinché il corpo e le cose esterne si presentino in maniera quanto più bella ed elegante possibile ma non si preoccupano che potrebbero essere esse stesse buone e ornate interiormente. Quanto triste è quell'uomo per il quale un cane e un cavallo sono migliori dell'anima, quanto deforme è quello a cui uno stivaletto, per quanto sia di valore, è più bello dell'anima! In verità, non ha niente di buono o di bello quello a cui tutte le cose eccetto se stesso, cioè eccetto l'anima, sembrano buone e belle. Se un qualunque filosofo cinico entrasse nell'elegantissima casa di costui e per qualche necessità fosse costretto a sputare, certamente gli sputerebbe in faccia perché senza dubbio vedrebbe qui ogni cosa pulita e ornata eccetto quello.

Niente è più povero e senza valore di colui i cui granai sono certamente pieni ma l'anima è vuota. Noi siamo soliti chiamare dementi quelli che sono fuori di mente, d'altra parte non capisco in che modo l'anima che già da tempo è rivolta alle padelle¹ possa essere nel demente. Dimmi, ti prego, o mente infelice che sei tanto curiosa delle cose altrui quanto negligente delle proprie, dimmi – ti prego – per quale uomo, dunque, tutte le cose sono sane se non per un sano? Perché, allora, sciocca vai vagando fuori di te qua e là così ansiosamente e così tanto e così invano ti affatichi? Adoperati affinché tu sia buona e bella e subito tutto per te sarà buono e bello. Ma davvero tu porterai a termine finalmente ciò che io così comando se desidererai diventare buona e bella tanto quanto desideri che sia ottima e sembri elegantissima anche la più piccola masserizia.

Se per tutto il tempo che lasciamo il corpo, i cani e gli uccelli non lasciassimo morire di fame lo stesso uomo, cioè l'anima, certamente ciascuno vivrebbe così contento e sazio come ora non è nessuno. Ma adesso perché ti meravigli se l'anima è vuota ed è sempre afflitta?

¹ Cfr. TERENCE, *Eunuchus*, IV, 4, 7.

Qui deserit semetipsum, cui solum id curae est, ut bestiam suam impleat, quae continue sit in ipsa saturitate voracior, atque contra Dominum suum negligentia eius exurientem penitus et exanguem, saevior et robustior.

Chi abbandona se stesso si cura soltanto di ciò: riempire la sua bestia che continuamente per la sua stessa sazietà [si mostra] più vorace e, contro il suo Dio affamato interiormente ed esangue per la sua negligenza, più crudele e più robusta.

Ut sortem in melius mutes, animae figuram in melius muta

Marsilius Ficinus hominum generi s. d.

Praecipuam mihi quaerenti hodie rationem qua homines tam laboriosam in terris vitam continue ducant¹, venit in mentem ludus quidam² eiusmodi, in quo nonnulli cruribus extensis in altum interim palmis et capitis vertice gradientur. Praeterea conentur altero quidem oculo terrena undique omnia, altero autem coelestia circumspicere. Deinde quicquid humi occurrerit, naribus, labiis, digitis, prensare³ nitantur. Rursus si quid ab alto his imminet, pedibus attrectare conentur et carpere, et quaecunque attigerint, portanda suscipiant.

O turpissimum spectaculum, o miserabile monstrum. Non homines isti sunt, non sunt animalia, arbores hae Stygiae mihi videntur, quarum folia quidem amarissima sunt, fructus autem inter folia nullus. Quid mostruosius? Quid laboriosius potest et onerosius cogitari? Tales amici sumus quasi omnes, quasi omnes, heu miseri, caput animae rationem, sensibus qui sunt animae pedes, stulte subiicimus. Proinde mente sic humi depressa, coelestia nosse simul confidimus atque terrena. Infimis animae plantis summa naturae frustra tentamus attingere. Ac dum cuncta nobis usurpare molimur, onus omnium circumferimus⁴.

Heu interim quam insana miseria, quam miserabili insania laboramus? Quid sortem nostram fortunamve deflemus? Quid mutare fortunam temere cogitamus? Quid flectere fatum? Muta precor hunc anima ludum, tuam hanc figuram verte. Sic enim fortunam mutaveris fatumque flexeris, et mundi ipsius figuram in melius tibi subito verteris.

¹ *Opera omnia*, 1576: ducent

² *Opera omnia*, 1576: quidem

³ *Opera omnia*, 1561: preniare

⁴ *Epistole*, 1495; *Opera omnia*, 1561: circumferimus

Per cambiare in meglio la sorte, cambia in meglio l'aspetto dell'anima

Marsilio Ficino al genere umano: saluti

Dal momento che mi chiedevo oggi la principale ragione per cui gli uomini sulla terra conducano sempre una vita faticosa, mi è venuto in mente un certo gioco in cui alcuni con le gambe distese in alto, camminano nel mentre con le mani e la sommità del capo. Inoltre essi, in verità, con un occhio tentano di guardare ovunque tutte le cose terrene, invece con l'altro quelle celesti; poi, si sforzano di afferrare tutto quello che appartiene alla terra con le narici, le labbra e le dita. E ancora, se qualcosa si mostra loro dall'alto, essi si sforzano di toccarla con i piedi e di afferrarla e si incaricano di portare con loro tutte quelle cose che toccano.

O spettacolo orribile, che miserabile mostro! Questi non sono uomini, non sono animali, mi sembrano [piuttosto] quegli alberi dello Stige le cui foglie sono davvero amarissime, ma tra le quali non vi è alcun frutto. Che cosa c'è di più mostruoso? Che cosa si può pensare di più faticoso e oneroso? Così, o amici, siamo quasi tutti, ah miseri noi, che sottomettiamo stoltamente ai sensi che sono i piedi dell'anima la ragione che è il capo dell'anima. Così, allo stesso modo, con la mente immersa nella terra, confidiamo di conoscere insieme le cose celesti e terrene. Invano tentiamo di conseguire con le infime piante dell'anima le cose più alte della natura e mentre ci accingiamo ad impossessarci di tutto, portiamo addosso il peso di tutte le cose.

Ahimé, per ora da quanta insana miseria, da quanta miserabile follia siamo afflitti? Perché ci lamentiamo della nostra sorte o fortuna? Perché pensiamo sconsideratamente di mutare la fortuna? Perché piegare il fato? O anima, cambia, ti prego, questo gioco, cambia questo tuo aspetto; così, infatti, cambierai la fortuna e piegherai il fato e subito trasformerai in meglio per te l'immagine del mondo stesso.

Frustra nimium in rebus his, quae sibimet nequaquam sufficiunt, nostram sufficientiam affectamus

Marsilius Ficinus hominum generi s. d.

Sufficientiam ubique eo quaeris proposito, ut postquam hanc unam repereris, nihil ultra perquiras. Requiras autem quam plurima semper ob hoc ipsum, quia nusquam hanc unam assequeris. Vis ergo dicam quam ob causam nusquam sufficientiam assequaris? Forsitan quia hanc extra te quaeritas. Si ergo mortales opes immortalis animo sufficere nequeunt, da operam ut illis saltem animus ipse sufficiat.

Adverte quid dicam, non dico ut ipse sibimet satisfaciat animus, quo enim pacto qui ab alio et efficitur et perficitur, sibi ipse satisfacere potest? Frustra nimium heu miseri in rebus his quae sibimet nequaquam sufficiunt nostram sufficientiam affectamus. Profecto solum quod sibi satis est, omnino omnibus satisfacit. Nihil autem sibi potest satis esse, praeter immensum bonum quod ex seipso est et ad seipsum. Hic ergo solum, hic, inquam, quod satis nobis facturum sit quaeramus.

Neque pigeat, nemo frustra bonum sequitur unquam, qui bene sequitur. Nam et bonum ipsum, quia immensum est, ubique viget atque exuberat undique, et affectus noster bene sequendi¹, est aliquid proculdubio bonum. Solus autem bene vult sequiturque bonum, qui summae bonitatis ipsius gratia, per quam singula bona sunt atque servantur, passim bona singula sequitur.

¹ *Opera omnia*, 1576: sequenti

*Invano e troppo desideriamo la nostra soddisfazione in quelle cose che in nessun modo
soddisfano se stesse*

Marsilio Ficino al genere umano: saluti

Tu cerchi ovunque soddisfazione con questo intento affinché, dopo che avrai trovato questa sola, nient'altro cercherai. Ma cerchi sempre molte cose per questo stesso motivo, perché non trovi in alcun luogo questa sola. Dunque, vuoi che io dica per quale causa in nessun luogo tu ottenga soddisfazione? Forse perché la cerchi fuori di te. Se, allora, le ricchezze mortali non possono bastare ad un'anima immortale, adoperati affinché almeno l'anima stessa basti a quelle.

Presta attenzione a questo: non dico che l'anima soddisfi se stessa, infatti, in che modo chi è fatto ed è perfezionato da un altro potrebbe soddisfare se stesso? Invano e troppo, ah miseri, cerchiamo la nostra soddisfazione in queste cose che in nessun modo soddisfano se stesse. In verità solo ciò che basta a sé soddisfa completamente tutte le cose, ma niente può bastare a sé eccetto l'immenso Bene che è da se stesso e per se stesso. Dobbiamo cercare, dunque, questo solo, questo – io dico – che ci dovrà soddisfare.

Non si dispiaccia, poiché nessuno mai segue invano il bene, chi lo segue bene. Infatti, anche il Bene stesso, dal momento che è immenso, prospera in ogni luogo e abbonda ovunque e il nostro desiderio di seguirlo bene è senza dubbio un qualche bene. D'altra parte, solo chi desidera rettamente e segue il bene, che [esiste] grazie al sommo Bene in se stesso, attraverso il quale tutti i singoli beni esistono e sono preservati, segue i singoli beni dovunque.

De humanitate

Marsilius Ficinus Tomme Minerbetto humano viro s. d.

Cur pueri crudeliores sunt quam senes, insani quam prudentes, hebetes quam ingeniosi? Quia minus homines, ut ita dicam, sunt quam ceteri, unde qui crudeles sunt inhumani efferatique nominantur. Qui enim a perfecta hominis natura, vel propter etatis defectum, vel propter animi vitium corporisve morbum, vel propter adversam siderum dispositionem procul distant, hi ut plurimum humanam speciem tanquam rem alienam extraneamque vel odere vel negligunt.

Non homo, ut ita loquar, fuit Nero, sed monstrum quoddam pelle homini simile: si enim revera fuisset homo, ceteros homines tanquam membra quedam eiusdem corporis dilexisset. Singuli nanque homines sub una idea et in eadem specie sunt unus homo. Ob hanc, ut arbitror, rationem sapientes solam illam ex omni virtutum numero hominis ipsius nomine, id est humanitatem, appellaverunt, que omnes homines quodammodo ceu fratres ex uno quondam patre longo ordine natos diligit atque curat.

Ergo, vir humanissime, in officiis humanitatis persevera: nihil Deo gratius quam charitas, nullum certius aut dementie inditium aut miserie portentum quam crudelitas.

Sull'umanità

Marsilio Ficino a Tommaso Minerbetti, uomo pieno di umanità: saluti

Perché i fanciulli sono più crudeli dei vecchi, i folli più degli uomini prudenti, gli stupidi più degli intelligenti? Dal momento che sono meno uomini, per così dire, degli altri, ne consegue che coloro i quali sono crudeli sono chiamati inumani ed efferati. Infatti, quelli che sono distanti dalla naturale perfezione dell'uomo per la debolezza dell'età o per un vizio dell'anima, per una malattia del corpo o per un'avversa disposizione degli astri, odiano e trascurano al massimo la specie umana come cosa avversa ed estranea.

Nerone non fu uomo, per così dire, ma un mostro con pelle simile all'uomo: se fosse stato realmente uomo, infatti, avrebbe amato gli altri uomini come membra di uno stesso corpo. In verità, i singoli uomini sotto una sola idea e nella stessa specie sono un unico uomo. Per questa ragione, come credo, i sapienti fra tutte le virtù definirono dal nome dell'uomo stesso solo quella, cioè l'umanità, che ama e cura tutti gli uomini come se fossero fratelli nati da un solo padre in una lunga successione.

Dunque, uomo molto umano, persevera nei doveri dell'umanità: niente è più grato a Dio della carità, non c'è un indizio di demenza o un presagio di miseria più certo della crudeltà.

Stultitia et miseria hominum

Marsilius Ficinus Ricciardo Angelerio Anglariensi, Oliverio Ardouino, Antonio Seraphico conphilosophis suis s. d.

Quid tantum ridebat Democritus, quid lugebat Heraclitus? Alter quidem, ut opinor, stultitiam hominum, alter vero miseriam. Stultitia ridicula, miseria flebilis esse videtur. Stultitia quid aliud est quam iudicii depravatio? Miseria quid, nisi appetitus afflictio ex depravatione iudicii proficiscens? Quis negabit stultos esse homines qui curant aliena, sua negligunt, magnificiunt absentia et nova, presentia consuetaque parvifaciunt? Ob assiduam futurorum cupiditatem presentibus non fruuntur, et cum sistendus sit motus, ut quiescas, ipsi, ut quandoque quiescant, novos semper motus et varios inchoant. Sic divitias accumulunt, tanquam nunquam morituri; sic voluptatibus abutuntur, tanquam quotidie morituri. Missa faciamus alia in presentia: infinita enim materies nunc nobis occurrit. Illud in primis stultissimum non iudicare non possum, quod multi bestiam quidem suam, immo feram noxiam et indomitam, hoc est corpus, pascunt diligentissime, se ipsos autem, id est animum ipsum, quantum in eis est, fame perire permittunt. Et miramur quandiu ita vivimus, immo quandiu ita morimur, tandiu nos miseros esse, quasi possimus alia metere quam que sevimus.

Stultitiae fructus est miseria. At quomodo? Quoniam stulte nimium et corpus alimus et negligimus animum: illud pingue redditur et robustum, ille macer ac debilis; hinc fit ut animo pre tenuitate imbecillitateque sua corporalia tum magna tum fortia videantur: que magna videntur magnopere appetit, que fortia timet summopere, quocirca tanquam miser, partim cupiditatis ardore, partim timoris horrore, sollicitatur.

Stupidità e miseria degli uomini

Marsilio Ficino a Riccardo Angiolieri di Anghiari, Oliviero Arduini e Antonio Serafico, suoi confratelli filosofi: saluti.

Per cosa rideva così tanto Democrito? Per cosa piangeva Eraclito? Certamente, come credo, l'uno per la stupidità degli uomini, l'altro per la [loro] miseria. La stupidità sembra essere ridicola, la miseria degna di compassione. Che cos'altro è la stupidità se non la depravazione del giudizio? Che cos'è la miseria se non il tormento del desiderio che nasce dalla corruzione del giudizio? Chi negherà che gli stolti sono uomini che curano le cose degli altri e trascurano le proprie, tengono in gran conto le cose assenti e nuove e giudicano di poca importanza quelle presenti e abituali? Per la costante cupidigia delle cose future non fruiscono delle presenti e sebbene il movimento si debba fermare per riposarsi, questi stessi iniziano sempre nuovi e vari movimenti per riposarsi chissà quando. Così accumulano ricchezze come se non dovessero mai morire, così fanno un cattivo uso dei piaceri come se dovessero morire ogni giorno. Per il momento tralasciamo le altre cose: infatti, ora ci si presenta una materia infinita. Innanzitutto non possiamo non ritenere che sia molto sconsiderato il fatto che tanti cibano senza dubbio molto diligentemente la loro bestia, anzi la fiera dannosa e selvaggia, vale a dire il corpo, ma consentono che essi stessi cioè l'anima, fino a che è in loro, muoia di fame. E ci meravigliamo che fintanto che così viviamo, o meglio così moriamo, siamo così a lungo miseri, come se potessimo mietere altre cose da quelle che abbiamo seminato.

Il frutto della stupidità è la miseria. Ma in che modo? Perché stoltamente noi alimentiamo troppo il corpo e ci dimentichiamo dell'anima: quello diventa grasso e robusto, questa magra e debole; da ciò deriva che i corpi appaiono all'anima tanto grandi e tanto forti a causa della sua esilità e debolezza. Essa desidera vivamente le cose che sembrano grandi, teme fortemente quelle che sembrano forti, per cui ormai misera è tormentata, da una parte, dall'ardore della passione, dall'altra, dall'orrore della paura.

Alamus, obsecro, augeamusque alimentis spiritalibus spiritum, ut magnus quandoque factus et corporalia tanquam minima parvifaciens, nullam in partem ob corporis impetum e sua sede declinet! Ascendamus in altam mentis speculam infimo corporis pulvere derelicto! Tunc divina propius, humana procul spectabimus; illa maiora quam consueverint videbuntur, ista minora; quapropter diligentes illa et ista negligentes neque stulti amplius erimus neque miseri, sed sapientes iam atque beati.

Valete.

Vi prego, alimentiamo e accresciamo lo spirito con alimenti spirituali cosicché divenuto grande prima o poi e considerando le cose corporali così di poco conto, in nessuna parte si distacchi dalla sua sede per le pressioni del corpo! Ascendiamo verso l'alta vetta della mente dopo aver lasciato la polvere insignificante del corpo! Allora guarderemo pi  da vicino le cose divine, pi  da lontano le cose umane; quelle sembreranno pi  grandi di come erano abitualmente, queste pi  piccole; perci  diligenti verso quelle e neglienti verso queste, non saremo pi  stolti n  miseri, ma gi  sapienti e beati.

Saluti.

Nullus incontinens potest sapiens esse

Marsilius Ficinus philosophis et sophistis s. d.

Inter omnes animae vires, quae in cognoscendo versantur, supremae sunt intellectus et ratio, infimae vero gustus et tactus, hae quidem ad naturam descendunt maxime corporalem, illae vero ad incorpoream ascendunt substantiam atque divinam. Quisquis igitur his omnibus simul servire contenderit, nimirum frustra contendet. Neque enim supremorum radiis illustrabitur, quisquis infimorum tenebris se prorsus immerserit. Neque infimorum ridiculis auscultabit illecebris, qui vera supremorum bona gaudiaque gustaverit. Non attinget animus rationes rerum verissimas, quae sunt a corporibus separatae, nisi ipse seipsum tum morum purgatione, tum speculationis intentione a corpore separaverit. Nullius existimabit quae tempori subiiciuntur in terris, qui coelum ipsum iam possidet, ipsamque (ut ita dicam) metitur aeternitatem. Mitto quod quemadmodum oculi rubra quadam ophtalmia¹ laborantes vel amara lingua, nihil nisi rubrum sentiunt vel amarum, sic animus, qui ob diuturnum amorem obsequiumque circa corporea iam quasi corporalis evasit, quae divina sunt vel nulla esse putabit omnino, vel saltem corporea iudicabit. Mitto quam libero et quam diuturno opus sit ocio ad occultissimas rerum rationes investigandas. Nihil autem magis servile, nihil magis negotiosum² atque sollicitum cogitari potest, quam anxia eius vita qui sensibus tanquam Dominis fervit et pluribus et insanis. Ac dum tyrannis insipientibus mancipatur, sapientiae insuper profitetur obsequium.

Quoscunque igitur corpori stulte servireprehenderis sapientes esse negabitis. Quos autem esse noveritis sapientes, hos non servi sui corporis servos, sed Dominos iudicabitis. Anxii certe vivunt, qui solis serviunt corporis voluptatibus. Sed multo magis anxii qui voluptates infimas cum supremis frustra copulare conantur. Nam cum nimium utrinque laborent, neutra ex parte vel mentis vel corporis voluptatibus perfruuntur. Nullos Deus reprobat magis quam eos qui sordidis vitiorum vasculis nectar et ambrosiam haurire confidunt.

¹ *Epistole*, 1495: obtalmia

² *Epistole*, 1495: negociosum

Nessun incontinente può essere sapiente

Marsilio Ficino ai filosofi e ai sofisti: saluti

Tra tutte le potenze dell'anima che servono alla conoscenza, l'intelletto e la ragione sono le più alte, le più basse il gusto e il tatto; queste, in verità, discendono massimamente verso la natura corporea, quelle ascendono alla sostanza incorporea e divina. Chiunque, dunque, si sforzerà di servire tutte queste contemporaneamente, di certo si sforzerà invano: né, infatti, chi si sarà immerso completamente nelle tenebre delle realtà infime sarà illuminato dai raggi delle realtà superiori; né chi avrà gustato i veri beni e le gioie delle cose più alte asseconderà i ridicoli allettamenti delle cose infime. L'anima non conoscerà le verissime ragioni delle cose, che sono separate dai corpi, se essa stessa non si separa dal corpo sia con la purificazione dei costumi sia con lo sforzo della speculazione. Colui il quale possiede già lo stesso cielo e misura, per così dire, la stessa eternità, stimerà di nessun conto quelle cose che in terra sono soggette al tempo. Tralascio il fatto che come, per esempio, gli occhi stanchi per una rossa oftalmia o la lingua amara non avvertono nulla se non il rosso o l'amaro, così l'anima, che per un amore che dura da lungo tempo o per l'obbedienza alle cose corporee è diventata già quasi corporea, o reputerà le cose divine del tutto prive di valore o le giudicherà almeno corporee. Non dico quanto tempo libero e lungo sia necessario per investigare le occultissime ragioni delle cose. Ma niente di più servile, più faticoso e più inquieto si può pensare della vita ansiosa di colui il quale serve ai sensi come a signori numerosi e sciocchi, e mentre è soggetta ai tiranni ignoranti, inoltre, professa ossequio alla sapienza.

Dunque, se scoprirete alcuni che stoltamente servono il corpo, direte che essi non sono sapienti; invece, quelli che riconoscerete essere sapienti, li giudicherete non servi ma signori del proprio corpo che è loro servo. Coloro che obbediscono ai soli desideri del corpo vivono senza dubbio in uno stato di ansietà, ma molto più ansiosi sono coloro che invano si sforzano di unire i desideri infimi con quelli supremi. Infatti, affaticandosi troppo da ogni parte non godono dei piaceri né dall'una né dall'altra parte, né [dei piaceri] della mente né del corpo. Dio non rimprovera altri uomini più di quelli che confidano di attingere nettare e ambrosia dai sordidi vasi dei vizi.

Nullos probat amatque magis (ut disputat Aristoteles) quam qui mentem Deo simillimam imprimis colunt, et a corporis labe longe dissimili segregant, divinumque lumen non nebulis obruere vitiorum, sed pura student mentis serenitate percipere. Haec ratio et Socratem (ut opinamur) induxit, ut moralem imprimis disciplinam hominibus exhiberet, et Pythagoram, ut a sacris gymnasiis suis profanos longe propelleret. Quia sicut vas foetidum quencunque liquorem infunderis vel suavissimum reddit sua contagione foetentem, sic mala mens accepta scientia malitiam parit non sapientiam. Praeterea sicut aer ad lumen Solis, sic mens se habet ad veritatis et sapientiae lumen. Ergo neque aer neque intellectus unquam dum nubilus est, suos radios comprehendit, et uterque comprehendit subito, cum primum purus et serenus evasit. Huc tendit Platonis illud in Epistola ad Syracusanos. Quod divinum est, inquit, disci¹ non potest, quemadmodum caetera quae discuntur, sed ex diuturna circa divinum ipsum consuetudine vitaeque similitudine, subito quasi ab igne scintillante lumen effulget in animo, seque ipsum iam alit.

Quid igitur tot lucubrationibus incumbitis, o philosophi, quid tam longis disputationum ambagibus opus est sophistae? Unica, nonne videtis? Unica ad lumen ipsum via nobis est ipsa serenitas. Heu frustra saepe confiditis impuro purum (quod Socrates damnat) attingere. Eia discite a Platónico Galeno², impossibile esse animam sanguine et adipe suffocatam coeleste aliquid cogitare. Discite rursus a Pythagora et Platone, sapientiam mentis nihil aliud esse quam summi ipsius boni lumen per animos vere bonos tanquam specula quaedam purissima ubique diffusum. Ergo cum primum boni penitus evaseritis, summi ipsius boni splendore, hoc est sapientia, refulgebitis.

Sol coelestis, qui oculos animalium generat rerumque colores, idem apertis purisque oculis colores ostendit. Sol supercoelestis, idest veritas ipsa, res veras procreat atque mentes, Sol idem res veras puris ad ipsumque conversis mentibus patefacit. Purgate rationis oculos ab omnibus corporis huius noxii sordibus, avertite mentis aciem ab infimae umbra materiae, convertite intelligentiae interioris aspectum ad lucem ipsam formae supernae.

¹ *Epistole*, 1495: dici

² *Epistole*, 1495: Galieno

Dio (come dice Aristotele) non giudica e ama altri uomini più di coloro i quali hanno cura soprattutto della loro mente molto simile a Dio e la separano dalle sozzure del corpo così diverso [da Lui], e si adoperano affinché il divino lume non sia coperto dalle nuvole dei vizi ma percepito con la pura serenità della mente. Questa ragione indusse Socrate, come pensiamo, ad offrire agli uomini innanzitutto la disciplina morale, e Pitagora ad espellere dalle sue sacre scuole gli empi: come un vaso fetido rende disgustoso al suo contatto qualunque liquore si versi, anche dolcissimo, così la mente cattiva, dopo aver accolto la scienza, offre malizia non sapienza. Inoltre, com'è l'aria alla luce del sole, così è la mente alla luce della verità e della sapienza. Dunque, né l'aria né l'intelletto mentre sono immersi nelle nubi ricevono mai i loro raggi, ma entrambi li ricevono improvvisamente, non appena sono ritornati puri e sereni. A questo tende quel detto di Platone nella lettera ai Siracusani: ciò che è divino – egli dice – non può essere appreso allo stesso modo in cui sono apprese le altre cose, ma per una lunga consuetudine e per una somiglianza di vita verso il divino stesso, all'improvviso come da un fuoco scintillante si accende una luce nell'anima e da allora in poi nutre se stessa.

Perché dunque, o filosofi, vi dedicate con tutte le forze a così tante veglie? Perché avete bisogno di così lunghi giri di parole nelle vostre discussioni, o sofisti? È una sola [la via], non lo vedete? L'unica strada per noi verso la luce stessa è proprio la serenità. Ahimé, invano, spesso confidate in una cosa impura per raggiungere una cosa pura (questo Socrate lo condanna). Orsù, imparate dal platonico Galeno che è impossibile che l'anima soffocata dal sangue e dal grasso pensi qualche cosa di celeste. Imparate ancora da Pitagora e Platone che la sapienza della mente è nient'altro che la luce dello stesso sommo Bene diffusa ovunque attraverso le anime veramente buone come specchi purissimi. Dunque, appena sarete diventati buoni, splenderete della luce dello stesso sommo Bene, cioè della sapienza.

Lo stesso sole celeste, che crea gli occhi degli animali e i colori delle cose, mostra i colori agli occhi aperti e puri. Lo stesso sole sovraceleste, cioè la stessa verità, crea le cose vere e le menti e mostra le cose vere alle menti pure che si rivolgono a lui. Purificate gli occhi della mente da tutte le sozzure di questo corpo malato, allontanate l'acume della mente dall'ombra dell'infima materia, volgete lo sguardo dell'intelligenza interiore verso la stessa luce della forma celeste.

Unde primum materia satis iam praeparata corporeis formis repente formatur, inde mens parata sufficienter statim incorporeis formis afficitur. Et quam claris illustratur radiis veritatis, tam vero gaudio abunde perfunditur.

Da qui, per prima cosa, la materia già preparata abbastanza subito si forma con le forme corporee; poi, la mente, sufficientemente preparata, subito si riempie con le forme incorporee. E quanto più è illuminata dai chiari raggi della verità, tanto più è ampiamente invasa da vera gioia.

Quid est felicitas, quod habet gradus, quod est eterna

Marsilius Ficinus Laurentio Medici viro magnanimo s. d.

Cum ego ac tu nuper in agro Charegio multa de felicitate ultro citroque disputavissemus, tandem in sententiam eandem duce ratione convenimus, ubi tu novas quasdam rationes, quod felicitas in voluntatis potius quam intellectus actu consistat, subtiliter invenisti. Placuit autem tibi ut tu disputationem illam carminibus, ego soluta oratione conscriberem. Tu iam eleganti poemate tuum officium implevisti, ego igitur nunc aspirante Deo munus meum exequar quam brevissime.

Tria bonorum humanorum genera numerantur, bona videlicet fortune corporisque et animi. Fortune bona sunt pecunie, honor, benivolentia, dominatio. Atque, ut a primis incipiamus, pecunia non est summum bonum, ut opinatus est Mida: non enim propter se ipsam sed propter corporis vel animi commoda comparatur. Neque honor et benivolentia, ut Augustus solebat dicere: quia in alterius arbitrio sunt et sepe non sentiuntur a nobis, sepiissime preter meritum et impenduntur et amittuntur. Neque dominatio, ut voluit Cesar, quoniam quanto pluribus dominamur tanto acrioribus vexamur curis, plura subimus pericula, pluribus servimus hominibus atque negotiis, plures hostes habemus.

Bona corporis sunt robur, sanitas, pulchritudo. Robur sanitasque non est summum bonum, ut Milo Crotoniates existimasse videtur: minimis enim offensiunculis subicimur. Neque pulchritudo, qua Scepticus gloriabatur Herillus: nemo enim, quamvis pulcherimus sit, hoc ipso contentus vivit, et aliis potius bonum est pulchritudo quam pulchris.

Anime bona alia sunt irrationalis partis anime, alia rationalis. Irrationalis partis sunt acumen sensuum eorumque voluptates. Aristippus censuit in ambobus summum esse bonum, nos in neutro felicitatem consistere arbitramur. Non in acumine, tum quia in hoc a multis bestiis superamur, tum quia offendere nos solet acutus sensus non minus quam iuvare.

Che cos'è la felicità, perché ha gradi, perché è eterna

Marsilio Ficino a Lorenzo de' Medici uomo magnanimo: saluti

Di recente, quando abbiamo discusso insieme approfonditamente nella campagna di Careggi dei molti aspetti della felicità, alla fine siamo pervenuti sotto la guida della ragione alla stessa conclusione non appena tu sottilmente hai trovato nuove ragioni per cui la felicità consiste in un atto della volontà piuttosto che in quello dell'intelletto. Inoltre, hai voluto che io trascrivessi in prosa quella trattazione che avevi scritto in versi. Tu hai già assolto al tuo dovere con un elegante poema, pertanto io ora, con l'aiuto di Dio, eseguirò il mio dovere nel più breve tempo possibile.

Si classificano tre generi di beni umani, vale a dire i beni della fortuna, del corpo e dell'anima. I beni della fortuna sono il denaro, l'onore, la benevolenza, il potere. Ma, per cominciare dal principio, il denaro non è il sommo bene come credeva Re Mida: esso, infatti, non si acquista per se stesso ma per le comodità del corpo e dell'anima. Neppure l'onore e la benevolenza, come era solito dire Augusto, perché sono a discrezione di un altro e spesso non ne abbiamo coscienza, più spesso sono ottenute e perdute indipendentemente dal merito. Nemmeno il potere, come volle Cesare, perché quanto più persone si dominano, tanto più siamo afflitti da aspri affanni, affrontiamo molteplici pericoli, siamo schiavi di molti uomini e preoccupazioni, abbiamo tanti nemici.

I beni del corpo sono la robustezza, la salute e la bellezza. La robustezza e la salute non sono il sommo bene come sembra avesse stimato Milone di Crotona: infatti, siamo sottoposti alle più banali contrarietà. Neppure la bellezza di cui lo scettico Erillo si vantava: infatti nessuno, seppure bellissimo, vive contento per tale ragione; la bellezza, infatti, è un bene più per gli altri che per i belli.

Alcuni beni dell'anima appartengono alla parte irrazionale dell'anima, altri a quella razionale. Quelli della parte irrazionale sono la prontezza dei sensi ed i loro piaceri. Aristippo affermò che in entrambi c'è il sommo bene, noi reputiamo [invece] che la felicità non consista né nell'uno né nell'altro. Non nella prontezza, sia perché in questo siamo superati da molti animali, sia perché un senso acuto è solito offenderci non meno che giovarci.

Non in sensuum voluptatibus: nam ardor eas antecedit, comitatur suspitio, penitentia sequitur, multis longisque doloribus una emitur brevisque voluptas; ac tandiu voluptatis huiusmodi vehementia durat, quandiu durat corporis indigentia – puta eousque potus suavitas quousque sitis –, indigentia vero omnis molestia quedam est. Voluptas ergo sensus, quia sepe contrario suo, id est dolori, miscetur, neque pura veraque voluptas est neque sufficiens. Ac si quis dixerit nonnullas esse sensuum voluptates que indigentiam non sequantur, respondeo eas usque adeo debiles esse, ut nullus in eis beatitudinem collocet. Neque audeat quisquam in habitu quodam ex acumine oblectamentisque sensuum composito beatitudinem ponere: habitus enim huiusmodi fallax, volatilis, inquietus. Vilia oblectamenta non implent animum, naturali quodam instinctu sublimiora petentem.

Rationalis partis anime bona alia naturalia dicuntur, ut acumen, memoria et prompta voluntatis audacia. In his felicitas non consistit: bene enim utentibus bona sunt, male vero mala. Alia rationalis anime bona sunt acquisita, ut morales virtutes et speculative. Nunquid in moribus est felicitas, quod Stoici et Cynici arbitrantur? Nequaquam: operationes enim moralium virtutum, ceu temperantie fortitudinisque, negotiose et laboriose sunt. In labore autem non est finis ille quem querimus, sed in quiete: negotiamur enim ut otiemur et bellum gerimus ut in pace vivamus. Preterea mores non propter se queruntur unquam, sed tanquam medicine quedam ad purgationem tranquillitatemque animi referuntur. Non est autem in tranquillitate Epicurea finis ultimus: refertur enim animi tranquillitas ad speculationem veritatis, ceu serenitas aeris ad solis lumen.

Num ergo in speculativis virtutibus, qualis est contemplatio veritatis, beatitudo versatur? Certe in his ipsis, sed alia est contemplatio, ut ita loquar, subcelestium, alia celestium, alia supercelestium. Democritus in prima speculatione finem statuit. Anaxagoras in ea quiescere noluit, quia celestia prestantiora sunt quam subcelestia, sed contentus esse volebat speculatione celestium; unde, inquit, ad illorum contemplationem genitum se fuisse, celumque esse suam patriam affirmavit.

Nemmeno nei piaceri dei sensi: infatti, l'ardore li precede, il sospetto li accompagna, il pentimento li segue, una sola e breve passione è acquistata a prezzo di molti e lunghi dolori. L'intensità di un piacere di tal genere dura tanto a lungo quanto dura il bisogno del corpo – considera che il piacere del bere dura tanto a lungo quanto dura la sete –, ma ogni bisogno è una forma di fastidio. Dunque il piacere dei sensi, poiché si mescola al suo contrario, cioè il dolore, non è né un piacere puro e vero, né un piacere sufficiente. E se qualcuno dicesse che ci sono alcuni piaceri dei sensi che non dipendono dalla necessità del corpo, rispondo che questi sono deboli a tal punto che nessuno riporrebbe in essi la felicità. Né qualcuno osi collocare la felicità in quello stato costituito dalla prontezza e dai dilette dei sensi: infatti, quello stato è fallace, incostante e inquieto. I vili dilette non soddisfano l'animo che ricerca le cose sublimi per un istinto naturale.

Sono detti naturali gli altri beni della parte razionale dell'anima come l'acutezza, la memoria e la risoluta audacia della volontà. In questi non risiede la felicità, infatti, per chi li usa bene sono cose buone, per chi li usa male sono mali. Altri beni dell'anima razionale sono acquisiti come le virtù morali e speculative. Forse che la felicità si trova nei buoni costumi come affermano gli Stoici e i Cinici? In nessun modo, infatti la pratica delle virtù morali, sia della temperanza sia della forza, è gravosa e faticosa. D'altra parte, quel fine che desideriamo non si trova nell'attività ma nella quiete: infatti, ci affanniamo per riposarci e conduciamo la guerra per vivere in pace. Inoltre, i costumi a volte non sono ricercati per se stessi ma sono conseguiti quasi come una medicina per la purezza e la tranquillità dell'anima. Ma il fine ultimo non è nella tranquillità epicurea: infatti, la tranquillità dell'anima si rapporta alla ricerca della verità come la trasparenza dell'aria alla luce del sole.

Forse che, dunque, la felicità si trova nelle virtù speculative, come la contemplazione della verità? Certamente in queste, ma una cosa è la contemplazione, per così dire, del mondo sublunare, altra cosa quella del mondo celeste, altra ancora quella del mondo sovraceleste. Democrito pose il fine nella prima speculazione. Anassagora non volle fermarsi a questa perché le cose celesti sono più importanti di quelle sublunari ma voleva essere soddisfatto dalla speculazione delle cose celesti; per cui, egli disse di essere stato generato per la contemplazione di quelle e affermava che il cielo era la sua patria.

Quod quidem Aristoteles reprobavit, quia supercelestium consideratio dignior admodum videatur atque beatitudo sit summus actus summe potentie circa obiectum summum.

Verum alia est horum consideratio, quam consequi potest animus corpore clausus, alia quam solutus. Aristoteles putavit hominem qui primam habeat esse felicem, noster Plato negavit, quoniam divinorum consideratio in hac vita intellectus ambiguitatem voluntatisque anxietatem semper habet admixtam; quamobrem apud Platonem beatitudo vera ad animam pertinet a corpore separatam divina considerantem. In divinorum genere angeli ponuntur atque Deus. Avicenna et Algazel affirmare videntur, in angelorum consideratione animam fore beatam. Id duabus rationibus Platonici confutant. Ratio prima huiusmodi est. Intellectui nostro conditio hec innata est, ut rei cuiusque requirat causam rursusque cause causam. Ideo non cessat unquam inquisitio intellectus, nisi eam causam reperiat cuius nulla sit causa, sed ipsa sit causa causarum, id autem solus est Deus. Secunda ratio talis. Voluntatis affectus nullo satiatur bono, quatenus putamus bonum preterea aliud superesse: solo igitur eo bono satiatur, ultra quod nihil est boni. Quid autem hoc aliud nisi Deus? Quapropter in solo Deo quiescere potest intellectus inquisitio et voluntatis affectus; in Deo igitur solo hominis beatitudo consistit, quod quidem inde provenit, quod nulla res alibi quam in propria causa potest quiescere; et quia Deus solus est propria anime causa, ideo anima in solo quiescit Deo. Sed hec latius in *Theologia de immortalitate animorum* disseruimus.

Ceterum duo sunt anime actus circa Deum: videt enim Deum per intellectum ac Deo cognito gaudet per voluntatem. Visionem Plato vocat «ambrosiam», gaudium «nectar», intellectum vero et voluntatem geminas «alas», quibus in Deum tanquam patrem et patriam revolemus. Iccirco puras, inquit, animas, cum in celum evolaverint in divina mensa ambrosia et nectare vesci. Gaudium in ea felicitate est prestantius visione, quia quanto magis apud Deum in hac vita meremur amando quam inquirendo, tanto maius in illa vita premium amori quam inquisitioni tribuitur.

Aristotele certamente disapprovava ciò perché la considerazione delle cose sovracelesti sembra assai più degna e la felicità è il sommo atto della somma potenza verso l'oggetto più elevato.

In verità, una cosa è la considerazione di esse, che l'anima può conseguire prigioniera nel corpo, altra cosa [quando è] libera dal corpo. Aristotele reputava che l'uomo che possedeva la prima era felice, il nostro Platone lo negava poiché la considerazione delle cose divine in questa vita ha sempre l'ambiguità dell'intelletto mista all'inquietudine della volontà; perciò per Platone la vera felicità appartiene all'anima separata dal corpo che contempla le cose divine. Nella categoria delle cose divine sono posti gli angeli e Dio. Avicenna e Al-Ghazali sembrano affermare che l'anima sarà beata al cospetto degli angeli. I platonici confutano ciò con due ragionamenti. Il primo è di tal fatta: questa condizione è innata nel nostro intelletto perché ricerchi la causa di ciascuna cosa e nuovamente la causa della causa. Pertanto, la ricerca dell'intelletto non cessa mai, a meno che non risalga a quella causa di cui nulla sia causa ma essa stessa sia causa delle cause, ma questa è solo Dio. Il secondo ragionamento è il seguente: il desiderio della volontà non si sazia di nessun bene fino a quando reputiamo che ci sia un altro bene superiore, dunque si sazia solo di quel bene oltre al quale non c'è nient'altro di buono. Ma cos'altro è questo se non Dio? Per la qual cosa nel solo Dio la ricerca dell'intelletto e il desiderio della volontà possono riposare; dunque, la felicità dell'uomo risiede solo in Dio da cui segue che nessuna cosa può riposare in altro luogo che nella propria causa; e poiché solo Dio è la vera causa dell'anima, l'anima riposa solo in Dio. Ma noi abbiamo trattato ampiamente di questo nella *Teologia sull'immortalità delle anime*.

Del resto, due sono gli atti dell'anima in relazione a Dio: essa, infatti, vede Dio attraverso l'intelletto e dopo averLo conosciuto ne gode attraverso la volontà. Platone chiama «ambrosia» la visione, «nettare» la gioia, senza dubbio l'intelletto e la volontà le due ali con le quali ritorneremo volando verso Dio come al [nostro] padre e alla patria. Perciò egli dice che le anime pure, dopo essere volate in cielo, si cibano di ambrosia e di nettare alla mensa divina. In questa felicità, la gioia è superiore alla visione perché quanto più in questa vita siamo meritevoli presso Dio per l'amore piuttosto che per la ricerca, tanto più in quella vita la ricompensa è attribuita in modo maggiore per l'amore piuttosto che per la ricerca.

Meremur autem amando multo magis quam indagando multis de causis. Prima: quia nemo in hac vita vere cognoscit Deum, vere autem amat Deum quoquo modo cognitum qui spernit cetera propter Deum. Secunda: quemadmodum deterius est odisse Deum quam ignorare, sic melius amare quam nosse. Tertia: cognitione Dei possumus male uti, scilicet ad superbiam, amore eius male uti non possumus. Quarta: qui Deum prospicit, nihil ob hoc tribuit Deo, qui autem eum amat et se ipsum et quicquid possidet Deo tribuit; amanti ergo se Deus retribuit potius quam scrupulanti. Quinta: perscrutando Deum paulum longo vix tandem tempore proficimus, amando brevissimo plurimum; ob id enim citius propinquiusque et firmiter amor quam cognitio mentem cum divinitate coniungit, quia vis cognitionis in discretionem consistit magis, amoris autem vis magis in unione. Sexta: amando Deum non solum maiorem percipimus voluptatem quam perscrutando, verum etiam meliores efficimur.

His rationibus concludere possumus premium quod amori debetur maius esse quam quod humane inquisitioni accommodatur. Amanti convenit ut re amata fruatur et gaudeat – is enim est finis amoris –, inquirenti autem ut videat. Gaudium igitur in homine felice superat visionem.

Preterea videre querimus ut gaudeamus, non autem ut videamus gaudere. Causam assignare possumus ob quam videre velimus, causam vero ob quam velimus gaudere aliam preter ipsummet gaudium assignare nequimus, quasi propter se ipsum desideretur. Non cupimus ipsum videre simpliciter, sed talia et tali quodam pacto videre ut gaudeamus. Nullum gaudium natura ipsa respuit unquam; respuit tamen aliquam interdum cognitionem, immo etiam vitam, si arbitramur multum fore molestam, ut oblectatio non cognitionis tantum, verum etiam vite sit condimentum, quo sublato omnia videntur insipida. Plenius est gaudium quam cognitio: non enim quisquis cognoscit idem simul et gaudet, quisquis autem gaudet necessario et cognoscit. Natura sicut deterius existimat dolere quam ignorare, ita melius gaudere quam nosse; et sicut dolorem semper et ubique propter se fugit, et omnia propter ipsum tanquam summum malum, ita voluptatem sequitur propter se et alia propter ipsam, quasi summum bonum.

Inoltre, saremo ricompensati molto più amando che ricercando per molte ragioni. La prima: perché nessuno in questa vita conosce veramente Dio ma ama rettamente Dio, in qualsiasi modo lo conosca, chi disprezza le altre cose per Lui. La seconda: come è peggio odiare Dio più che essere nell'ignoranza, così è meglio amarlo che conoscerlo. La terza: noi possiamo utilizzare in modo sbagliato la conoscenza di Dio, vale a dire per superbia, ma non possiamo utilizzare male l'amore verso di Lui. La quarta: chi intravede Dio per questo non concede niente a Dio, ma chi lo ama dona a Dio sia se stesso sia qualunque cosa possenga. Dio, dunque, dona in cambio se stesso a chi lo ama piuttosto che a chi cerca di conoscerlo. La quinta: investigando Dio progrediamo poco per lungo tempo e con grandi sforzi, amandolo si procede molto e in brevissimo tempo; infatti, l'amore più che la conoscenza unisce la mente a Dio in modo più rapido, più vicino e più saldo perché la forza della conoscenza consiste soprattutto nella divisione, quella dell'amore nell'unione. La sesta: amando Dio non solo percepiamo una felicità più grande di quella che proviamo investigandolo, ma in verità diventiamo anche migliori.

Per questa ragione possiamo concludere che il premio che si deve all'amore è più grande di quello che si attribuisce alla ricerca umana. All'innamorato conviene che fruisca e goda dell'oggetto amato – infatti questo è il fine dell'amore –, al ricercatore, invece, che egli veda. Dunque, nell'uomo felice la gioia supera la visione.

Inoltre, desideriamo vedere per godere ma non godere per vedere. Possiamo trovare una causa per la quale vogliamo vedere ma non possiamo trovare altra causa per cui vogliamo godere se non la gioia stessa, come se si desiderasse per se stessa. Non vogliamo semplicemente vedere, ma vedere delle realtà tali e di tal fatta per goderne. La stessa natura non rifiuta mai alcuna gioia; talvolta respinge, tuttavia, una qualche conoscenza, anche perfino la vita, se riteniamo che potrebbe essere molto spiacevole, cossicché la gioia è il condimento della conoscenza ma anche della vita, tolto il quale tutte le cose sembrano insipide. La gioia è più ricca della conoscenza: chi conosce una cosa non ne gode, infatti, anche simultaneamente, ma chi gode conosce anche necessariamente. Come la natura giudica più deleterio permanere nel dolore che nell'ignoranza, così è meglio godere che conoscere; e come sempre e dovunque fugge il dolore di per sé e tutte le cose connesse con quello come sommo male, così segue il piacere per sé stesso e tutte le cose legate ad esso come se fosse il sommo bene.

Cum vis cognitionis, ut supra diximus, in quadam discretione consistat, vis autem amoris in unione, propius unimur Deo per amatorium gaudium, quod nos transformat in amatum Deum, quam per cognitionem; et sicut non qui videt bonum, sed qui vult fit bonus, sic animus non ex eo quod Deum considerat, sed ex eo quod amat fit divinus, quemadmodum materia non quia lucem ab igne capiat, sed quia calorem, ignis evadit. Ratio hec ex eo confirmatur, quod cum anima non sit ipsum bonum, ideoque bonum ipsi extra sui naturam sit querendum, sequitur ut conversio voluntatis, que extra protenditur in obiectum, verius ipso bono fruatur quam notio intellectus que manet intus. Intellectus enim modo quodam imaginario obiectum capit; voluntas essentiali instinctu transferre se nititur in obiectum; appetitus in essentia fundatur, latissimusque et perpetuus est (quecunque enim sunt, semper aliquid appetunt); cognitio per acceptas imagines agit, paucorum est et intermissa. Possessio igitur boni per appetitus naturam magis substantialis est quam per cognitionis intuitum. Si Deus mentem a voluntate seiungeret servaretque naturam utranque seorsum, mens quidem priorem speciem retinere forsitan videretur (esset enim adhuc forma quedam rationalis), voluntas speciem forte mutaret (esset enim appetitus aliquis carens rationis electione), sed mens nullo prorsus bono ulterius frueretur (esset enim tanquam animal absque gustu), nihil sibi placeret, nihil probaret, neque alteri cuiquam neque sibi assentiretur; voluntas tamen adhuc suis quibusdam bonis pro viribus frueretur. Frui igitur summo bono ad voluntatem potius quam ad intellectum pertinere videtur.

Merito voluntati convenit finis motus, id est felicitas, quoniam ad eam spectat motus initium. Intellectus enim cum non tam pro natura rerum quam pro natura sua res ipsas intelligat, res ad se ipsum quodammodo videtur attrahere, ideoque non proprie movere dicitur animam. Voluntas cum res appetat eo modo consequi quo sunt in se ipsis, trahit animam ad externa, ideoque motus initium est voluntas; finis autem motus universalis extrinsecus est, qui denique tanquam forma quedam anime sese iungit.

Dal momento che la forza della conoscenza, come abbiamo detto sopra, consiste in una certa divisione, mentre la forza dell'amore nell'unione, siamo sempre più vicini a Dio grazie alla gioia dell'amore, il quale ci trasforma nel Dio amato, piuttosto che attraverso la conoscenza; e come non colui che vede il bene ma colui che lo desidera diventa buono, così l'animo diventa divino non dal fatto che considera Dio ma dal fatto che lo ama, alla stessa maniera in cui il legno diventa fuoco non perché prende fuoco dalla luce ma dal calore. Questo ragionamento è confermato dal fatto che, non essendo l'anima lo stesso bene, pertanto il bene deve essere ricercato oltre la sua stessa natura; ne consegue che la conversione della volontà che si protende al di là verso un oggetto fruisca di quello stesso bene in modo più veritiero della conoscenza dell'intelletto che rimane internamente. L'intelletto, infatti, comprende l'oggetto in un certo modo immaginario, la volontà si sforza di trasferirsi nell'oggetto per un impulso naturale; il desiderio che è molto forte e perpetuo è radicato nell'essenza (infatti, le cose che esistono desiderano sempre qualcosa); la conoscenza agisce attraverso la ricezione di immagini, è proprietà di pochi ed è discontinua. Dunque, il possesso del bene è più sostanziale attraverso la natura del desiderio che per l'intuito della conoscenza. Se Dio disgiungesse la mente dalla volontà e conservasse separatamente entrambe le nature, la mente forse sembrerebbe mantenere certamente il suo primo aspetto (avrebbe, infatti, ancora una qualche forma razionale), la volontà eventualmente lo cambierebbe (avrebbe, infatti, un desiderio che è privo della facoltà di scelta della ragione), ma la mente assolutamente non fruirebbe più oltre di nessun bene (infatti, sarebbe come una creatura priva di gusto) e niente le piacerebbe, a niente darebbe la sua approvazione e non assentirebbe a nessun altro, neppure a se stesso; la volontà, tuttavia, fruirebbe ancora di alcuni suoi beni secondo le proprie capacità. Dunque, fruire del sommo bene sembra convenire alla volontà piuttosto che all'intelletto.

Il fine del movimento, cioè la felicità, riguarda giustamente la volontà dal momento che ad essa spetta il suo inizio. L'intelletto, infatti, conoscendo le cose stesse non tanto per la natura delle cose quanto per la sua natura, sembra attirarle in qualche modo a sé e, pertanto, si dice impropriamente che muova l'anima. La volontà, desiderando di ottenere le cose come sono in se stesse, trascina l'anima verso le cose esterne e, pertanto, essa è l'inizio del movimento; inoltre, è esterno il fine del moto universale che finalmente si congiunge a quell'anima come forma.

Anima per voluntatem hoc fine maxime fruitur, quia merces laboranti debetur, cura vero stimulusque circa consequendum bonum malumve vitandum est in affectu. Voluntas non modo quia magis meretur quam intellectus apud Deum, iccirco magis Deo fruitur, verum etiam quoniam ad eam beatitudinis distinctio pertinet; quanto enim quis ardentius amat, tanto evadit beator: ideo ad ipsam spectat felicitatis ipsius substantia. Quid dicemus ad hoc? Quod cum multo plures amare Deum ardentem possint quam clare cognoscere, amatoria via et hominibus tutior est, et ad infinitum bonum, quod se ipsum vult quam plurimis impertire, longe accomodatior: ad voluntatem igitur pertinet consecutio. Quid rursus ad hoc? Quod liber animarum rationalium motus, et quia liber ideo progrediens preter finitum quemlibet terminum, usque adeo meritis proficere potest, ut nonnullos etiam angelorum beatitudine valeat superare. Superare vero eos amando gaudenteque potius quam intelligendo valemus; proinde cognoscendo Deum eius amplitudinem contrahimus ad mentis nostre capacitatem atque conceptum, amando vero mentem amplificamus ad latitudinem divine bonitatis immensam. Illic in nos Deum quasi deicimus, hic vere attollimus nos ad Deum: noscimus enim quantum ipsi capimus, amamus autem et quantum intuemur et quantum ultra perspicuum intuitum nostrum vaticinamur bonitatis divine reliquum superesse. Ubi divine infinitatis abyssum remisse quidem et obscure prospicimus, intense tamen ardentemque amamus similiterque gaudemus. Non est, ut aliqui opinantur, visio mensura gaudii: potest enim qui parum videt amare multum atque contra. Denique illud est summum anime bonum, quo anima contenta est; non est autem contenta proprie ipsa visione Dei: visio enim que in anima vidente suscipitur, creata res est gradibusque perfectionis finita sicut et anima; non est autem anima contenta unquam creato aliquo finitoque bono. Visio igitur non est summum.

Contenta vero est anima Deo viso potius quam visione Dei. Fruitio boni in sensu non in eo consistit proprie, quod bonum moveat sensum, sed in eo quod sensus in bonum illud quod oblatum est sese reflectat, convertatur et diffundatur; que quidem spiritalis conversio diffusioque nihil est aliud quam voluptas, ut in libro *De voluptate* disseruimus.

L'anima attraverso la volontà fruisce massimamente di questo fine poiché la ricompensa è dovuta a chi si affatica; in verità, l'impegno e l'impulso a conseguire il bene e ad evitare il male sono nel desiderio. La volontà non soltanto perché al cospetto di Dio è più degna dell'intelletto, ma anche perché spetta ad essa la distinzione della felicità, gode maggiormente di Dio. Infatti, quanto più ardentemente qualcuno ama, tanto più diventa beato: perciò ad essa concerne la sostanza della stessa felicità. Cosa possiamo aggiungere a questo? Poiché molti possono amare Dio più ardentemente che conoscerlo chiaramente, la via dell'amore è per gli uomini sia più sicura sia lungamente più idonea al conseguimento del bene infinito che vuole comunicare se stesso a quanti più individui possibile: dunque, il suo conseguimento pertiene alla sola volontà. Che dire di più? Il moto delle anime razionali è libero e, poiché è libero, può avanzare progredendo oltre un qualunque termine finito, fino al punto che per i suoi meriti possa superare in beatitudine alcuni angeli. Possiamo davvero superare questi amando e godendo piuttosto che conoscendo; dunque, conoscendo Dio riduciamo la sua ampiezza alla capacità della nostra mente e al nostro modo di pensare; amando, invece, amplifichiamo la mente alla latitudine immensa della bontà divina. Nel primo caso quasi abbassiamo Dio verso di noi, nell'altro ci innalziamo realmente verso Dio: infatti, conosciamo tanto quanto noi stessi siamo in grado di comprendere, ma amiamo sia quanto contempliamo, sia quanto della bontà divina pensiamo vada oltre il nostro acuto intuito. Quando osserviamo davvero vagamente e confusamente l'abisso dell'infinità divina, amiamo, tuttavia, intensamente e ardentemente e similmente godiamo. Non è la visione, come alcuni credono, misura della gioia: infatti, chi vede poco può amare molto e viceversa. Infine, il sommo bene per l'anima è ciò per cui ella è soddisfatta; ma non è soddisfatta per la sua stessa visione di Dio: infatti, la visione che è percepita dagli occhi dell'anima è cosa creata e limitata da gradi di perfezione come anche l'anima; ma l'anima non è contenta di un qualche bene creato e finito. Dunque, la visione non è il sommo bene.

In verità, l'anima è contenta una volta aver visto Dio, piuttosto che per la visione di Dio. La fruizione del bene nei sensi non consiste propriamente nel fatto che il bene muova il senso ma nel fatto che il senso ripieghi su se stesso, si volga e si diffonda verso quel bene che gli si è offerto; in realtà, questa conversione spirituale e diffusione non è nient'altro che la volontà, come abbiamo discusso nel libro *Sul piacere*.

Sic in separata mente ipsa, ut ita loquar, fruitio Dei non in eo proprie quod Deus se monstrat menti consistit (hic enim Dei potius quam nostri actus est), sed in eo quod mens se convertit in Deum, quod est gaudium. Neque putandum est animam in Dei visionem suam sese convertere, ut quiescat in ipsa, sed in Deum visum; vult enim visionem propter visum, quod etiam ipsi tanquam forma coniungitur, sicuti neque gustus in gustationem saporis sed in saporem gustatum se dilatat: gustationem enim propter gustatum cupit. Appetitus nullus rem imaginariam querit, sed substantialem, alioquin sufficeret appetenti absentis boni memoria atque imaginatio; visio autem Dei in nobis imaginaria res est et, ut supra dixi, finita. Quocirca voluntatis actus, qui est in Deum infinitum conversio substantialisque diffusio, rationem infinitatis magis habet quam actus intelligendi, qui est Dei notio quedam pro mentis capacitate.

Summum igitur bonum Deus est, beatitudo autem fruitio Dei. Fruimur Deo per voluntatem, quoniam per eam amando quidem movemur ad Deum, gaudente vero dilatamur convertimurque in Deum.

Fruuntur autem varii animi variis Dei virtutibus et ideis: quisque enim ea virtute potitur imprimis, quam in hac vita dilexit pre ceteris atque est pro viribus imitatus. Toto autem Deo fruuntur omnes: totus enim in singulis est ideis, sed totum Deum prestantius possident qui eum in prestantiore idea conspiciunt. Quoniam vero quisque et Deo toto pro sua capacitate potitur et eo modo quo amaverat fruitur, ideo, ut Plato inquit, «livor abest a divino choro»: cum enim omnium iocundissimum sit re amata potiri, quilibet in eo potiundo quod amaverat contentus plenusque vivit, quippe si amatores duo suarum deliciarum compotes fiant, uterque in amati sui possessione quiescet, neque curam quidem ullam habebit, num alter pulchriore potiatur amato. Adde quod quamvis illic alii aliis capaciores sint, tamen quisque ad summum sue capacitatis exuberat, quo fit ut nihil ultra requirat. Adde quod amatorio quodam affectu voluntati distributionique divine iustitie quilibet illic cedit quam libentissime.

Così nella stessa mente separata dal corpo, per così dire, la fruizione di Dio non consiste propriamente nel fatto che Dio si mostra alla mente (questo, infatti, è un atto di Dio piuttosto che il nostro), ma nel fatto che la mente si volge verso Dio, e questa è la gioia. Né bisogna credere che l'anima si volga verso la visione di Dio affinché riposi in essa, ma [affinché riposi] nel Dio che è visto; infatti, essa vuole la visione proprio per ciò che è visto, che anzi si congiunge a se stessa come forma, proprio come il gusto non si accresce nella degustazione del sapore ma nel sapore gustato: infatti, desidera la degustazione proprio per ciò che è gustato. Nessun desiderio cerca una cosa immaginaria ma una realtà sostanziale, altrimenti sarebbe sufficiente a colui che desidera il ricordo del bene assente e l'immaginazione; ma la visione di Dio in noi è una cosa immaginaria e, come dissi sopra, finita. Per la qual cosa, l'atto della volontà, che è conversione e diffusione sostanziale nel Dio infinito, possiede un concetto dell'infinito maggiore dell'atto dell'intelletto che è una certa conoscenza di Dio secondo la capacità della mente.

Dunque, Dio è il sommo Bene, d'altra parte la felicità è la fruizione di Dio. Fruiamo di Dio con la volontà perché amando attraverso essa muoviamo verso Dio e godendo, in verità, ci effondiamo e ritorniamo a Dio.

D'altra parte, anime diverse godono di diverse virtù e idee di Dio: ciascuna, infatti, si impossessa per prima fra tutte le altre di quella virtù che predilesse in questa vita e che è stata imitata secondo le proprie capacità. Ma tutti godono di Dio nella Sua interezza: infatti, Egli è tutto intero nelle singole idee, ma posseggono in modo superiore Dio coloro che hanno di Lui un'idea eccellente. In verità, proprio per il fatto che ciascuno si impossessa di Dio nella Sua interezza per la sua capacità e ne gode in quel modo in cui aveva amato, perciò, come dice Platone, «l'invidia è lontana dal coro divino»: poiché la cosa più gioiosa di tutte consiste nel possedere la cosa amata, chiunque è in possesso di ciò che aveva amato vive contento e soddisfatto, dal momento che se due amanti entrano in possesso delle delizie di ciascuno, l'uno e l'altro riposano nel possesso del loro amato, né certamente [ciascuno] avrà alcuna preoccupazione di sapere se l'altro potrebbe impossessarsi di un amato più bello. Aggiungi che sebbene là alcuni siano più capaci degli altri, tuttavia, ciascuno sovrabbonda al massimo delle sue capacità, perciò risulta che non desidera nient'altro. Aggiungi che sotto l'effetto del desiderio amoroso, là [ciascuno] cede molto volentieri alla volontà e alla distribuzione della giustizia divina.

Amoveri autem a Deo beatus animus nunquam potest: neque enim vi id fieri posse dicendum est – nam unde violentia inferri potest in animam ab infinita Dei potentia comprehensam? – neque sponte. Cum enim voluntas non moveatur ad aliquid nisi ratione boni, postquam semel heserit ei in quo tota est boni ratio idque cognoscit, nunquam inde movetur ad aliud; et quia natura boni est sibi appetendi vim applicare, sequitur ut infinitum bonum applicet absque fine; rursum quia voluntas eatenus quiescit in aliquo, quatenus aestimatur bonum, in bono infinito sine fine quiescit. Ac si anima dum in corporis motu versatur felicitatem eligit omnis mutationis expertem, multo magis quando fuerit super motum, neque inferiores anime partes divertere inde possunt superiores: cesserunt enim illis in eternum, quando in infinitum Dei statum anima sese vertit. Denique, si separandus illinc quandoque animus est, sive id nesciat non est beatus, quia videlicet est ignorans, sive sciat non est beatus, quoniam timidus atque eger. Semper ergo fruitur Deo qui semel fruitur.

Lege feliciter, Laurenti felix, que Marsilius Ficinus tuus hic breviter magna ex parte a te inventa de felicitate perstrinxit (sic enim requirit epistola), latissime vero hec ab eo in libris *De amore* et in *Theologia* tractantur.

Vale.

Inoltre, l'animo beato non può essere allontanato da Dio: ebbene, si deve dire che non può avvenire né con la forza – infatti, da dove può essere sferrata la violenza contro l'anima che è abbracciata dall'infinita potenza di Dio? – né spontaneamente. Poiché, infatti, la volontà non si muove verso qualcosa se non a causa del bene, dopo che si è aggrappata una volta a quello in cui vi è tutta la ragione del bene e lo conosce, mai si muoverà di qui verso un'altra cosa; e poiché la natura del bene è di dirigere verso di sé la forza del desiderio, ne consegue che il bene infinito la dirige senza fine; d'altra parte, poiché la volontà riposa in qualche cosa fino a quando la stima buona, riposa senza fine nel bene infinito. E se l'anima, mentre si agita ancora nel movimento del corpo, sceglie la felicità priva di ogni movimento, sarà molto più felice quando sarà al di sopra del movimento; né le parti inferiori dell'anima possono separare da qui quelle superiori, infatti, esse si sottomettono a loro in eterno nel momento in cui l'anima si volge verso lo stato infinito di Dio. Infine, se un giorno l'anima dovesse essere separata da qui, non sarebbe beata sia nel caso in cui non fosse cosciente di ciò poiché è ignorante, sia nel caso in cui lo fosse dal momento che [sarebbe] pavida e malata. Sempre, dunque, gode di Dio chi ne ha goduto una sola volta.

Leggi felicemente, o felice Lorenzo, ciò che il tuo Marsilio Ficino ha brevemente sintetizzato (una lettera, infatti, esige proprio così) sulla felicità di cui tu hai già scoperto la maggior parte, e che ha trattato ampiamente nei libri *Sull'amore* e nella *Teologia*.

Stammi bene.

Consolatio in alicuius obitu

Marsilius Ficinus Sismundo Stufe consolationem dicit

Si quisque nostrum id maxime est, quod in nobis est maximum, quod permanet semper idem, quo nos ipsi capimus, certe animus homo ipse est; corpus autem est hominis umbra. Quisquis igitur usque adeo delirat ut hominis umbram hominem esse putet, hic miser in lachrimas instar Narcissi resolvitur.

Tunc desines, Sismunde, flere, cum desiveris Alberiam tuam Albitiam in nigra eius umbra querere atque ceperis eam in alba sui luce sectari; tunc enim illam tanto reperies pulchriorem quam consueveris, quanto ab umbra deformi remotiorem. Secede in animum tuum, precor: ibi animam illius speciosissimam tibi que carissimam possidebis; immo ex animo tuo in Deum te recipe: illic ideam pulcherimam, per quam divinus artifex Alberiam tuam creaverat, contemplabere; et quanto formosior illa in opificis forma est quam in se ipsa, tanto eam ibi beatius amplecteris.

Vale.

Primo Augusti 1473, Florentie.

Consolazione nella morte di qualcuno

Marsilio Ficino invia parole di consolazione a Sigismondo Stufa

Se ciascuno di noi è essenzialmente ciò che in noi è più elevato, che permane sempre uguale, con il quale noi stessi comprendiamo, certamente l'anima è l'uomo stesso; invece, il corpo è l'ombra dell'uomo. Pertanto, chiunque delira a tal punto da reputare che l'ombra dell'uomo sia l'uomo, miserabile scoppia in lacrime alla guisa di Narciso.

Allora, o Sigismondo, smetterai di piangere quando avrai smesso di cercare la tua Albiera degli Albizzi nella sua nera ombra e comincerai a seguirla nella sua bianca luce; allora, infatti, la troverai tanto più bella di come tu eri abituato quanto più lontana dall'ombra che la deformava. Ritorna nella tua anima, ti prego: qui possiederai la sua anima molto bella e a te molto cara; poi, dalla tua anima raccogliti in Dio: lì contemplerai la bellissima idea attraverso la quale l'artefice divino aveva creato la tua Albiera; e quanto ella è più bella nella forma del suo Creatore che nella sua propria, tanto più beato qui l'abbraccerai.

Saluti.

Firenze, 1 agosto 1473.

BIBLIOGRAFIA

FONTI FICINIANE

MARSILIO FICINO, *Opera quae hactenus extitere et quae in lucem nunc primum prodire omnia*, ex officina Henricpetrina, Basileae 1561.

- *Opera quae hactenus extitere et quae in lucem nunc primum prodire omnia*, ex officina Henricpetrina, Basileae 1576 (rist. anast. con lettera di P. O. KRISTELLER e premessa di M. SANCIPRIANO, 2 voll., Torino 1962; réimpression suivie et préfacée par S. TOUSSAINT, Paris 2000).

- *De Christiana religione et fidei pietate liber*, in ID., *Opera omnia*, ex officina Henricpetrina, Basileae 1576, cit., I, pp. 1-77.

- *Epistolarum libri XII*, in ID., *Opera omnia*, ex officina Henricpetrina, Basileae 1576, cit., I, pp. 607-964.

- *Expositio Prisciani et Marsilii in Theophrastum de sensu, ac phantasia, et intellectu*, in ID., *Opera omnia*, ex officina Henricpetrina, Basileae 1576, cit., II, pp. 1801-1835.

- *In divinum Platonem Epitomae, seu Argumenta, Commentaria, Collectanea et Annotationes*, in ID., *Opera omnia*, ex officina Henricpetrina, Basileae 1576, cit., II, pp. 1128-1536.

- *In Epistolas D. Pauli commentarium, et ascensus ad tertium coelum ad Paulum intelligendum*, in ID., *Opera omnia*, ex officina Henricpetrina, Basileae 1576, cit., I, pp. 425-472.

- *In Plotini Epitomae, seu Argumenta, Commentaria et Annotationes*, in ID., *Opera omnia*, ex officina Henricpetrina, Basileae 1576, cit., II, pp. 1537-1800.

- *Epistole Marsilii Ficini Florentini*, fac-similé de l'édition de Venise, Matteo Capcasa, 1495, introduction de S. TOUSSAINT, Lucca 2011.

- *Iamblichus De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum. Proclus In Platonicum Alcibiadem de anima atque daemone [...] Marsilii Ficini Liber*

de voluptate, fac-similé de l'édition de Venise, Alde Manuce, 1497, introduction de S. TOUSSAINT, Enghien-les-Bains 2006.

- *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino, tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci senese*, appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, in Vinegia 1546-1548, rist. anast. a c. di S. GENTILE, 2 voll., Roma 2001.

EDIZIONI MODERNE

MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, éd. R. MARCEL, Paris 1956.

- *Théologie Platonicienne de l'immortalité des ames*, 3 voll., éd. R. MARCEL, Paris 1964.

MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, Volume 1: Phaedrus and Ion*, ed. and tr. by M. J. B. ALLEN, Cambridge 2008.

- *Commentaries on Plato, Volume 2: Parmenides, Part I*, ed. and tr. by M. VANHAELEN, Cambridge-London 2012.

- *Commentaries on Plato, Volume 2: Parmenides, Part II*, ed. and tr. by M. VANHAELEN, Cambridge-London 2012.

- *Commento al Parmenide di Platone*, a c. di F. LAZZARIN, Firenze 2012.

- *El libro dell'amore*, a c. di S. NICCOLI, Firenze 1987.

- *La religione cristiana*, a c. di R. ZANZARRI, Roma 2005.

- *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, a c. di S. GENTILE, Firenze 1990.

- *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, a c. di S. GENTILE, Firenze 2010.

- *Mercurio Trismegisto. Pimander sive de Potestate et Sapientia Dei*, a c. di M. CAMPANELLI, Torino 2011.

- *On Dionysius the Areopagite. Volume I: Mystical Theology and The Divine Names, part I*, ed. and tr. by M. J. B. ALLEN, Cambridge-London 2015.
- *On Dionysius the Areopagite. Volume II: The Divine Names, part II*, ed. and tr. by M. J. B. ALLEN, Cambridge-London 2015.
- *Platonic Theology*, tr. by M. J. B. ALLEN - J. WARDEN, latin text ed. by J. HANKINS - W. BOWEN, 6 voll., Cambridge-London 2001-2006.
- *Predicationes*, a c. di D. CONTI, Torino 2014.
- *Scritti sull'astrologia*, a c. di O. POMPEO FARACOVI, Milano 1999.
- *The Philebus Commentary*, ed. and tr. by M. J. B. ALLEN, Tempe 2000.
- *Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, ed. by C. V. KASKE - J. R. CLARK, Tempe 1998².

ALTRE FONTI

AGOSTINO D'IPPONA, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, PL 40, 11-110, ed. A. MUTZENBECHER, Turnhout 1975 (CCSL, 44A).

- *De ordine*, PL 32, 977-1020, ed. W. M. GREEN, Turnhout 1970 (CCSL, 29).
- *De Trinitate*, PL 42, 815-1099, ed. W. J. MOUNTAIN, 2 voll., Turnhout 1968 (CCSL, 50-50A).
- *Epistolae*, PL 33, ed. A. GOLDBACHER, 5 voll., Praha-Wien-Leipzig 1895-1923, III (CSEL, 44).
- *Soliloquia*, PL 32, 867-904, ed. W. HÖRMANN, Wien 1986 (CSEL, 89), tr. it. *Soliloqui*, in ID., *Dialoghi*, a c. di G. CATAPANO, Milano 2009, pp. 293-381.

ANGELO POLIZIANO, *Opera omnia*, Basileae 1553 (rist. anast. Torino 1970).

ARISTOTELE, *Le tre Etiche*, a c. di A. FERMANI, Milano 2008.

- *L'anima*, a c. di G. MOVIA, Milano 2001.
 - *Problema XXX. Saggezza, intelletto, sapienza*, a c. di A. L. CARBONE, Palermo 2011.
- AVICENNA, *Liber De Anima seu Sextus de naturalibus*, ed. S. VAN RIET, 2 voll., Louvain-Leiden 1968-1972.
- CESARE BARONIO, *Annales ecclesiastici*, Tomus Quintus, Venetiis apud Stephanum Monti 1738.
- DIOGENE LAERZIO, *Lives of eminent philosophers*, ed. T. DORANDI, New York 2013, tr. it. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a c. di G. REALE - G. GIRGENTI - I. RAMELLI, Milano 2005.
- DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, a c. di P. SCAZZOSO - E. BELLINI, intr. di G. REALE, Milano 2009.
- DOMENICO BENIVIENI, *Trattato in difesa di Girolamo Savonarola*, a c. di G. C. GARFAGNINI, Firenze 2003.
- FRANCESCO PETRARCA, *Della mia ignoranza e di quella di molti altri*, a c. di E. FENZI, Milano 1999.
- GIOVANNI CORSI, *Vita Marsilii Ficini*, in R. MARCEL, *Marsile Ficini (1433-1499)*, Paris 1958, pp. 680-689 (Appendice I).
- GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a c. di E. GARIN, Firenze 1942.
- *Oratio de hominis dignitate*, a c. di E. GARIN, Pordenone 1994.
- GIROLAMO SAVONAROLA, *Compendio di rivelazioni [testo volgare e latino] e Dialogus de veritate prophetica*, a c. di A. CRUCITTI, Roma 1974.
- LORENZO DE' MEDICI, *Altercazione*, in ID., *Opere*, a c. di A. SIMIONI, Bari 1914, II, pp. 33-70.
- MACROBIO, *Commentarii in Somnium Scipionis*, ed. I. WILLIS, Lipsiae 1963, tr. it. *Commento al Sogno di Scipione*, a c. di M. NERI, Milano 2007.

- MARINUS, *Proclus ou Sur le bonheur*, éd. H. D. SAFFREY - A. P. SEGONDS, Paris 2001.
- MORE H., *The Immortality of the Soul*, ed. A. JACOB, Dordrecht-Boston-Lancaster 1987.
- PLATONE, *Fedro*, a c. di G. REALE, Milano 2000.
- *Timeo*, a c. di F. FRONTEROTTA, Milano 2003.
- PLOTINO, *Enneadi*, intr. di G. REALE e tr. it. di R. RADICE, Milano 2002.
- PORFIRIO, *Sententiae*, in *Porphyre. Sentences*, éd. L. BRISSON, 2 voll., Paris 2005.
- *Vita di Plotino*, in PLOTINO, *Enneadi*, a c. di G. FAGGIN, Milano 1992, pp. 1-49.
- PROCLO, *Commento alla Repubblica di Platone*, a c. di M. ABBATE, Milano 2004.
- PROCLUS, *Alcibiades I. A Translation and Commentary*, ed. and tr. by W. O'NEILL, The Hague 1971.
- *Commentary on Plato's Timaeus*, vol. II: *Proclus on the Causes of the Cosmos and its Creation*, ed. and tr. by D. T. RUNIA - M. SHARE, Cambridge 2008.
 - *The Elements of Theology*, ed. E. R. DODDS, Oxford 1963.
 - *Commentary in Plato's Parmenides*, tr. by G. R. MORROW - J. M. DILLON, Princeton-Oxford 1987.
- SENECA, *De ira*, in ID., *Dialoghi*, a c. di P. RAMONDETTI, Torino 1999.
- SEVERINO BOEZIO, *Consolatio Philosophiae*, ed. C. MORESCHINI, München-Leipzig 2000.
- SINESIO DI CIRENE, *I sogni*, in ID., *Opere*, a c. di A. GARZYA, Torino 1989.
- The Chaldean Oracles*, ed. by R. MAJERCIK, Leiden-New-York-Kobenhavn-Köln 1989.
- TOMMASO D'AQUINO, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa Contra Gentiles*, Textus Leoninus, 3 voll., Roma 1961-1967.

LETTERATURA SECONDARIA

AGAMBEN G., *Stanze: la parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino 1977.

ALBERTI G. B., *Ficino e il codice Riccardiano 581*, in «Rinascimento», X (1970), pp. 187-193.

ALBERTINI T., *Intellect and Will in Marsilio Ficino: Two Correlatives of a Renaissance Concept of Mind*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, ed. by M. J. B. ALLEN - V. REES - M. DAVIES, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 203-225.

- *Marsilio Ficino. Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der Einfachheit*, Munich 1997.

- *Marsilio Ficino (1433-1499). The Aesthetic of the One in the Soul*, in *Philosophers of the Renaissance*, ed. by P. R. BLUM, Washington 2010, pp. 81-91.

ALICI L., *Tempo e creazione in Agostino*, in *Filosofia del Tempo*, a c. di L. RUGGIU, Milano 1998, pp. 52-71.

ALLEN M. J. B., *At Variance: Marsilio Ficino, Platonism and Heresy*, in *Platonism at the Origins of Modernity: Studies on Platonism and Early Modern Philosophy*, ed. by D. HEDLEY - S. HUTTON, Dordrecht 2008, pp. 31-44.

- *Cosmogony and Love: the Role of Phaedrus in Ficino's Symposium Commentary*, in «The Journal of Medieval & Renaissance Studies», 10 (1980), pp. 131-153, ora in ID., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, Aldershot 1995, IV.

- *Cultura hominis: Giovanni Pico, Marsilio Ficino and the Idea of Man*, in *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, a c. di G. C. GARFAGNINI, 2 voll., Firenze 1997, I, pp. 173-196.

- *Dove le ombre non hanno ombre: Marsilio Ficino e l'ascesa al Sinai*, in «Rinascimento», XLIX (2009), pp. 15-26.

- *Eurydice in Hades: Florentine Platonism and an Orphic Mystery*, 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, Mantova, 1-3 dicembre 2010, a c. di S. CAROTI - V. PERRONE COMPAGNI, Firenze 2012, pp. 19-40.
- *Ficino and the Tutelary Spirit*, in *Il neoplatonismo nel Rinascimento*, a c. di P. PRINI, Roma 1993, pp. 173-184.
- *Ficino's Lecture on the Good?*, in «Renaissance Quarterly», 30 (1977), 2, pp. 160-171, ora in ID., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Methaphysics and its Sources*, cit., II
- *Ficino's Theory of the Five Substances and the Neoplatonists' Parmenides*, in «The Journal of Medieval & Renaissance Studies», 12 (1982), pp. 19-44, ora in ID., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Methaphysics and its Sources*, cit., VIII.
- *Homo ad zodiacum: Marsilio Ficino and the Boethian Hercules*, in *Forma e parola: Studi in memoria di Fredi Chiappelli*, a c. di D. J. DUTSCHKE - P. M. FORNI - F. GRAZZINI - B. R. LAWTON - L. SANGUINETI WHITE, Roma 1992, pp. 205-221, ora in ID., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Methaphysics and its Sources*, cit., XIII.
- *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's "Sophist". Five Studies and a Critical Edition with Translation*, Berkeley-Los Angeles-New York 1989.
- *In principio: Marsilio Ficino on the Life of Text*, in *Res et Verba in der Renaissance*, hrsg. von E. KESSLER - I. MACLEAN, Wiesbaden 2002, pp. 11-28.
- *Introduction*, in MARSILIO FICINO, *On Dionysius the Areopagite. Volume I: Mystical Theology and The Divine Names, part I*, cit., pp. VII-XXXIX.
- *Life ad a Dead Platonist*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 159-178.
- *Marsilio Ficino and the Language of the Past*, in *Forme del neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai Platonici di Cambridge*, a c. di L. SIMONUTTI, Firenze 2007, pp. 35-50.

- *Marsilio Ficino and the Phaedran Charioteer*, Berkeley 1981.
- *Marsilio Ficino as a Reader of Proclus and Most Notably of Proclus' In Parmenidem*, in *Essays in Renaissance Thought and Letters. In Honor of John Monfasani*, ed. by A. FRAZIER - P. NOLD, Leiden-Boston 2015, pp. 179-195.
- *Marsilio Ficino on Plato, the Neoplatonists and the Christian Doctrine of the Trinity*, in «Renaissance Quarterly», 37 (1984), pp. 555-584, ora in ID., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Methaphysics and its Sources*, cit., IX.
- *Marsilio Ficino on Saturn, the Plotinian Mind, and the Monster of Averroes*, in «Bruniana & Campanelliana», XVI (2010), 1, pp. 11-29, ora anche in *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, ed. by A. AKASOY - G. GIGLIONI, Dordrecht 2013, pp. 81-97.
- *Marsilio Ficino on Significatio*, in «Midwest Studies in Philosophy», XXVI (2002), pp. 30-43.
- *Marsilio Ficino, Hermes Trismegistus and the Corpus Hermeticum*, in *New Perspectives on Renaissance Thought. Essays in the History of Science, Education and Philosophy in Memory of C. B. Schmitt*, ed. by J. HENRY - S. HUTTON, London 1990, pp. 38-47, ora in ID., *Plato's Third Eye*, cit., XII.
- *Marsilio Ficino*, in *Interpreting Proclus: Fron Antiquity to the Renaissance*, ed. by S. GERSH, Cambridge 2014, pp. 353-379.
- *Marsilio Ficino, Levitation, and the Ascent to Capricorn*, in *Éducation, Transmission, Rénovation à la Renaissance*, éd. par B. PINCHARD - P. SERVET, Genève 2006, pp. 223-240.
- *Marsilio Ficino: Daemonic Mathematics and the Hypotenuse of the Spirit*, in *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, ed. by A. GRAFTON - N. SIRAISSI, Cambridge-London 1999, pp. 121-137.
- *Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Timaeus and its Myth of the Demiurge*, in *Supplementum festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, ed. by J. HANKINS - J. MONFASANI - F. PURNELL JR., Binghamton, New York 1987, pp. 399-

439, ora in ID., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Methaphysics and its Sources*, cit., XI.

- *Nuptial Arithmetic: Marsilio Ficino's Commentary on the Fatal Number in Book VIII of Plato's Republic*, Berkeley 1994.

- *Parole sepolte: Marsilio Ficino e Theuth*, in *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, Atti del Convegno internazionale (Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1-3 ottobre 1999), a c. di S. GENTILE - S. TOUSSAINT, Roma 2006, pp. 241-253.

- *Plato's Gorgias, Ficino and the Poets*, in *Commenter et philosophe à la Renaissance. Tradition universitaire, tradition humaniste*, éd. par L. BOULEGUE, Villeneuve d'Ascq 2014, pp. 135-147.

- *Prometheus among the Florentines: Marsilio Ficino on the Myth of the Triadic Power*, in «Rinascimento», 51 (2011), pp. 27-44.

- *Summoning Plotinus: Ficino, Smoke, and the Strangled Chickens*, in *Reconsidering the Renaissance*, ed. by M. DI CESARE, Binghamton 1992, pp. 63-88, ora in ID., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Methaphysics and its Sources*, cit., XIV.

- *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Firenze 1998.

- *The Absent Angel in Ficino's Philosophy*, in «Journal of the History of Ideas», 36 (1975), 2, pp. 219-240, ora in ID., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Methaphysics and its Sources*, cit., I.

- *The Birth Day of Venus. Pico as Platonic Exegete in the Commento and the Heptaplus*, in *Pico della Mirandola. New Essays*, ed. by M. V. DOUGHERTY, Cambridge 2008, pp. 81-113.

- *The Ficinian Timaeus and Renaissance Science*, in *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, ed. by G. J. REYDAM-SCHILS, Notre Dame 2003, pp. 238-250.

- *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of his Phaedrus Commentary, its Sources and Genesis*, Los Angeles 1984.

- *The Second Ficino-Pico Controversy: Parmenidean Poetry, Eristic and the One*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a c. di G. C. GARFAGNINI, 2 voll., Firenze 1986, II, pp. 417-455, ora in ID., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Methaphysics and its Sources*, Aldershot 1995, X.

- *The Soul as Rhapsode: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Ion*, in *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*, ed. by J. W. O'MALLEY - T. M. IZBICKI - G. CHRISTIANSON, Leiden 1993, pp. 125-148, ora in ID., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Methaphysics and its Sources*, cit., XV.

- *To Gaze upon the Face of God again: Philosophic Statuary, Pygmalion and Marsilio Ficino*, in «Rinascimento», XLVIII (2008), pp. 127-129.

- *Transfiguration and the Fire within: Marsilio Ficino on the Metaphysics and Psychology of Light*, in *Lux in tenebris. The Visual and the Symbolic in Western Esotericism*, ed. by P. J. FORSHAW, Leiden-Boston 2017, pp. 50-65.

ANICHINI G., *L'Umanesimo e il problema della salvezza in Marsilio Ficino*, Milano 1937.

AZARA P., *Sobre el furor divino y otros textos*, Barcelona 1993.

BACCHELLI F., *Giovanni Pico e Pier Leone da Spoleto: tra filosofia dell'amore e tradizione cabalistica*, Firenze 2001.

BARTOLUCCI G., *Marsilio Ficino e le origini della cabala cristiana*, in *Giovanni Pico e la cabbalà*, a c. di F. LELLI, Firenze 2014, pp. 47-68.

- *Marsilio Ficino, Yohanan Alemanno e la «scientia divinum nominum»*, in «Rinascimento», 48 (2008), pp. 137-164.

- *Per una fonte cabalistica del De christiana religione: Marsilio Ficino e il nome di Dio*, in «Accademia», VI (2004), pp. 35-46.

BASTITTA HARRIET F., *Recepción de los textos herméticos en el platonismo florentino del Quattrocento: Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola*, in *Hermes Platonicus. Hermetismo y platonismo en el Medioevo y la Modernidad temprana*, comp. por V. BUFFON - C. D'AMICO, Santa Fé 2016.

BEIERWALTES W., *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*, Milano 1995.

- *Eternità e tempo. Plotino, Enneadi, III, 7*, Milano 1995.

- *L'autoriferimento del pensiero: Plotino - Agostino - Ficino*, in ID., *Platonismo nel Cristianesimo*, Milano 2000, pp. 203-241.

- *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Milano 1990.

BELLI M., «*Boetio filosofo grandissimo*»: indagine sulla presenza dell'opera di Severino Boezio nel corpus ficinianum, in «*Accademia*», X (2008), pp. 43-73.

BENASSI S., «*Vis imaginativa*» e «*intentio melancholica*» in Marsilio Ficino, in *Malinconia ed allegrezza nel Rinascimento*, a c. di L. ROTONDI SECCHI TARUGI, Milano 1999, pp. 173-194.

- *Marsilio Ficino e il potere dell'immaginazione*, in «*I Castelli di Yale. Quaderni di filosofia*», II (1997), pp. 1-18.

- *Virtualità dell'immaginazione: metamorfosi della natura, metamorfosi della scrittura*, in *L'uomo e la natura nel Rinascimento*, a c. di L. ROTONDI SECCHI TARUGI, Milano 1996, pp. 267-288.

BENTLEY J. H., *Politics and Culture in Renaissance Naples*, Princeton 1987, tr. it. *Politica e cultura nella Napoli rinascimentale*, Napoli 1995.

BERNARD T., *La terre mère, bouche d'ombre et de lumière...ou les vicissitudes de l'âme, de Ficin à Bruno*, in *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, éd. par P. MAGNARD, Paris 2001, pp. 29-39.

BERTOLINI M., *Ficino in confessionale. Una riflessione sulla virtù del segno musicale*, in «*Bruniana & Campanelliana*», XIX (2013), 1, pp. 11-20.

BETTILOLO P. - CATAPANO G. - D'ANCONA C. - DONATO A. - GUERRA C. - MARTINI C. - MARZOLO C. - SCHIAPARELLI A. - ZAMBON M., *Plotino, La discesa dell'anima nei corpi (Enn. IV 8[6]). Plotiniana Arabica (pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 e 7; "Detti del Sapiante Greco"*, a c. di C. D'ANCONA, Padova 2003.

BISOGNO A., *Sententiae philosophorum. L'alto Medioevo e la storia della filosofia*, Roma 2011.

BLACK C., *Pico's Heptaplus and Biblical Hermeneutics*, Leiden-Boston 2006.

BLACK D. L., *Conjunction and the Identity of Knower and Known in Averroes*, in «American Catholic Philosophical Quarterly», 73 (1999), 1, pp. 159-184.

BLANKERT A., *Heraclitus en Democritus bij Marsilio Ficino*, in «Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art», 1 (1966-1967), 3, pp. 128-135.

BLUM P. R., *Philosophy of Religion in the Renaissance*, Farnham-Burlington 2010.

- *The immortality of the soul*, in *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, ed. by J. HANKINS, Cambridge 2007, pp. 211-233.

BLUMENTHAL H. J., *Plotinus' Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*, The Hague 1971.

BOCCADORO B., *Marsilio Ficino: The Soul and the Body of Counterpoint*, in *Number to Sound. The Musical Way to the Scientific Revolution*, ed. by P. GOZZA, Dordrecht 2000, pp. 99-134.

BOKDAM S., *La théorie ficinienne de la vacance de l'âme dans la Theologia platonica: songe, prophétie et liberté*, in «Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance», LVII (1995), 3, pp. 537-549.

- *Métamorphoses de Morphée. Théories du rêve et songes prophétiques à la Renaissance, en France*, Paris 2012.

BONAZZI M. - HELMIG C. (ed. by), *Platonic Stoicism - Stoic Platonism. The Dialogue between Platonism and Stoicism in Antiquity*, Leuven 2007.

BORGHESI F., *Per la pubblicazione delle lettere di Giovanni Pico della Mirandola*, in «Rinascimento», XLIII (2004), pp. 559-560.

- *Tracce e congetture per un percorso nel genere epistolare: premessa a una recensio del carteggio pichiano*, in «Schede umanistiche», 2 (2000), pp. 33-98.

BORI P. C., *Pluralità delle vie. Alle origini del Discorso sulla dignità umana di Pico della Mirandola*, Milano 2000

BOULEGUE L., *L'amor humanus chez Marsile Ficin. Entre idéal platonicien et morale stoïcienne*, in «Dictynna. Revue de poésie latine», 4 (2007), pp. 1-13.

BOWEN W. R., *Ficino's Analysis of Musical Harmonia*, in *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, ed. by K. EISENBICHLER - O. ZORZI PUGLIESE, Ottawa 1986, pp. 17-27.

BRAGUE R., *Pour en finir avec «le temps, image mobile de l'éternité» (Platon, Timée 37d)*, in ID., *Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études*, Paris 1982, pp. 11-71.

BRANN N. L., *The Debate over the Origin of Genius during the Italian Renaissance. The Theories of Supernatural Frenzy and Natural Melancholy in Accord and in Conflict on the Threshold of the Scientific Revolution*, Leiden-Boston-Köln 2002.

BRISSON L., *The Doctrine of the Degrees of Virtues in the Neoplatonists. An Analysis of Porphyry Sentence 32, its Antecedents, and its Heritage*, in *Reading Plato in Antiquity*, ed. by H. TARRANT - D. BALTZLY, London 2006, pp. 89-206.

BROWN A., *The Return of Lucretius to Renaissance Florence*, Cambridge-London 2010.

- *The Revolution of 1494 in Florence and its Aftermath: A Reassessment*, in *Italy in Crisis, 1494*, ed. by J. EVERSON - D. ZANCANI, Oxford 2000, pp. 13-40.

BUGINI E., *Un testimonium liutario del pensiero ficiniano: la lira da braccio androgina del Kunsthistorisches Museum di Vienna*, in «Journal de la Renaissance», VI (2008), pp. 239-248.

BUHLER S. M., *Marsilio Ficino's De stella magorum and Renaissance Views of the Magi*, in «Renaissance Quarterly», 43 (1990), 2, pp. 348-371.

BULLARD M. M., *Marsilio Ficino and the Medici. The Inner Dimension of Patronage*, in *Christianity and the Renaissance: Image and Religious Imagination in the Quattrocento*, ed. by T. VERDON - J. HENDERSON, New York 1990, pp. 467-492.

- *The Inward Zodiac: A Development in Ficino's Thought on Astrology*, in «Renaissance Quarterly», XLIII (1990), pp. 687-708.

BUSI G., *L'enigma dell'ebraico nel Rinascimento*, Torino 2007.

CAMASSA G., *Phantasia da Platone ai Neoplatonici*, in *Phantasia-Imaginatio*, Atti del V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Roma, 9-11 gennaio 1986), a c. di M. FATTORI - M. BIANCHI, Roma 1988, pp. 23-55.

CAMBI M., *Musica Medicina Magia. Saggi su Ficino e Campanella*, Nola 2010.

CAMPANELLI M., *Ermete secondo Ficino*, in *Mercurio Trismegisto. Pimander sive de Potestate et Sapientia Dei*, a c. di M. CAMPANELLI, Torino 2011, pp. XXIII-LX.

CAPPELLI G. M. (a c. di), *La dignità e la miseria dell'uomo nel pensiero europeo / La dignidad y la miseria del hombre en el pensamiento europeo*, Atti del Convegno internazionale (Madrid, 20-22 maggio 2004), Roma 2006.

CARMAN C. H., *Leon Battista Alberti and Nicholas Cusanus. Towards an Epistemology of Vision for Italian Renaissance Art and Culture*, Farnham-Burlington 2014.

- *Vision in Ficino and the Basis of Artistic Self Conception and Expression: Narcissus and Anti-Narcissus*, in «Studi rinascimentali. Rivista internazionale di letteratura italiana», 10 (2012), pp. 21-29.

CASALI E., *Pronostici, almanacchi, libri di ventura*, in *Il linguaggio dei cieli. Astri e simboli nel Rinascimento*, a c. di G. ERNST - G. GIGLIONI, Roma 2012, pp. 271-285.

CASSIRER E., *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig 1927, tr. it. *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, Torino 2012.

CASTELLI P., *Il lume del sole. Marsilio Ficino medico dell'anima*, Firenze 1984.

- *La metafora della pittura nell'opera di Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, cit., pp. 215-239.

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), 2, pp. 531-539.

- *L'idea di "anima stellata" nel Quattrocento fiorentino. Andrea da Barberino e la teoria psico-astrologica di Marsilio Ficino*, in «Rinascimento», XVI (2010), 2, pp. 627-637.

CATANA L., *Readings of Platonic Virtue Theories from the Middle Ages to the Renaissance: the Case of Marsilio Ficino's De amore*, in «British Journal for the History of Philosophy», 22 (2014), 4, pp. 680-703.

CATANORCHI O., *La trattatistica de miseria hominis nel primo Rinascimento*, in «Viator», 41 (2010), pp. 377-391.

CAYE P., *Les tourments de Prométhée. Philosophie, souffrance et humanisme chez Pietro Pomponazzi*, in *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, éd. par J. BIARD - T. GONTIER, Amsterdam-Philadelphia 2009, pp. 121-133.

CELENZA C. S., *Late Antiquity and Florentine Platonism: The 'Post-Plotinian' Ficino*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 71-97.

- *Piety and Pythagoras in Renaissance Florence. The Symbolum Nesianum*, Leiden-Boston-Köln 2001.

CHASTEL A., *L'Antéchrist à la Renaissance*, in *Cristianesimo e ragion di stato. L'Umanesimo e il demoniaco nell'arte*, Atti del II Congresso Internazionale di Studi Umanistici, a c. di E. CASTELLI, Roma-Milano 1953, pp. 177-186, tr. it. *L'Anticristo nel Rinascimento*, in *L'arte e il demoniaco: il male nell'immaginario dell'Occidente*, Milano 2011, pp. 41-64.

- *Marsile Ficin et l'art*, Genève 1954, tr. it. *Marsilio Ficino e l'arte*, a c. di G. DE MAJO, Torino 2001.

CHIARADONNA R., *La dottrina dell'anima non discesa in Plotino e la conoscenza degli intelligibili*, in *Per una storia del concetto di mente*, a c. di E. CANONE, 2 voll., Firenze 2005-2007, I, pp. 27-49.

- *Platonismo e aristotelismo*, in *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, a c. di R. CHIARADONNA, Roma 2012, pp. 85-102.

CILIBERTO M., *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Roma 2005.

- “*Rinascimento*” e “*Controrinascimento*”, in *The Italian Renaissance in the Twentieth Century*, Acts of an International Conference (Florence, Villa I Tatti, June 9-11, 1999), ed. by A. J. GRIECO - M. ROCKE - F. GIOFFREDI SUPERBI, Firenze 2002, pp. 25-43.

CLYDESDALE R., “*Jupiter tames Saturn*”: *Astrology in Ficino’s Epistolae*, in *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and his Influence*, ed. by S. CLUCAS - P. J. FORSHAW - V. REES, Leiden-Boston 2011, pp. 117-131.

COCKING J. M., *Imagination. A Study in the History of Ideas*, London-New York 1991.

COLLINS A. B., *The Secular is Sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino’s Platonic Theology*, The Hague 1974.

COLOMER POUS E., *Microcosmo e macrocosmo fra il primo e secondo umanesimo*, in *Giovanni Pico della Mirandola. Convegno internazionale di studi nel cinquecentesimo anniversario della morte (1494-1994)*, cit., pp. 281-301.

CONTI D., *Marsilio Ficino filosofo predicatore*, in *Marsilii Ficini Florentini Predicationes*, cit., pp. XV-CXXX.

- *Marsilio Ficino tra Cristo e Socrate*, in *Cristo nella filosofia dell’età moderna*, a c. di A. DEL PRETE - S. RICCI, Firenze 2014, pp. 59-76

COPENHAVER B. P., *Hermes Theologus: The Sieneese Mercury and Ficino’s Hermetic Demons*, in *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation: Essays in Honor of Charles Trinkaus*, cit., pp. 149-182.

- *Hermes Trismegistus, Proclus, and a Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance*, in *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, ed. by I. MERKEL - A. G. DEBUS, Washington 1988, pp. 79-110.

- *Iamblichus, Synesius and the Chaldean Oracles in Marsilio Ficino's De vita libri tres: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?*, in *Supplementum festivum. Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, cit., pp. 441-455.

- *Lorenzo de' Medici, Marsilio Ficino and the domesticated Hermes*, in *Lorenzo il Magnifico e il suo mondo*, Convegno internazionale di studi (Firenze, 9-13 giugno 1992), a c. di G. C. GARFAGNINI, Firenze 1994, pp. 225-257.

- *Magic in Western Culture. From Antiquity to the Enlightenment*, Cambridge 2015.

- *Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy: «Ennead» 4.3-5 in Ficino's «De vita coelitus comparanda»*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, cit., II, pp. 351-369.

- *Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De vita of Marsilio Ficino*, in «*Renaissance Quarterly*», 37 (1984), 4, pp. 523-554.

- *Ten Arguments in Search of a Philosopher: Averroes and Aquinas in Ficino's Platonic Theology*, in «*Vivarium*», XLVII (2009), pp. 444-479.

CORRADI M., *Alle origini della lettura neoplatonica del Convito: Marsilio Ficino e il De amore*, in «*Rivista di filosofia neo-scolastica*», LXIX (1977), pp. 406-422.

CORRIAS A., *From Daemonic Reason to Daemonic Imagination: Plotinus and Marsilio Ficino on the Soul's Tutelary Spirit*, in «*British Journal for the History of Philosophy*», 21 (2013), 3, pp. 443-462.

- *Imagination and Memory in Marsilio Ficino's Theory of the Vehicles of the Soul*, in «*The International Journal of the Platonic Tradition*», 6 (2012), pp. 81-144.

- *L'immortalità individuale dell'anima nel Commento a Plotino di Marsilio Ficino*, in «*Bruniana & Campanelliana*», XIX (2013), 1, pp. 21-31.

COULIANO I. P., *Eros e magia nel Rinascimento*, Milano 1991².

- *I viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi*, Milano 1991.

CRISTIANI M., *Dionigi dionisiaco: Marsilio Ficino e il Corpus Dionysianum*, in *Il Neoplatonismo nel Rinascimento*, cit., pp. 185-203.

CRO S., *Il personaggio di Socrate e l'allegoria della Sapienza nell'opera di Marsilio Ficino*, in «Italian Culture», IV (1983), pp. 25-42.

D'ALVERNY M.-T., *L'homme comme symbole: le microcosme*, in *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo (Spoleto 3-9 aprile 1975), 23, Spoleto 1976, pp. 123-183, ora in *Etudes sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, ed. by C. BURNETT, Aldershot-Brookfield 1993, IV.

D'HOINE P. - VAN RIEL G (ed. by), *Fate, Providence and Moral Responsibility in Ancient, Medieval and Early Modern Thought. Studies in Honour of Carlos Steel*, Leuven 2014.

D'ONOFRIO G., *Conoscenza intuitiva nel pensiero cristiano fra tarda Antichità e alto Medioevo*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», CV (2013), 1, pp. 73-96.

- *L'anima dei Platonici. Per una storia del paradigma gnoseologico platonico-cristiano fra Rinascimento, tarda-Antichità e alto Medioevo*, in *Ratio et Superstitio. Essays in Honor of Graziella Federici Vescovini*, ed. by G. MARCHETTI - V. SORGE - O. RIGNANI, Louvain-la-Neuve 2003, pp. 421-482.

- *La scala ricamata. La philosophiae divisio di Severino Boezio tra essere e conoscere*, in ID., *La Divisione della Filosofia e le sue Ragioni. Lettura di testi medievali (VI-XIII secolo)*, Atti del Settimo Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.) (Assisi, 14-15 novembre 1997), Cava de' Tirreni 2001 (Schola Salernitana. Studi e Testi, 5), pp. 11-63.

- *Oris ratio. La preghiera filosofica altomedievale, dialogo della ragione con la verità*, in *Forme e figure del pensiero*, a c. di C. CANTILLO, Napoli 2006, pp. 163-223.

- *Vera philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*, Roma 2013.

DAGRON T., *Le Timée de Marsile Ficin: providence et nécessité*, in «Kairos», 16 (2000), pp. 247-278.

DAVIDSON H. A., *Alfarabi, Avicenna, et Averroes, on Intellect. Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*, New York-Oxford 1992.

DAVIE M., *I Sermoni morali di Marsilio Ficino*, in «Letteratura italiana antica. Rivista annuale di testi e studi», 6 (2005), pp. 23-42.

DE GANDILLAC M., *Astres, anges et génies chez Marsile Ficin*, in *Umanesimo e esoterismo*, Atti del V convegno internazionale di studi umanistici (Oberhofen, 16-17 settembre 1960), Padova 1960, pp. 85-110.

- *La renaissance du platonisme selon Marsile Ficin*, in *Platonisme et néoplatonisme. Antiquité et temps modernes*, Actes du 1^{er} colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer du 27 au 30 septembre 1990, Paris 1991, pp. 83-89.

DE LEEMANS P. - GOYENS M. (ed. by), *Aristotle's Problemata in Different Times and Tongues*, Leuven 2006.

DE MAIO R., *Riforme e miti nella Chiesa del Cinquecento*, Napoli 1973.

DE MONTICELLI R., *Una metafisica «al vocativo»*, in AGOSTINO D'IPPONA, *Confessioni*, Milano 1991, pp. XLIV-LXXIII.

DE PACE A., *Galileo, Ficino e la cosmologia. Ordine, moti ed elementi in due diverse interpretazioni platoniche*, in «Rivista di storia della filosofia», LXI (2006), pp. 469-507.

- *La scepsi, il sapere e l'anima. Dissonanze nella cerchia laurenziana*, Milano 2002.

DE PETRIS A., *Caratterizzazioni ficiniane a proposito della melancolia*, in «Berenice», XV (2008), pp. 314-328.

DE RIJK L. M., *Quaestio de ideis. Some notes on an important chapter of Platonism*, in *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation*, ed. by J. MANSFELD - L. M. DE RIJK, Assen 1975, pp. 204-213.

DE VOGEL C., *Platonism and Christianity: a Mere Antagonism or a Profound Common Ground?*, in «Vigiliae Christianae», 39 (1985), pp. 1-62, tr. it. *Platonismo e Cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti?*, a c. di G. REALE - E. PEROLI, Milano 1993.

DELLA TORRE A., *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze 1902 (rist. anast., Torino 1968).

DEMONET M.-L., *Les Voix du signe: Nature et origine du langage à la Renaissance (1480-1580)*, Paris 1992.

DI MARTINO C., *Ratio Particularis. Doctrines des sens internes d'Avicenne à Thomas d'Aquin*, Paris 2008.

DI NAPOLI G., *Contemptus mundi e dignitas hominis nel Rinascimento*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», XLVIII (1956), 1, pp. 9-41.

- *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino 1963.

DI PASQUALE BARBANTI M., *Ochema-Pneuma e Phantasia nel Neoplatonismo. Aspetti psicologici e prospettive religiose*, Catania 1998.

DILLON J. M. - TIMOTIN A., *Platonic Theories of Prayer*, Leiden-Boston 2016.

DILLON J. M., *Saving Plato: Ficino on Plato's Doctrine of the Soul's Eternity and Reincarnation in Contest*, in *The Rebirth of Platonic Theology in Renaissance Italy*, Proceedings of a Conference in Honor of Michael J. B. Allen, Florence, 26-27 April 2007, ed. by J. HANKINS - F. MEROI, Firenze 2013, pp. 191-202.

DINI A., «*Pia philosophia*» e antropologia in Ficino, in «Rivista di storia della filosofia», 1 (2003), pp. 23-44.

DODDS E. R., *The Astral Body in Neoplatonism*, in PROCLUS, *The Elements of Theology*, cit., pp. 313-321.

DRESS W., *Die Mystik des Marsilio Ficino*, Leipzig-Berlin 1929.

EDELHEIT A., *A Humanist Contribution to the Intellect/Will Debate in the Fifteenth-Century Florence: Alamanno Donati's De intellectus voluntatisque excellentia (1482-1487)*, in «Bruniana & Campanelliana», XVIII (2012), 1, pp. 103-121.

- *Human Will, Human Dignity, and Freedom: A Study of Giorgio Benigno Salviati's Early Discussion of the Will, Urbino 1474-1482*, in «Vivarium», 46 (2008), 1, pp. 82-114.

- *Scholastic Florence. Moral Psychology in the Quattrocento*, Leiden-Boston 2014.

- *Vincenzo Bandello, Marsilio Ficino, and the Intellect/Will Dialectic*, in «Rinascimento», XLVI (2006), pp. 299-344.

ELIASSON E., *L'anima e l'individuo*, in *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, cit., pp. 213-232.

ELLIOTT D., *Raptus /Rapture*, in *The Cambridge Companion to Christian Mysticism*, ed. by A. HOLLYWOOD - P. Z. BECKMAN, Cambridge 2012, pp. 189-199.

ERLER M., *Das Sokratesbild in Ficinios argumenta zu den kleineren Platonischen Dialogen*, in *Argumenta in dialogos Platonis. Teil I: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts*, Akten des internationalen Symposions vom 27.-29. April 2006 im Istituto Svizzero di Roma, hrsg. von A. NESCHKE-HENTSCHE, Basel 2010, pp. 247-266.

ERNST G., «*Contra l'ombra di morte accesa lampa*»: *Echi ficiniani in Campanella*, in *Forme del neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai Platonici di Cambridge*, cit., pp. 147-175.

ETIENNE A., *Entre interprétation chrétienne et interprétation néo-platonicienne du Timée: Marsile Ficin*, in *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire d'une réception / Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, éd. par A. NESCHKE-HENTSCHE, Louvain-Paris 2000, pp. 173-200.

- *Marsile Ficin, lecteur et interprète du Parménide à la Renaissance*, in *Images de Platon et lecture de ses œuvres. Les interprétations de Platon à travers les siècles*, éd. par A. NESCHKE-HENTSCHE, Louvain-Paris 1997, pp. 153-185.

EULER W. A., «*Pia philosophia*» et «*docta religio*». *Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, München 1998.

FABRO C., *Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino*, in «*Studia Patavina*», III (1959), pp. 396-413.

FAES DE MOTTONI B., *Excessus mentis, alienatio mentis, estasi, raptus nel Medioevo*, in *Per una storia del concetto di mente*, cit., I, pp. 167-184.

- *Mosè e Paolo: figure della contemplazione e del rapimento nelle teologie del secolo XIII*, in «*Mélanges de l'École française de Rome: Moyen Âge*», 117 (2005), 1, pp. 83-113, ora in EAD., *Figure e motivi della contemplazione nelle teologie medievali*, Firenze 2007, pp. 17-48.

FALCO R., *Marsilio Ficino and Vatic Myth*, in «*MLN*», 122 (2007), 1, pp. 101-122.

FALCON A., *Filosofia della natura*, in *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, cit., pp. 155-171.

FARMER S. A., *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe 1998.

FEDERICI VESCOVINI G. - SORGE V. - VINTI C. (a c. di), *Corpo e anima, sensi interni e intelletto dal secolo XIII-XIV ai post-cartesiani e spinoziani*, Atti del Convegno Internazionale (Firenze 18-20 settembre 2003), Turnhout 2005.

FEDERICI VESCOVINI G., *Il pensiero scientifico del Medioevo e l'emergere delle scienze arabe*, in «*Paradigmi*», 50 (1999), pp. 265-302.

- *L'espressività del cielo di Marsilio Ficino, lo Zodiaco medievale e Plotino*, in «*Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*», 1 (1996), pp. 111-125.

- *Marsilio Ficino e lo spirito celeste*, in «*Annali della Fondazione Ugo Spirito*», V (1993), pp. 71-90.

- *The Theological Debate*, in *A Companion to Astrology in the Renaissance*, ed. by B. DOOLEY, Leiden-Boston 2014, pp. 99-140.

FELLINA S., *Cristoforo Landino e Marsilio Ficino sull'origine dell'anima*, in «Rinascimento», L (2010), pp. 263-298.

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

- *Modelli di episteme neoplatonica nella Firenze del '400. Le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Firenze 2014.

FESTUGIERE A., *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin et son influence sur la littérature française au XVI^e siècle*, Paris 1941.

FIELD A. M., *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton 1988.

FINCKH R., *Minor mundus homo: Studien zur Mikrokosmos-Idee in der mittelalterlichen Literatur*, Göttingen 1999.

FIORAVANTI G., *Phantasia: tra Aristotele e i Peripatetici*, in *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*, Atti del Convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.), Milano, 25-27 settembre 2008, a c. di M. BETTETINI - F. PAPARELLA, Louvain-la-Neuve 2009, pp. 163-177.

FORSYTH P. J., *Marsilio Ficino and the Chemical Art*, in *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and his Influence*, cit., pp. 249-271.

FUBINI R., *Ancora su Ficino e i Medici*, in «Rinascimento», XXVII (1987), pp. 275-291.

- *Ficino e i Medici all'avvento di Lorenzo il Magnifico*, in «Rinascimento», XXIV (1984), pp. 3-52.

GARFAGNINI G. C., *Alle origini dell'impegno savonaroliano: la profezia*, in ID., *"Questa è la terra tua". Savonarola e Firenze*, Firenze 2000, pp. 431-441

- *Il messaggio profetico e la sua recezione. Domenico Benivieni e Gianfrancesco Pico*, in ID., *"Questa è la terra tua". Savonarola e Firenze*, cit., pp. 191-204.

- *La luce dell'anima. Savonarola e la profezia*, in «I castelli di Yale. Quaderni di filosofia», VIII (2005/2006), pp. 45-59.

- *Neoplatonismo e spiritualismo nella Firenze di fine Quattrocento: Giovanni Nesi*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia. Università degli Studi di Firenze», XIII (2007), pp. 59-73.

- *Profezia e autobiografia: il caso Savonarola*, in ID., “*Questa è la terra tua*”. *Savonarola e Firenze*, cit., pp. 327-345.

- *Savonarola e la profezia, tra mito e storia*, in ID., “*Questa è la terra tua*”. *Savonarola e Firenze*, cit., pp. 29-55.

GARIN E. (a c. di), *Prosatori latini del Quattrocento*, Milano 1952 (rist. anast., Torino 1976-77).

- *Il filosofo e il mago*, in *L'uomo del Rinascimento*, a c. di E. GARIN, Roma-Bari 1988, pp. 169-202.

- *Il platonismo e la dignità dell'uomo*, in ID., *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Roma-Bari 1993, pp. 94-132.

- *Immagini e simboli in Marsilio Ficino*, in ID., *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Roma-Bari 2005, pp. 269-288.

- *L'uomo del Rinascimento*, in *L'uomo del Rinascimento*, cit., pp. 1-12.

- *La dignitas hominis e la letteratura patristica*, in «*La Rinascita*», 4 (1938), pp. 102-146, ora in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, a c. di M. CILIBERTO, 2 voll., Roma 2009, I, pp. 1-32.

- *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, cit., I, pp. 3-13.

- *Per una nuova biblioteca*, in ID., *Il ritorno dei filosofi antichi*, Napoli 1983, pp. 11-30.

- *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, in *Phantasia-Imaginatio*, cit., pp. 3-20.

- *Plotino nel Rinascimento*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e Occidente*, Atti del Convegno Internazionale di Roma, 5-9 ottobre 1970, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 537-552.

- *Ricerche sull'Epicureismo del Quattrocento*, in ID., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze 1979, pp. 72-91.

- *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVII secolo*, Roma-Bari 1976.

- *Studi sul platonismo medievale*, Firenze 1958.

- *Umanesimo e pensiero medioevale*, in «Rinascimento», XLVI (2006), pp. 3-21, ora in ID., *Interpretazioni del Rinascimento*, cit., pp. 83-102.

GENTILE S. - NICCOLI S. - VITI P. (a c. di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Catalogo della mostra di manoscritti, stampe e documenti (Biblioteca Medicea Laurenziana, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Firenze 17 maggio - 16 giugno 1984), Firenze 1984.

GENTILE S., *Appunti sulla storia e sulla fortuna dell'epistolario ficiniano*, in *Per il censimento dei codici dell'epistolario di Leonardo Bruni*, a c. di L. GUALDO ROSA - P. VITI, Roma 1991, pp. 7-22.

- *Considerazioni attorno al Ficino e alla prisca theologia*, in *Nuovi maestri e antichi testi: Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno*, cit., pp. 57-72.

- *Ficino ed Ermete*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Ermete Trismegisto*, a c. di S. GENTILE - C. GILLY, Firenze 1999, pp. 19-26.

- *Ficino, Epicuro e Lucrezio*, in *The Rebirth of Platonic Theology in Renaissance Italy*, cit., pp. 119-135.

- *Formazione e storia dell'epistolario ficiniano*, in MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. CLXXXIII-CCXCV.

- *Il ritorno di Platone, dei platonici e del corpus ermetico. Filosofia, teologia e astrologia nell'opera di Marsilio Ficino*, in *Le filosofie del Rinascimento*, a c. di C. VASOLI, Milano 2002.
- *In margine all'epistola «De divino furore» di Marsilio Ficino*, in «Rinascimento», XXIII (1983), pp. 33-77.
- *Introduzione*, in MARSILIO FICINO, *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino, tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci senese*, cit., pp. VII-XXIX.
- *Introduzione*, in MARSILIO FICINO, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., pp. XI-XC.
- *L'epistolario ficiniano: criteri e problemi di edizione*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, cit., I, pp. 229-238.
- *Le «epistole» e l'opera del Ficino*, in MARSILIO FICINO, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. XIII-LXV.
- *Marsilio Ficino e l'Ungheria di Mattia Corvino*, in *Italia e Ungheria all'epoca dell'Umanesimo corviniano*, a c. di S. GRACIOTTI - C. VASOLI, Firenze 1994, pp. 89-110.
- *Nello 'scriptorium' ficiniano: Luca Fabiani, Ficino Ficini e un inedito*, in *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, cit., pp. 145-182.
- *Per la storia del «Commentarium in Convivium» di Marsilio Ficino*, in «Rinascimento», XXI (1981), pp. 3-27.
- *Pico e Ficino*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Catalogo della mostra (Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 novembre - 31 dicembre 1994), a c. di P. VITI, Firenze 1994, pp. 127-147.
- *Umanesimo fiorentino e riscoperta dei Padri*, in *Umanesimo e Padri della Chiesa. Manoscritti e incunaboli di testi patristici da Francesco Petrarca al primo Cinquecento*, Biblioteca Medicea Laurenziana, 5 febbraio - 9 agosto 1997, a c. di S. GENTILE, Milano 1997, pp. 45-62.

- *Un codice Magliabechiano delle Epistole di Marsilio Ficino*, in «Interpres. Rivista di studi quattrocenteschi», III (1980), pp. 80-157.

GERSH S., *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, 2 voll., Notre Dame, Indiana 1986.

GHISALBERTI A., *Tempo ed eternità nel libro XI delle "Confessioni"*, in *Acta do Congresso internacional: "As Confessões de Santo Agostinho 1600 años depois: presença e actualidade"*, Lisboa 2001, pp. 185-192.

GIGLIONI G., *Coping with Inner and Outer Demons: Marsilio Ficino's Theory of the Imagination*, in *Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in the Early Modern Period*, ed. by Y. HASKELL, Turnhout 2011, pp. 19-51.

- *Heavenly Negotiations in Ficino's De vita coelitus comparanda and their place in Campanella's Metaphysica*, in «Bruniana & Campanelliana», XIX (2013), 1, pp. 33-46.

- *La magia e i poteri dell'immaginazione*, in *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, a c. di G. ERNST - G. GIGLIONI, Roma 2012, pp. 63-78.

- *Phantasms of Reason and Shadows of Matter: Averroes's Notion of the Imagination and Its Renaissance Interpreters*, in *Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, ed. by A. AKASOY - G. GIGLIONI, Dordrecht 2013, pp. 173-193.

- *The Matter of the Imagination. The Renaissance Debate over the Icastic and Fantastic Imitation*, in «Camenae», 8 (2010), pp. 1-21.

GOMBRICH E. H., *Botticelli's Mythologies: A Study in the Neoplatonic Symbolism of his Circle*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», VIII (1945), pp. 7-60.

- *Symbolic Images. Studies in the art of the Renaissance*, Oxford 1972, tr. it. *Immagini simboliche. Studi sull'arte nel Rinascimento*, Milano 2002.

GONTIER T., *Noétique et poïèsis. L'idea dans la Theologia platonica de Marsile Ficin*, in «Archives de Philosophie», 67 (2004), 1, pp. 5-22.

GRANADA M. A., *Cosmología, religión y política en el Renacimiento: Ficino, Savonarola, Pomponazzi, Maquiavelo*, Barcelona 1988.

- *Giordano Bruno et la dignitas hominis: présence et modification d'un motif du platonisme de la Renaissance*, in «Nouvelles de la République des Lettres», I (1993), pp. 35-89.

GRAZIATI G. C., '*Praesagium naturale*', '*artificiosum*', '*divinum*': aspetti del platonismo ficiniano in rapporto al *De mysteriis di Giamblico*, in *Forme del neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai Platonici di Cambridge*, cit., pp. 51-73.

GRECO R., *Sermoni morali di Marsilio Ficino. Edizione critica*, in «Medioevo e Rinascimento», XIV (2003), pp. 173-206.

GREGORY T. (a c. di), *I sogni nel Medioevo*, Atti del Seminario Internazionale (Roma, 2-4 Ottobre 1983), Roma 1985.

- *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele: il secolo XII*, in *La filosofia della natura nel Medioevo*, Atti del Terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medievale, Passo della Mendola (Trento) 31 agosto-5 settembre 1964, Roma 1966, pp. 27-65, ora in ID., *Mundana sapientia*, Roma 1992, pp. 77-114.

GRIFFERO T., *Il corpo spirituale. Ontologie "sottili" da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*, Milano 2007.

- *Introduzione. Sottile, spirituale, forse virtuale*, in *Corpi virtuali*, fascicolo monografico della «Rivista di estetica», 27 (2004), 3, pp. 13-26.

- *La materia sottile e i suoi paradossi. Note sulla corporeità spirituale*, in «Sanctorum», 6 (2009), pp. 136-147.

- *Uguale eppure diverso. Il «corpo spirituale»: problemi ontologici e identitari*, in *Corpi virtuali*, fascicolo monografico della «Rivista di estetica», 27 (2004), 3, pp. 49-115.

GUIDORIZZI G., *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Milano 2013.

GUYOT M., *Marsile Ficino, Commentaire du traité de Plotin sur "Le démon qui nous a reçus en partage"*, in *Les dieux de Platon*, Actes du colloque organisé à l'Université de Caen Basse-Normandie les 24, 25 et 26 janvier 2002, Caen 2003, pp. 263-286.

HADOT P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987², tr. it. *Esercizi spirituali e filosofia antica*, Torino 2005.

HAJNÓCZI G., *Un discepolo del Ficino a Buda. Francesco Bandini*, in «*Verbum. Analecta neolatina*», I (1999), 1, pp. 13-20.

HAMESSE J., *Imaginatio et phantasia chez les auteurs philosophiques du 12^e et du 13^e siècle*, in *Phantasia-Imaginatio*, cit., pp. 153-184.

HANEGRAAF W. J., *How Hermetic was Renaissance Hermetism?*, in «*Aries. Journal for the Study of Western Esotericism*», 15 (2015), 2, pp. 179-209.

- *The Platonic Frenzies in Marsilio Ficino*, in *Myths, Martyrs and Modernity. Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*, ed. by J. DIJKSTRA - J. KROESEN - Y. KUIPER, Leiden 2010, pp. 553-567.

HANKINS J., *Cosimo de' Medici and the 'Platonic Academy'*, in «*Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*», 53 (1990), pp. 144-162.

- *Ficino as a Critic of Scholasticism*, in «*Vivens homo. Rivista teologica fiorentina*», 5 (1994), 2, pp. 325-334.

- *Ficino's critique of Lucretius*, in *The Rebirth of Platonic Theology in Renaissance Italy*, cit., pp. 137-154.

- *Ficino, Avicenna and the Occult Powers of the Rational Soul*, in *La magia nell'Europa moderna: tra antica sapienza e filosofia naturale*, cit., I, pp. 35-52.

- *Galileo, Ficino and Renaissance Platonism*, in *Humanism and Early Modern Philosophy*, ed. by J. KRAYE - M. W. F. STONE, London 2000, pp. 208-237.

- *Lorenzo de' Medici as a Student of Ficino: the De summo bono*, in ID., *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, 2 voll., Roma 2003, II, pp. 317-395.

- *Lorenzo de' Medici's De summo bono and the Popularization of Ficinian Platonism*, in *Humanistica. Per Cesare Vasoli*, a c. di F. MEROI - E. SCAPPARONE, Firenze 2004, pp. 61-69.

- *Malinconia mostruosa: Ficino e le cause fisiologiche dell'ateismo*, in «Rinascimento», XLVII (2008), pp. 3-23.

- *Marsilio Ficino on Remiscentia and the Transmigration of the Souls*, in «Rinascimento», XLV (2005), pp. 3-17.

- *Plato in the Italian Renaissance*, 2 voll., Leiden-New York, 1990, tr. it. *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, Pisa 2009.

- *The Myth of the Platonic Academy of Florence*, «Renaissance Quarterly» 44, 3 (1991), pp. 429-475.

- *The Study of the Timaeus in Early Renaissance Italy*, in *Natural Particulars. Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, cit., pp. 77-119.

HASSE D. N., *Avicenna's De Anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, London-Torino 2000.

HEITZMAN M., *L'agostinismo avicennizzante e il punto di partenza della filosofia di M. Ficino*, in «Giornale critico della filosofia italiana», 16 (1935), pp. 295-322, pp. 460-480; 17 (1936), pp. 1-11.

- *La libertà e il fato nella filosofia di Marsilio Ficino*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», XXVIII (1936), 4/5, pp. 350-371.

HIRAI H., *Concepts of Seeds and Nature in the Work of Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 257-284.

- *La fortune du concept de semence de Marsile Ficin au XVI^e siècle*, in «Accademia», IV (2002), pp. 109-132.

- *Medical Humanism and Natural Philosophy. Renaissance Debates on Matter, Life and the Soul*, Leiden-Boston 2011, pp. 123-150.

HOWLETT S., *Marsilio Ficino and His World*, Basingstoke 2016.

HUB B., *Material Gazes and Flying Images in Marsilio Ficino and Michelangelo*, in *Spirits Unseen. The Representation of Subtle Bodies in Early Modern European Culture*, ed. by C. GÖTTLER - W. NEUBER, Leiden-Boston 2008, pp. 93-119.

HUSS B., *La teoria del furor poeticus come arma dottrinarica: Ficino, Landino e il Cinquecento*, in *La poetica renaixentista a Europa. Una recreació del llegat clàssic*, a c. di J. SOLERVICENS - A. L. MOLL, Barcelona 2011, pp. 19-44.

HUTTON S., *Henry More, Ficino and Plotinus: the Continuity of Renaissance Platonism*, in *Forme del neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai Platonici di Cambridge*, cit., pp. 281-196.

HYATTE R., *A Poetics of Ficino's "Socratic Love": Medieval Discursive Models of Amor in Marsilio Ficino's and Lorenzo de' Medici's Amatory Epistles*, in «Fifteenth-Century Studies», 20 (1993), pp. 99-117.

- *The "Visual Spirits" and Body-Soul Mediation. Socratic Love in Marsilio Ficino "De amore"*, in «Rinascimento», 33 (1993), pp. 213-222.

IACONO A., *Il trionfo di Alfonso d'Aragona tra memoria classica e propaganda di corte*, in «Rassegna Storica Salernitana», 51 (2009), pp. 9-57.

IDEL M., *Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in Some Jewish Treatments*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 137-158.

INGEGNO A., *Filosofia e religione nel Cinquecento italiano*, Firenze 1977.

JACOB A., *Henry More's Psychodia Platonica and its Relationship to Marsilio Ficino's Theologia Platonica*, in «Journal of the History of Ideas», 46 (1985), 4, pp. 503-522.

JAYNE S., *John Colet and Marsilio Ficino*, Oxford 1963.

JURDJEVIC M., *Marsilio Ficino and the Valori Family*, in ID., *Guardians of Republicanism. The Valori Family in the Florentine Renaissance*, New York 2007, pp. 46-62.

- *Prophets and Politicians: Marsilio Ficino, Savonarola and the Valori Family*, in «Past and Present», 183 (2004), 1, pp. 41-77.

KATINIS T., *Affectus phantasiae e destino dell'anima in Marsilio Ficino*, in «Quaderni di estetica e critica», 3 (1998), pp. 71-90.

- *Daemonica machinamenta tra Platone e l'Umanesimo: a partire da un passo del commento di Ficino al Sofista*, in *Arte e daimon*, a c. di D. ANGELUCCI, Macerata 2003, pp. 83-96.

- *Il ruolo della imaginatio-phantasia in alcuni contesti ficiniani*, in *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens*, Actes du XLII^e Colloque International d'Etudes Humanistes (Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Tours, 7-10 juillet 1999), éd. par S. TOUSSAINT, Paris 2002, pp. 217-223.

- *L'inferno interpretato da Marsilio Ficino. Lettura del capitolo X del libro XVIII della Theologia Platonica*, in «Colloquium Philosophicum. Annali del Dipartimento di Filosofia», 4 (1997/1998), pp. 187-201.

- *Medicina e filosofia in Marsilio Ficino. Il Consilio contro la pestilentia*, Roma 2007.

KEITH PERCIVAL W., *Ficino's "Cratylus" Commentary: A Transcription and Edition*, in «Studi umanistici piceni», XI (1991), pp. 185-196.

KLÁRA P., *Ioannes Pannonius e la sua lettera a Marsilio Ficino*, in «Verbum. Analecta neolatina», I (1999), 1, pp. 60-69.

KLEIN R., *L'Enfer de Ficin*, in *Umanesimo e esoterismo*, a c. di E. CASTELLI, Padova 1960, pp. 47-84.

- *L'Imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 61 (1956), pp. 18-38.

- *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, Torino 1975

KLIBANSKY R. - E. PANOFSKY - F. SAXL, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London 1964, tr. it. *Saturno e la melanconia. Studi di storia della filosofia naturale, religione e arte*, Torino 1983.

KLIBANSKY R., *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, in ID., *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages*, London 1981, pp. 281-330.

KLITENIC WEAR S., *Ficino's Hymns and the Renaissance Platonic Academy*, in *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and his Influence*, cit., pp. 133-148.

KNUUTTILA S. - SIHVOLA J. (ed. by), *Sourcebook for the History of the Philosophy of Mind. Philosophical Psychology from Plato to Kant*, Dordrecht 2014.

KODERA S., *Ingenium: Marsilio Ficino über die menschliche Kreativität*, in *Platon, Plotin und Marsilio Ficino. Studien zu den Vorläufern und zur Rezeption des Florentiner Neuplatonismus*, Internationales Symposium in Wien, 25-27 Oktober 2007, hrsg. von M.-C. LEITGEB - S. TOUSSAINT - H. BANNERT, Wien 2009, pp. 155-172.

- *Matter as a Mirror: Marsilio Ficino and Renaissance Neoplatonism*, in ID., *Disreputable Bodies: Magic, Medicine, and Gender in Renaissance Natural Philosophy*, Toronto 2010, pp. 47-111.

- *Narcissus, Divine Gazes and Bloody Mirrors: the Concept of Matter in Ficino*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 285-306.

KRAYE J., *The transformation of Platonic love in the Italian Renaissance*, in *Platonism and the English Imagination*, ed. by A. BALDWIN - S. HUTTON, Cambridge 1994, pp. 76-85

KRISTELLER P. O., *A Thomist Critique of Marsilio Ficino's Theory of Will and Intellect*, in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the occasion of his seventy-fifth birthday*, English Section, 2, Jerusalem 1965, pp. 463-494 ora in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, III, Roma 1993, pp. 147-171.

- *Giovanni Pico della Mirandola and His Sources*, in *L'opera e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'Umanesimo*, Convegno internazionale per il V Centenario della nascita di Giovanni Pico della Mirandola (Mirandola, 15-18 settembre 1963), 2 voll., Firenze 1965, I, pp. 35-142.

- *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, Firenze 1988.

- *Lay religious traditions and Florentine Platonism*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, I, Roma 1956, pp. 99-122.
- *Le Thomisme et la pensée italienne de la Renaissance*, Montréal 1967, tr. it. *Il tomismo e il pensiero italiano del Rinascimento*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», LXVI (1974), pp. 841-896.
- *Marsilio Ficino and His Work After Five Hundred Years*, Firenze 1987.
- *Marsilio Ficino and the Roman Curia*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, IV, cit., pp. 265-280.
- *Marsilio Ficino e Venezia*, in *Miscellanea di studi in onore di Vittore Branca*, vol. III, pt. 2: *Umanesimo e Rinascimento a Firenze e Venezia*, Firenze 1983, pp. 475-492, ora in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, IV, Roma 1996, pp. 245-263.
- *Per la biografia di Marsilio Ficino*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, I, cit., pp. 191-211.
- *Sebastiano Salvini. A Florentine Humanist and Theologian, and a Member of Marsilio Ficino's Platonic Academy*, in *Didascaliae. Studies in Honor of Anselm M. Albareda*, ed. by S. PRETE, New York 1961, pp. 205-243, ora in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, III, cit., pp. 173-206.
- *Supplementum ficinianum*, Firenze 1937 (rist. anast., 1973).
- *The Modern System of the Arts: A Study in the History of Aesthetics*, in «Journal of the History of Ideas», 12 (1951), 4, pp. 496-527, 13 (1952), 1, pp. 17-46, tr. it. *Il moderno sistema delle arti*, in ID., *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Roma 1998, pp. 179-244.
- *The Scholastic Background of Marsilio Ficino*, in «Traditio», II (1944), pp. 257-318.
- *The Theory of Immortality in Marsilio Ficino*, in «Journal of the History of Ideas», 1 (1940), 3, pp. 299-319.

- *Un nuovo trattatello inedito di Marsilio Ficino*, in «Rinascimento», I (1950), 1, pp. 25-42.

KRUGER S. F., *Dreaming in the Middle Ages*, Cambridge 1992, tr. it. *Il sogno nel medioevo*, Milano 1996.

LA BRASCA F., *Combats pour l'âme: les deux "theologies" de Savonarole et Ficin*, in *Savonarole. Enjeux, débats, questions*, Actes du Colloque International (Paris 25-27 janvier 1996), Paris 1997, pp. 199-221.

LACKNER D. F., *The Camaldolese Academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the Christian Platonic Tradition*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 15-44.

LAGERLUND H. (ed. by), *Forming the Mind. Essays on the Internal Senses and the Mind/Body Problem from Avicenna to the Medical Enlightenment*, Dordrecht 2007.

LANERI M. T., *Un corrispondente epistolare di Marsilio Ficino: l'umanista veneziano Marco Aurelio*, in «Sandalion», 29-30 (2006-2007), pp. 215-237.

LAURENS P., *Flos commentariorum. La place du Commentaire sur le Banquet dans le corpus des Commentaria in Platonem*, in *Commenter et philosopher à la Renaissance. Tradition universitaire, tradition humaniste*, éd. par L. BOULEGUE, Villeneuve d'Ascq 2014, pp. 123-134.

- *Stylus Platonis: L'oestrus poétique dans le De amore de Marsile Ficin*, in *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, cit., pp. 139-151.

LAUSTER J., *Die Erlösungslehre Marsilio Ficinios: theologiegeschichtliche Aspekte des Renaissanceplatonismus*, Berlin-New York 1998.

- *Marsilio Ficino as a Christian Thinker: Theological Aspects of his Platonism*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 45-69.

LAUTNER P., *The Roots of Ficino's Classification of the Causes of the Ordered Universe and his Explanation of the Role of Mens and Necessitas in the Commentary on the Timaeus*, in «Renaissance Studies», 18 (2004), 3, pp. 363-390.

LAVECCHIA S., *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theo» nella filosofia di Platone*, Milano 2006.

LAZZARIN F., *Esistono idee di tutte le realtà? Ficino e un'aporia tradizionale del Neoplatonismo antico*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», XCVIII (2006), 1, pp. 39-98.

- *L'ideale del severo ludere nel pensiero di Marsilio Ficino*, in «Accademia», VII (2005), pp. 61-78.

- *Poesia e filosofia in Marsilio Ficino*, in *Para/Textuelle Verhandlungen. Zwischen Dichtung und Philosophie in der Frühen Neuzeit*, hrsg. von B. HUSS - P. MARZILLO - T. RICKLIN, Berlin-New York 2011, pp. 229-247.

LEFTOW B., *Boethius on Eternity*, in «History of Philosophy Quarterly», 7 (1990), 2, pp. 123-142.

LEINKAUF T., «Mens» und «Intellectus». *Überlegungen zum Status des menschlichen Geistes in der Philosophie des Marsilio Ficino*, in *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens*, cit., pp. 163-208.

- *Marsilio Ficino e lo Pseudo-Dionigi: ricezione e trasformazione*, in *Le Pseudo-Denys à la Renaissance*, éd. par S. TOUSSAINT - C. TROTTMANN, Paris 2014, pp. 127-142.

- *Origenes in der Renaissance: Marsilio Ficino und Pietro Pomponazzi*, in *Origenes Humanista. Giovanni Pico della Mirandola's Traktat De salute Origenis disputatio*, hrsg. von A. FÜRST - C. HENGSTERMANN, Münster 2015, pp. 113-140.

- *Plato und der Platonismus bei Marsilio Ficino*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 40 (1992), 7, pp. 735-756.

- *Platon und der Platonismus bei Marsilio Ficino*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 40 (1992), 7, pp. 735-756.

LELLI F., *Giovanni Pico della Mirandola e la Cabbalà*, in *Giovanni Pico e la cabbalà*, a c. di F. LELLI, Firenze 2014, pp. VII-XIV.

- *Pico tra filosofia ebraica e "qabbala"*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, cit., pp. 193-223.

LEONARDI C., *Jérôme Savonarole et le statut de la prophétie dans l'Église*, in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, tome 102, n°2, 1990. Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XII-XVI siècle)*, Rome 1990, pp. 589-596.

LEWY H., *Chaldaen Oracles and Theurgy. Mystic Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Paris 2011.

LICCIARDELLO P., *Il testamento e la libreria di Sebastiano Salvini (1512)*, in «Aevum», LXXXIX (2015), 3, pp. 525-560.

LOCHMAN D. T. - NODES D. J. (ed. by), *John Colet on the Ecclesiastical Hierarchy of Dionysius. A New Edition and Translation with Introduction and Notes*, Leiden 2013.

LOTTI B., *Mente, riflessione e consapevolezza di sé in Marsilio Ficino*, in «Esercizi filosofici», II (2007), pp. 137-165.

LOVEJOY A. O., *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge-London 1936, tr. it. *La grande catena dell'essere*, Milano 1966.

LUSCOMBE D. E., *Denis the Pseudo-Areopagite in the Writings of Nicholas of Cusa, Marsilio Ficino and Pico della Mirandola*, in *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, Actes du Colloque international de Corfou, 6-8 octobre 1995, organisé par la Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale, éd. par L. G. BENAKIS, Turnhout 1997, pp. 93-107.

MAGNARD P. (éd.), *La dignité de l'homme*, Actes du colloque tenu à la Sorbonne, Novembre 1992, Paris 1995.

MAHONEY E. P., *Marsilio Ficino and Ralph Cudworth on the Hierarchy of Being*, in *Forme del neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai Platonici di Cambridge*, cit., pp. 321-334.

- *Marsilio Ficino and Renaissance Platonism*, in *Humanism and Creativity in the Renaissance. Essays in Honor of Ronald G. Witt*, ed. by C. S. CELENZA - K. GOUWENS, Leiden-Boston 2006, pp. 231-245.

MANCINI S., *La sfera infinita. Identità e differenza nel pensiero di Giordano Bruno*, Milano 2000.

MANSFELD J., *Prolegomena. Questions to be Settled Before the Study of an Author, or a Text*, Leiden-New York-Köln 1994.

MARCEL R., *Introduction*, in MARSILE FICIN, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, cit., pp. 11-113.

- *Introduction*, in MARSILE FICIN, *Théologie Platonicienne de l'immortalité des ames*, cit., I, pp. 9-30.

- *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris 1958.

MARENBO J., *Boethius*, Oxford 2003.

MARG W., *Timaeus Locrus: De natura mundi et animae*, Leiden 1972.

MARGOLIN J.-C., *La notion de raptus chez Ficin et Bovelles*, in *Marsile Ficin ou les mystères platoniciens*, cit., pp. 267-297.

- *Le mythe de Prométhée dans la philosophie de la Renaissance*, in *Il mito nel Rinascimento*, a c. di L. ROTONDI SECCHI TARUGI, Milano 1993, pp. 241-269.

MARIANI ZINI F., *La pensée de Ficin. Itinéraires néoplatoniciens*, Paris 2014.

MARTELLI M., *Il mito d'Orfeo nell'età laurenziana*, in «Interpres», VIII (1988), pp. 7-40, anche in *Orfeo e l'Orfismo*, Atti del seminario nazionale (Roma-Perugia 1985-1991), a c. di A. MASARACCHIA, Roma 1993, pp. 319-351.

MARTI M., *L'epistolario come "genere" e un problema editoriale*, in *Studi e problemi di critica testuale*, Convegno di Studi di Filologia Italiana nel Centenario della Commissione per i Testi di Lingua (7-9 aprile 1960), Bologna 1961, pp. 203-208.

MARTINES L., *April Blood. Florence and the Plot against the Medici*, Oxford 2003.

MASOUMEH S. C., *Avicenna and Ficino on Divine Profets*, in «Accademia», XIV (2012), pp. 23-43.

MATTEOLI M., *Intelletto, immaginazione e identità: la forza della contractio nel Sigillus sigillorum di Giordano Bruno*, in «Lo Sguardo. Rivista di filosofia», 10 (2012), 3, pp. 149-168.

MATTON S., *Marsile Ficin et l'alchimie: sa position, son influence*, in *Alchimie et philosophie à la Renaissance*, Actes du colloque international de Tours (4-7 décembre 1991), éd. par J.-C. MARGOLIN - S. MATTON, Paris 1993, pp. 123-192.

MCGINN B., *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, New York 1994, tr. it., *L'Anticristo: 2000 anni di fascinazione del male*, Milano 1996.

- *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York 1979.

MEGNA P., *Lo Ione platonico nella Firenze medicea*, Messina 1999.

- *Marsilio Ficino e il commento al Timeo di Proclo*, in «Studi medievali e umanistici», 1 (2003), pp. 93-135.

- *Per Ficino e Proclo*, in *Laurentia laurus: per Mario Martelli*, a c. di F. BAUSI - V. FERA, Messina 2004, pp. 313-362.

MICHEL A., *Pulchritudo splendor dei: de Platon à Ficin*, in *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, cit., pp. 93-100.

MOFFITT WATTS P., *Pseudo-Dionysius the Areopagite and three Renaissance Platonists: Cusanus, Ficino and Pico on Mind and Cosmos*, in *Supplementum festivum. Studies in Honour of Paul Oskar Kristeller*, cit., pp. 279-298.

MOHR R. D., *Plato on Time and Eternity*, in «Ancient Philosophy», 6 (1986), pp. 39-46.

MONFASANI J. (ed. by), *Kristeller Reconsidered. Essays on His Life and Scholarship*, New York 2006.

- *Prisca theologia in the Plato-Aristotle Controversy before Ficino*, in *The Rebirth of Platonic Theology in Renaissance Italy*, cit., pp. 47-59.

MONTALTO M., *Sii grande e infelice: litteratorum infelicitas, miseria humanae condicionis nel pensiero umanistico (1416-1527)*, Venezia 1998.

MOORE T., *The Planets Within: Marsilio Ficino's Astrological Psychology*, Lewisburg 1982, tr. it. *Pianeti interiori. L'astrologia psicologica di Marsilio Ficino*, Bergamo 2008.

MORESCHINI C., *Ancora alcune considerazioni su Marsilio Ficino e l'ermetismo*, in *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, cit., pp. 89-120.

- *Ermia Alessandrino nel Medioevo e nel Rinascimento: alcune note*, in *The Rebirth of Platonic Theology in Renaissance Italy*, cit., pp. 7-14.

- *Idolo, fantasia e poesia da Ficino a Mazzoni*, in «Bruniana & Campanelliana», XXII (2016), 1, pp. 47-60.

- *L'ermetismo del Rinascimento da Marsilio Ficino a Ludovico Lazzarelli*, in «Aries. Journal for the Study of Western Esotericism», 5 (2005), 1, pp. 33-60.

- *Storia del pensiero cristiano tardo-antico*, Milano 2013.

MOTTA A. (a c. di), *Prolegomeni alla filosofia di Platone*, Roma 2014.

MOVIA G., *Apparenze, essere e verità. Commentario storico-filosofico al Sofista di Platone*, Milano 1994².

MUCCILLO M., *La concezione dell'immaginazione nel Rinascimento tra platonismo e aristotelismo (Marsilio Ficino e Giovan Francesco Pico della Mirandola)*, in *La mente, il corpo e i loro enigmi. Saggi di filosofia*, a c. di G. COCCOLI - A. LUDOVICO - C. MARRONE - F. STELLA, Roma 2007, pp. 11-35.

MURPHY J. J., *Rhetoric in the Middle Ages: A History of Rhetorical Theory from St. Augustine to the Renaissance*, Berkeley-Los Angeles 1974, tr. it. *La retorica nel Medioevo. Una storia delle teorie retoriche da S. Agostino al Rinascimento*, Napoli 1983.

NAJEMY J. M., *A History of Florence 1200-1575*, Oxford 2006.

NÉMETH C., *Paulus Raptus to Raptus Pauli: Paul's Rapture (2 Cor 12:2-4) in the Pre-Scholastic and Scholastic Theologies*, in *A Companion to St. Paul in the Middle Ages*, ed. by S. CARTWRIGHT, Leiden-Boston 2013, pp. 349-392.

NESCHKE-HENTSCHKE A., *Marsile Ficino, lecteur des Lois*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 125/1 (2000), pp. 83-102.

NICCOLI O., *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari 2007.

NICCOLI S., *Note filologiche su testi volgari di Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, cit., I, pp. 239-250.

NIEWOHNER F. - STURLESE L. (hrsg.), *Averroismus in Mittelalter und in Renaissance*, Zurich 1994.

O'BRIEN J., *Reasoning with the Senses: the Humanist Imagination*, in «South Central Review: Reason, Reasoning, and Literature in the Renaissance», X (1993), 2, pp. 3-19.

O'ROURKE BOYLE M., *Gracious Laughter: Marsilio Ficino's Anthropology*, in «Renaissance Quarterly», 52 (1999), 3, pp. 712-741.

- *Pure of Heart: From Ancient Rites to Renaissance Plato*, in «Journal of the History of Ideas», 63 (2002), 1, pp. 41-62.

OCKENSTRÖM L., *Ficino's human Demiurge and its Sources: the case of Hermetica*, in *Coexistence and Cooperation in the Middle Ages*, IV European Congress of Medieval Studies F.I.D.E.M. (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales) 23-27 June 2009, Palermo, a c. di A. MUSCO - G. MUSOTTO, Palermo 2014, pp. 993-1002.

- *Hermetic Roots of Marsilio Ficino's Anthropocentric Thought*, in «Jargonia», 22 (2013), pp. 37-56.

OGREN B., *Circularity, the Soul-Vehicle and the Renaissance Rebirth of Reincarnation: Marsilio Ficino and Isaac Abarbanel on the Possibility of Transmigration*, in «Accademia», 6 (2004), pp. 63-94.

- *Renaissance and Rebirth. Reincarnation in Early Modern Italian Kabbalah*, Leiden-Boston 2009, pp. 238-263.

OVERGAAUW E. - SANZOTTA V., *Una lettera sconosciuta di Marsilio Ficino a Lorenzo de' Medici nella Sammlung Darmstaedter della Staatsbibliothek zu Berlin*, in «Interpres. Rivista di studi quattrocenteschi», XXIX (2010), pp. 171-182.

PALISCA C. V., *Muovere gli affetti con la musica: teorie psico-fisiologiche antecedenti a Cartesio*, in «Nuova civiltà delle macchine», XVI (1998), pp. 57-66.

PALUMBO L., *Mimesis in the Sophist*, in *Plato's Sophist revisited*, ed. by B. BOSSI - T. M. ROBINSON, Berlin-Boston 2013, pp. 269-278.

PANICHI N., *La virtù eloquente: la «civil conversazione» nel Rinascimento*, Urbino 1994.

PANOFSKY E., *Idea: ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der alteren Kunsttheorie*, Leipzig-Berlin 1924, tr. it. *Idea. Contributo alla storia dell'estetica*, a c. di E. CIONE, Torino 2006.

PAPPALARDO L., *Fantasie e verità. Note sull'immaginazione in Gianfrancesco Pico della Mirandola*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», 122 (2012), pp. 163-191.

- *Gianfrancesco Pico della Mirandola: fede, immaginazione e scetticismo*, Turnhout 2014.

PARIGI S., «Oculus fascinans»: *jettatura e contagio d'amore*, in «Rivista di estetica», XLII n.s. 19 (2002), 1, pp. 61-80.

- *Spiriti, effluvi, attrazioni. La fisica «curiosa» dal Rinascimento al secolo dei lumi*, Napoli 2011.

PENNUTO C., *Armonia astronomia medicina: le loro relazioni nella filosofia ficiniana*, in «Annali dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici», XVII (2000), pp. 217-365.

- *La formazione ermetica di Marsilio Ficino tra filosofia e medicina*, in *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, ed. by P. LUCENTINI - I. PARRI - V. PERRONE COMPAGNI, Turnhout 2003, pp. 601-611.

PÉPIN J., *La doctrine augustinienne des «rationes aeternae»*, in *Ratio*, Atti del VII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, cit., pp. 47-68.

PEROSA A., *Scritti in onore di Albiera degli Albizzi*, in ID., *Studi di filologia umanistica*, II, *Quattrocento fiorentino*, a c. di P. VITI, Roma 2000, pp. 189-194.

- *Sulla pubblicazione degli epistolari degli umanisti*, in ID., *Studi di filologia umanistica*, III, *Umanesimo italiano*, a c. di P. VITI, Roma 2000, pp. 9-21.

PERRONE COMPAGNI V., *«Artificiose operari». L'immaginazione di Avicenna nel dibattito medievale sulla magia*, in *Immaginario e immaginazione nel Medioevo*, cit., pp. 271-296.

- *«Questa Mente è Dio negli uomini». Presenza dell'ermetismo nella magia neoplatonica di Ficino e Agrippa*, in *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, cit., pp. 47-62.

- *Abracadabra: le parole nella magia*, in «Rivista di estetica», XLII n.s. 19 (2002), 1, pp. 105-130.

- *Ficino e la magia naturale*, in *Il pensiero di Marsilio Ficino*, Atti del Convegno di Figline Valdarno (19 maggio 2006), a c. di S. TOUSSAINT, Lucca 2007, pp. 69-83.

- *La magia ermetica tra Medioevo e Rinascimento*, in *La magia nell'Europa moderna: tra antica sapienza e filosofia naturale*, cit., I, pp. 3-23.

PETERSON J. L. - SNYDER J., *The Galenic Roots of Marsilio Ficino's Theory of Natural Changes*, in «Viator», 46 (2015), 3, pp. 301-316.

PINCHARD B., *Le tournant socratique du paganisme: son interprétation par Marsile Ficin*, in *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, cit., pp. 155-167.

PIRO F., *È sufficiente un solo senso interno? La psicologia dell'immaginazione nella prima età moderna e le sue difficoltà*, in «Lo sguardo. Rivista di filosofia», 10 (2012), 3, pp. 183-197.

- *Il retore interno. Immaginazione e passioni all'alba dell'età moderna*, Napoli 1999.

- *Tra intelligenza animale e passioni umane: discussioni sull'immaginazione e la "virtù estimativa" nel XVI secolo*, in *Imago in phantasia depicta. Studi sulla teoria dell'immaginazione*, a c. di L. FORMIGARI - G. CASERTANO - I. CUBEDDU, Roma 1999, pp. 167-187.

PODOLAK P., «*Flores delibare platonicos*». *Per la ricezione di Dionigi l'Areopagita in Marsilio Ficino*, in *Von Homer bis Landino. Beiträge zur Antike und Spätantike sowie zu deren Rezeptions und Wirkungsgeschichte. Festgabe für Antonie Wlosok zum 80. Geburtstag*, hrsg. von B. R. SUCHLA, Berlin 2011, pp. 319-354.

- *Le commentaire de Marsile Ficin au ps. Denys l'Aréopagite entre renaissance et philosophie médiévale*, in *Le Pseudo-Denys à la Renaissance*, cit., pp. 143-160.

- *Un'orazione filosofica di Marsilio Ficino nel Vat. Lat. 5953. Edizione di un testo parzialmente pubblicato*, in «*Accademia*», XIII (2011), pp. 85-109.

- *Unitas apex anime. Il commento ficiniano allo ps. Dionigi Areopagita fra aristotelismo, platonismo e mistica medievale*, in «*Accademia*», XI (2009), pp. 27-60.

POLCRI A., *Una sconosciuta corrispondenza tra Marsilio Ficino e Girolamo Pasqualini ed il volgarizzamento del De Magnificentia e del De quatuor sectis philosophorum dedicato ad Antonio di Tuccio Manetti*, in «*Interpres. Rivista di studi quattrocenteschi*», 19 (2000), pp. 45-88.

POMPEO FARACOVI O., *Destino e fato nelle pagine astrologiche di Marsilio Ficino*, in *Nella luce degli astri. L'astrologia nella cultura del Rinascimento*, Atti del convegno di Studi (Firenze, 14-15 dicembre 2001), a c. di O. POMPEO FARACOVI, Sarzana 2004, pp. 1-24.

- *Il cielo in noi. Astrologia e filosofia in Marsilio Ficino*, in ID., *Lo specchio alto. Astrologia e filosofia fra Medioevo e prima età moderna*, Pisa-Roma 2012, pp. 53-69.

- *L'homme et le cosmos à la Renaissance: 'le ciel en nous' dans une lettre de Marsile Ficin*, in «*Diogène*», 207 (2004), pp. 64-71.

- *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Venezia 1996.

PONCET C., *Ficino's little Academy of Careggi*, in «*Bruniana & Campanelliana*», XIX (2013), 1, pp. 67-76.

- *L'Image du char dans le commentaire de Marsile Ficin au Phèdre de Platon: le véhicule de l'âme comme instrument du retour à Dieu*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 94 (2010), 2, pp. 249-285.

PRINS J., *Echoes of an Invisible Word. Marsilio Ficino and Francesco Patrizi on Cosmic Order and Music Theory*, Leiden 2014.

PURNELL JR. F., *The Theme of Philosophic Concord and the Sources of Ficino's Platonism*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, cit., II, pp. 397-415.

RABASSINI A., «*Amicus lucis*». *Considerazioni sul tema della luce in Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, cit., pp. 255-294.

- *Il «De somniis» di Sinesio tradotto da Ficino*, in «Accademia», I (1999), pp. 153-154.

- *L'analogia platonica tra il Sole e il Bene nell'interpretazione di Marsilio Ficino*, in «Rivista di storia della filosofia», 4 (2005), pp. 609-629.

- *La concezione del sole secondo Marsilio Ficino. Note sul "Liber de Sole"*, in «Momus», 7-8 (1997), pp. 115-133.

- *Mente divina, intelligenze angeliche e anima umana. Il concetto di mens in alcuni contesti ficiniani*, in *Per una storia del concetto di mente*, cit., II, pp. 59-61.

RADDEN J., *The Nature of Melancholy. From Aristotle to Kristeva*, New York 2000.

RADETTI G., *Demoni e sogni nella critica di Callimaco Esperiente al Ficino*, in *Umanesimo e esoterismo*, cit., pp. 111-121.

REES V., «*A bono in bonum omnia diriguntur*»: *Optimism as a dominant strain in the correspondence of Marsilio Ficino*, in «Accademia», X (2008), pp. 7-28.

- *Ad vitam felicitatemque: Marsilio Ficino to his friends in Hungary*, in «Verbum. Analecta neolatina», I (1999), 1, pp. 70-85.

- *Ciceronian Echoes in Marsilio Ficino*, in *Cicero Refused to Die. Ciceronian Influence through the Centuries*, ed. by N. VAN DEUSEN, Leiden-Boston 2013, pp. 141-162.

- *Considering Marsilio Ficino as a Preacher. Sermons and Exegesis in Fifteenth Century Florence*, in «Bruniana & Campanelliana», XIX (2013), 1, pp. 78-88.

- *Ficino's Advice to Princes*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, ed. by M. J. B. ALLEN - V. REES - M. DAVIES, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 339-357.

- *Quo vertam oculos ut te laudem? Aspects of praise in Ficino's writing*, in *Laus Platonici Philosophi. Marsilio Ficino and his Influence*, cit., pp. 45-66.

- *The Care of the Soul: States of Consciousness in the Writings of Marsilio Ficino*, in «Aries. Journal for the Study of Western Esotericism», 8 (2008), pp. 1-19.

REEVES M., *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969.

REYNAUD J. - GALLAND S., *Introduction*, in MARSILE FICIN, *Correspondance, Livre 1: Epistolarium (1457-1475)*, Paris 2014, pp. 7-23.

- *Le dialogue ficinien: lieu d'un itinéraire mystique*, in «Moreana», 46 (2009), 177-178, pp. 75-100.

REYNAUD J., *La lettre, l'amour et le ravissement: l'Argumentum in Platoniam Theologiam de Marsile Ficin comme propédeutique à la mystique*, trascrizione della conferenza tenuta all'Università Pompeu Fabra (Barcellona) il 17/02/2010, pp. 1-10, disponibile on-line all'indirizzo: https://www.upf.edu/haas/_pdf/Texto_Reynaud.pdf.

RIZZO L., *Durata, esistenza, eternità in Marsilio Ficino*, Lecce 2005.

- *Echi ed influenze aristoteliche nella Theologia platonica di Marsilio Ficino*, in *Aristotle and Aristotelian Tradition*, Atti del Convegno (Lecce, 12-14 giugno 2008), Catanzaro 2008, pp. 327-341.

ROBICHAUD D. J.-J., *Ficino on Force, Magic, and Prayers: Neoplatonic and Hermetic Influences in Ficino's Three Books on Life*, in «Renaissance Quarterly», 70 (2017), pp. 44-87.

- *Fragments of Marsilio Ficino's Translations and Use of Proclus' Elements of Theology and Elements of Physics: Evidence and Study*, in «Vivarium», 54 (2016), pp. 46-107.

- *Marsilio Ficino's De vita Platonis, Apologia de moribus Platonis. Against the Poetasters and Cynics: Aristippus, Lucian, Cerberus, and other dogs*, in «Accademia», VIII (2006), pp. 23-59.

ROMANO F. - L. CARDULLO (a c. di), *Dunamis nel Neoplatonismo*, Atti del II colloquio internazionale del Centro di ricerca sul neoplatonismo (Catania, 6-8 ottobre 1994), Firenze 1996.

ROSEN S., *Plato's Sophist. The Drama of Original and Image*, New Haven and London 1983.

ROTONDARO S., *Il sogno in Platone. Fisiologia di una metafora*, Napoli 1998.

RUBINI R., *The Other Renaissance: Italian Humanism Between Hegel and Heidegger*, Chicago-London 2014.

RUGGIU L., *Tempo e anima in Agostino*, in *Agostino e il destino dell'Occidente*, a c. di L. PERISSINOTTO, Roma 2000, pp. 79-118.

SAFFREY H. D., *Florence, 1492: The Reappearance of Plotinus*, in «Renaissance Quarterly», 49 (1996), 3, pp. 488-508.

SAITTA G., *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo*, Bologna 1954³.

SALAMAN C., *Echoes of Egypt in Hermes and Ficino*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 115-135.

SCAPPARONE E., *Bodin interprete di Ficino: il problema dell'anima*, in *Forme del neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai Platonici di Cambridge*, cit., pp. 199-219.

- Raptus e contractio tra Ficino e Bruno, in *Lectures brunianae I-II del Lessico intellettuale europeo 1996-1997*, a c. di E. CANONE, Pisa-Roma 2002, pp. 263-285.

SCARAMUZZI F., *Per dilettatione grande et per utilità incredibile. Musica ed esperienze sociali tra Rinascimento e Barocco*, Bari 1982.

SCHEFER B., *La médiation de l'âme chez Marsile Ficin*, in *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, cit. pp. 13-27.

SCHIAVONE M., *Problemi filosofici in Marsilio Ficino*, Milano 1957.

SCHMITT C. B., *Prisca theologia e philosophia perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna*, in *Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro*, Atti del V Convegno internazionale del Centro di studi umanistici, Montepulciano 1968, Firenze 1970, pp. 211-236, ora in ID., *Studies in Renaissance Philosophy and Sciences*, London 1981, II.

SCOTT W. O., *Perotti, Ficino, and furor poeticus*, in «Studi umanistici piceni», I (1981), pp. 273-284.

SHEPPARD A., *The Influence of Hermias on Marsilio Ficino's Theory of Inspiration*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», XLIII (1980), pp. 97-109.

SIMON E. M., *The Myth of Sisyphus. Renaissance Theories of Human Perfectibility*, Madison-Teaneck 2007.

SNYDER J. S., *Pregant Matter: Ficino's Theory of Natural Change "From Within" Matter*, in «Rinascimento», LI (2011), pp. 139-155.

- *The Theory of materia prima in Marsilio Ficino's Platonic Theology*, in «Vivarium», 46 (2008), pp. 192-221.

SORABJI R., *Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London 1983.

SORANZO M. - PIANA M., *Marsilio Ficino's Meditative Prayers: Early Modern Spirituality and the Revival of Platonic Hymns*, in *Comparative History of Literatures in*

European Languages. La Nouvelle Culture (1480-1520), ed. by E. KUSHNER, Amsterdam 2014.

SORANZO M., *Reading Marsilio Ficino in Renaissance Italy. The case of Aragonese Naples*, in «Quaderni d'italianistica», XXXIII (2012), 1, pp. 1-20.

SORGE V. - SELLER F., *Introduzione*, in RUGGERO BACONE, *Filosofia, scienza, teologia. Dall'Opus Maius*, Roma 2010, pp. 9-54.

SORGE V., *Averroismo*, Napoli 2007.

- *Introduzione*, in A. NIFO, *Sui sogni*, a c. di V. SORGE, pp. 7-60.

- *Tra contingenza e necessità. L'ordine delle cause in Pietro Pomponazzi*, Milano 2010.

SOZZI L., *La "dignité de l'homme" à la Renaissance*, Torino 1982.

SPINOSA G., *Phantasia e Imaginatio nell'Aristotele latino*, in *Phantasia-Imaginatio*, cit., pp. 117-133.

SPRUIT L., *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. I: *Classical Roots and Medieval Discussions*, Leiden-New York-Köln 1994.

- *Species intelligibilis. From Perception to Knowledge*, vol. II: *Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, Leiden-New York-Köln 1995.

STEEL C., *Ficino and Proclus: Arguments for the Platonic Doctrine of Ideas*, in *The Rebirth of Platonic Theology in Renaissance Italy*, cit., pp. 63-118.

- *The changing Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussel 1978, tr. it. *Il sé che cambia. L'anima nel tardo neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano*, Bari 2007.

STERN-GILLET S., *Divine Inspiration Transformed: from Hesiod to Ficino*, in *Religion and Philosophy in the Platonic and Neoplatonic Traditions: from Antiquity to the Early Medieval Period*, ed. by K. CORRIGAN - J. TURNER - P. WAKEFIELD, St Augustin 2012, pp. 1-18.

STURLESE R., *Le fonti del «Sigillus sigillorum» del Bruno, ossia: il confronto con Ficino a Oxford sull'anima umana*, in «Nouvelles de la République des Lettres», 2 (1994), pp. 89-168.

TAMBRUN-KRASKER B., *Marsile Ficin et le «Commentaire» de Pléthon sur les «Oracles chaldaïques»*, in «Accademia», I (1999), pp. 9-48.

TANTURLI G., *Marsilio Ficino e il volgare*, in *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, cit., pp. 183-213.

- *Osservazioni lessicali su opere volgari e bilingui di Marsilio Ficino*, in *Il volgare come lingua di cultura dal Trecento al Cinquecento*, Atti del Convegno internazionale (Mantova, 18-20 ottobre 2001), a c. di C. VASOLI - A. TENENTI - A. CALZONA - F. P. FIORE, Firenze 2003, pp. 155-185.

TARABOCHIA CANAVERO A., *Agostino e Tommaso nel Commento di Marsilio Ficino all'Epistola ai Romani*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXV (1973), pp. 815-824.

- *Il De triplici vita di Marsilio Ficino: una strana vicenda ermeneutica*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXIX (1977), 4, pp. 697-717.

- *L'amicizia nell'epistolario di Marsilio Ficino*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXVII (1975), pp. 422-431.

- *Marsilio Ficino e l'età dell'oro: saeculum aureum ab ingeniis aureis*, in *Millenarismo ed età dell'oro nel Rinascimento*, Atti del XIII Convegno internazionale (Chianciano-Montepulciano-Pienza, 16-19 luglio 2001), a c. di L. SECCHI TARUGI, Firenze 2003, pp. 207-220.

TERRACCIANO P., *Tra Atene e Alessandria. Origene nella Theologia Platonica di Marsilio Ficino*, in «Viator», 42 (2011), pp. 265-294.

TESSICINI D., *I segni celesti: stelle e comete*, in *Il linguaggio dei cieli. Astri e simboli nel Rinascimento*, cit., pp. 171-188.

TIMOTIN A., *La démonologie platonicienne. Histoire de la notion de daimōn de Platon aux derniers néoplatoniciens*, Leiden-Boston 2012.

TIRINNANZI N., *Umbra naturae. L'immaginazione da Ficino a Bruno*, Roma 2000.

TOMLINSON G., *Music in Renaissance Magic. Toward a Historiography of Others*, Chicago-London 1993.

TOUSSAINT S., *A Philosophical Prototype: Dreams and Wisdom in Marsilio Ficino*, in «Accademia», I (1999), pp. 77-83.

- *Alter Plato: Marsile Ficin ou le Fureur divine*, in «Momus», 5/6 (1996), pp. 167-171.

- *Ficin, Pic de la Mirandole, Reuchlin et le pouvoir des noms: à propos de Néoplatonism et de Cabale chrétienne*, in *Christliche Kabbala*, hrsg. von W. SCHMIDT-BIGGEMANN, Stuttgart 2003, pp. 67-76.

- *Ficino und das Dämonische*, in *Platon, Plotin und Marsilio Ficino. Studien zu den Vorläufern und zur Rezeption des Florentiner Neuplatonismus*, cit., pp. 137-145.

- *Ficino, Archimedes and the Celestial Arts*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 307-326.

- *Ficino's Orphic Magic or Jewish Astrology and Oriental Philosophy? A Note on spiritus, the Three Books on Life, Ibn Tufayl and Ibn Zarza*, in «Accademia», II (2000), pp. 19-31.

- *Humanismes/Antihumanismes. De Ficin à Heidegger. T. I Humanitas et rentabilité*, Paris 2008.

- *Introduction*, in *Epistole Marsilii Ficini Florentini*, cit., pp. V-XIII.

- *Introduction*, in *Iamblichus De Mysteriis Aegyptiorum, Chaldaeorum, Assyriorum. Proclus In Platonicum Alcibiadem de anima atque daemone [...] Marsilii Ficini Liber de voluptate*, cit., pp. V-XIX.

- *L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Ficino e Pico*, in «Bruniana & Campanelliana», VI (2000), 2, pp. 351-379.

- *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», V (1999), 2, pp. 381-414.

- *La voix des prophètes. Un 'inédit' pour Giovanni Nesi et Paolo Orlandini*, in «Bruniana & Campanelliana», X (2004), 1, pp. 105-116.

- *Plotin chez les moines. En marge des Ennéades: Marsile Ficin dans une lettre de Pietro Delfino Camaldule?*, in «Accademia», VI (2004), pp. 47-60.

- *Quasi lyra: corde e magia. Nota sulla lira nel Rinascimento*, in *Il teatro del cielo. Giovanni Bardi e il neoplatonismo tra Firenze e Parigi*, Atti della giornata di studio, Badia di Montepiano - Vernio (27 maggio 2000), Lucca 2001, pp. 117-131.

TRINKAUS C., *In Our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 voll., London 1970, II, pp. 461-504.

- *Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, cit., pp. 197-210.

TRÖGER U., *Marsilio Ficanos Selbstdarstellung. Untersuchungen zu seinem Epistolarium*, Berlin-Boston 2016.

TROMBONI L., *Girolamo Savonarola lettore di Platone: edizione e commento del De doctrina Platoniorum*, in «Rinascimento», XLVI (2006), pp. 133-213.

TROTTMAN C. (éd.), *Vie active et vie contemplative au Moyen Âge et au seuil de la Renaissance*, Actes des rencontres internationales tenues à Rome, les 17 et 18 juin 2005, et à Tours, les 26-28 octobre 2006, Rome 2009.

VAN DEN DOEL M., *Ficino, Diaceto and Michelangelo's Presentation Drawings*, in *The Making of the Humanities. Volume 1: Early Modern Europe*, ed. by R. BOD - J. MAAT - T. WESTSTEIJN, Amsterdam 2010, pp. 107-131.

VANHAELEN M., *Ficino's Commentary on St Paul's First Epistle to the Romans (1497): an Anti-Savonarolan Reading of Vision and Prophecy*, in *The Rebirth of Platonic Theology in Renaissance Italy*, cit., pp. 205-233.

- *L'entreprise de traduction et d'exégèse de Ficin dans les années 1486-1489: démons et prophétie à l'aube de l'ère savonarolienne*, in «Humanistica», V (2010), 1, pp. 125-136.

- *Liberté, astrologie et fatalité: Marsile Ficin et le De fato de Plotin*, in «Accademia», VII (2005), pp. 45-60.

- *Marsilio Ficino and the Irrational*, in *Renaissance Studies in Honor of Joseph Connors*, ed. by M. ISRAELS - L. A. WALDMAN, Florence 2013, pp. 438-444.

VASILIU A., *Les limites du diaphane chez Marsile Ficin*, in *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, cit., pp. 101-112.

VASOLI C., «*Prisca theologia*» e scienze occulte nell'umanesimo fiorentino, in *Storia d'Italia. Annali 25. Esoterismo*, a c. di G. M. CAZZANIGA, Torino 2010, pp. 175-205.

- *Brevi considerazioni su Sebastiano Salvini*, in *Italia e Ungheria all'epoca dell'Umanesimo corviniano*, cit., pp. 111-132.

- *Considerazioni sul «De raptu Pauli»*, in ID., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Lecce 1999, pp. 241-261.

- *Da Giorgio Gemisto a Ficino: nascita e metamorfosi della «prisca theologia»*, in *Miscellanea di studi in onore di Claudio Varese*, a c. di G. CERBONI BAIARDI, Manziana (Roma) 2001, pp. 787-800.

- *Dalla pace religiosa alla «prisca theologia»*, in *Firenze e il Concilio del 1439*, Convegno di Studi (Firenze, 29 novembre-2 dicembre 1989), a c. di P. VITI, 2 voll., Firenze 1994, I, pp. 3-25.

- *Ficino e il De christiana religione*, in *Die Philosophie im 14. und 15. Jahrhundert. In memoriam Konstanty Michalski*, hrsg. von O. PLUTA, Amsterdam 1988, pp. 151-190.

- *Ficino e la rivelazione onirica*, in «Accademia», I (1999), pp. 67-75.

- *Ficino, la profezia, i sogni, gli angeli e i demoni*, in «La parola del testo. Semestrale di filologia e letteratura italiana e comparata dal Medioevo al

Rinascimento», III (1999), pp. 147-163, ora in ID., *Ficino, Savonarola, Machiavelli. Studi di storia della cultura*, Torino 2006, pp. 111-131.

- *Ficino, la religione e i 'profeti' (1474-1482)*, in *Laurentia laurus: per Mario Martelli*, cit., pp. 287-311.

- *Giovanni Nesi tra Donato Acciaiuoli e Girolamo Savonarola*, in ID., *I miti e gli astri*, Napoli 1977, pp. 51-128.

- *Il De amore e l'itinerario della deificatio*, in ID., *Filosofia e religione nel Rinascimento*, Napoli 1988, pp. 75-117.

- *Il De christiana religione di Marsilio Ficino. Parole chiave: religione, sapienza, profezia, vita civile, ebrei*, in «Bruniana & Campanelliana», XIII (2007), 2, pp. 403-428.

- *Il mito dei «prisci theologi» come «ideologia» della «renovatio»*, in ID., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit., pp. 11-50.

- *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 c. di M. FATTORI - M. L. BIANCHI, Firenze 1994, pp. 219-237, ora in ID., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit., pp. 263-280.

- *La dialettica e la retorica dell'Umanesimo. 'Invenzione' e 'Metodo' nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano 1968.

- *La maturità del pensiero teologico umanistico in Italia*, in *Storia della Teologia. III. Età della Rinascita*, a c. di G. D'ONOFRIO, Casale Monferrato 1995, pp. 201-261.

- *Le «Praedicationes» di Marsilio Ficino*, in *Letteratura in forma di sermone. I rapporti tra predicazione e letteratura nei secoli XIII-XVI*, Atti del seminario di studi (Bologna 15-17 novembre 2001), a c. di G. AUZZAS - G. BAFFETTI - C. DELCORNIO, Firenze 2003, pp. 9-27.

- *Marsilio Ficino e l'astrologia*, in *L'astrologia e la sua influenza nella filosofia, nella letteratura e nell'arte dall'età classica al Rinascimento*, a c. di L.

ROTONDI SECCHI TARUGI, Milano 1992, pp. 159-186, ora in ID., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit., pp. 281-300.

- *L'«Un-bien» dans le commentaire de Ficin à la mystica theologia du Pseudo-Denys*, in *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, cit., pp. 181-193, tr. it. *L'«Uno-Bene» nel commento del Ficino alla Mystica theologia dello Pseudo-Dionigi*, in ID., *Ficino, Savonarola, Machiavelli. Studi di storia della cultura*, Torino 2006, pp. 133-150.

- *Marsilio Ficino e la «dignitas hominis»*, in ID., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit., pp. 74-89.

- *Marsilio Ficino: un nuovo tipo di filosofo e la sua «rete europea»*, «*Verbum. Analecta neolatina*», I (1999), 1, pp. 98-108.

- *Note sulle citazioni ficiniane di Avicenna*, in *Europa e Islam tra i secoli XIV e XVI*, a c. di M. BERNARDINI - C. BORRELLI - A. CERBO - E. SANCHEZ GARCIA, 2 voll., Napoli 2002, I, pp. 113-178, ora in ID., *Ficino, Savonarola, Machiavelli. Studi di storia della cultura*, cit., pp. 31-86.

- *Quattro lettere del Ficino sulla Fortuna*, in «*Accademia*», VII (2005), pp. 31-44.

- *Savonarola e la cultura filosofica fiorentina*, in *Studi savonaroliani. Verso il V Centenario*, Atti del primo seminario (Firenze, 14-15 gennaio 1995), a c. di G. C. GARFAGNINI, Firenze 1996, pp. 107-126.

- *Savonarola, Ficino e la cultura filosofica fiorentina del tardo Quattrocento*, in ID., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit., pp. 301-319.

- *Un «medico» per i «sapienti»: Ficino e i Libri de vita*, in *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*, hrsg. von B. MOJSISCH - O. PLUTA, 2 voll., Amsterdam 1991, II, pp. 1013-1028, anche in ID., *Tra «maestri» umanisti e teologi*, Firenze 1991, pp. 120-141.

VECCE C., *Gli umanisti e la musica. Un'antologia di testi umanistici sulla musica*, Milano 1985.

VERBEKE G., *L'Évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à S. Augustin*, Paris 1945.

VITALE A. M., *La nozione di dignitas hominis nella scuola platonico-agostiniana del Cinquecento*, in «Persona: periodico di studi e dibattito», 2 (2011), pp. 131-143.

VITALE E., *Saggio introduttivo*, in MARSILIO FICINO, *Teologia Platonica*, Milano 2011, pp. VII-XCI.

- *Sul concetto di materia nella Theologia Platonica di Marsilio Ficino*, in «Rinascimento», XXXIX (1999), pp. 337-369.

VITI P., *Ficino, Platone e Savonarola*, in *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, cit., pp. 295-318.

VOSS A., “*The power of a Melancholy Humour*”: *Divination and Divine Tears*, in *Seeing with Different Eyes: Essays in Astrology and Divination*, ed. by P. CURRY - A. VOSS, Newcastle 2008, pp. 143-171.

- *Marsilio Ficino, the Second Orpheus*, in *Music as Medicine. The History of Music Therapy since Antiquity*, Aldershot 2000, pp. 154-172.

- *Orpheus redivivus: The Musical Magic of Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino: his Theology, his Philosophy, his Legacy*, cit., pp. 227-241.

- *The Natural Magic of Marsilio Ficino*, in «Historical Dance», 3 (1992), 1, pp. 25-30.

VOSS K. C., *Imagination in Mysticism and Esotericism: Marsilio Ficino, Ignatius de Loyola, and Alchemy*, in «Studies in Spirituality», 6 (1996), pp. 106-130.

WALKER D. P., *Ficino's Spiritus and Music*, in «Annales musologiques», I (1953), pp. 131-150.

- *Le chant orphique de Marsile Ficin*, in *Musique et poésie au XVI^e siècle*, Colloques internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique, Sciences Humaines, V, Paris 1954, pp. 17-27.

- *Medical Spirit and God and the Soul*, in *Spiritus*. IV Colloquio internazionale del Lessico intellettuale europeo, a c. di M. FATTORI - M. L. BIANCHI, Roma 1984, pp. 233-244.

- *Music, Spirit and Language in the Renaissance*, ed. by P. GOUK, London 1985.

- *Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 16 (1953), pp. 100-120.

- *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958, tr. it. *Magia spirituale e magia demoniaca da Ficino a Campanella*, Torino 2002.

- *The Ancient Theology: Studies in Christian Platonism from the Fifteenth to the Eighteenth Century*, New York 1972.

- *The Astral Body in Renaissance Medicine*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 21 (1958), 1/2, pp. 119-133.

WARDEN J., *Orpheus and Ficino*, in *Orpheus: the Metamorphoses of a Myth*, ed. by J. WARDEN, Toronto 1982, pp. 85-110.

WEBER E. H., *La personne humaine au XIII^e siècle*, Paris 1991.

WEILL-PAROT N., *Les "images astrologiques" au Moyen Âge et à la Renaissance: Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII^e-XV^e siècle)*, Paris 2002.

WEINSTEIN D., *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton 1970, tr. it. *Savonarola e Firenze. Profezia e patriottismo nel Rinascimento*, Bologna 1976.

- *Savonarola. The Rise and Fall of a Renaissance Prophet*, New Haven-London 2011, tr. it. *Savonarola. Ascesa e caduta di un profeta del Rinascimento*, Bologna 2013.

WIND E., *Pagan Mysteries in the Renaissance*, Oxford 1980, tr. it. *Misteri pagani nel Rinascimento*, Milano 2012.

WINTERNITZ E., *Gli strumenti musicali e il loro simbolismo nell'arte occidentale*, Torino 1982.

WIRSZUBSKI C., *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Cambridge 1989.

WITTSTOCK A., *Melancholia translata. Marsilio Ficinos Melancholie-Begriff im deutschsprachigen Raum des 16. Jahrhunderts*, Göttingen 2011.

WOLFSON H. A., *The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts*, in «The Harvard Theological Review», XXVIII (1935), 2, pp. 69-133, ora in ID., *Studies in the History of Philosophy and Religion*, 2 voll., Cambridge 1973, I, pp. 250-314.

WUIDAR L., *Démons sonores dans l'Italie du XVIème siècle. De la possession diabolique chantante aux remèdes musicaux contre les esprits malins*, in «De Musica», XII (2008), pp. 1-20.

WURM A., *Platonicus amor. Lesarten der Liebe bei Platon, Plotin und Ficino*, Berlin-New York 2008.

ZAMBELLI P., *L'immaginazione e il suo potere. Desiderio e fantasia psicosomatica o transitiva*, in EAD., *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Venezia 1996², pp. 29-52.

- *Platone, Ficino e la magia*, in EAD., *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, cit., pp. 53-75.

ZAMBON M., *Platonismo e cristianesimo*, in *Filosofia tardoantica. Storia e problemi*, cit., pp. 129-151

ZATELLI I. - LELLI F. - VENTURA AVANZINELLI M., *Pico: la cultura biblica e la tradizione rabbinica*, in *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, cit., pp. 159-177.

ZERBINO M. C., *Appunti per uno studio della traduzione di Marsilio Ficino del "Timeo" platonico*, in «Res publica litterarum. Studies in the Classical Tradition», XX (1997), pp. 123-165.