



Mente, riflessione e consapevolezza di sé in Marsilio Ficino
Brunello Lotti

Esercizi Filosofici 2, 2007, pp. 137-165

ISSN 1970-0164

link: <http://www.univ.trieste.it/~eserfilo/art207/lotti207.pdf>

MENTE, RIFLESSIONE E CONSAPEVOLEZZA DI SÉ IN MARSILIO FICINO

Brunello Lotti

In memoria di
Susanne Elisabeth Klerks

1. Introduzione

Scopo di questa indagine è di esplorare la struttura autoriflessiva dell'anima nel pensiero di Ficino, illustrandone le connotazioni formali e le implicazioni metafisiche, sulla scorta di una scelta di testi tratti dalla *Theologia platonica de immortalitate animorum*.¹ I due aspetti più rilevanti della metafisica di Ficino che si legano al tema indagato sono il ruolo intermedio e centrale dell'anima nella ontoteologia ficiniana e l'esperienza interiore come percorso dell'anima nella conoscenza di sé e del divino. Entrambi sono stati illustrati da Kristeller nella sua imprescindibile monografia.² Con riferimento al ruolo centrale dell'anima, basti dire che i gradi dell'essere si strutturano secondo Ficino nella scansione definita da Dio, angelo, anima, qualità e materia, e in questo schema pentadico l'anima o terza essenza occupa dinamicamente il ruolo mediano. Dio

¹ Cassirer definì la *Theologia platonica* «il compendio delle prove metafisiche dell'immortalità dell'anima, nell'esposizione più esauriente e completa che sia dato d'incontrare in tutta la storia della filosofia» (Cassirer 1952, p. 113). Per collocare nella vita di Marsilio Ficino (1433-1499) questo imponente trattato in diciotto libri ricordiamo che la *Theologia platonica* è un'opera della maturità, composta fra il 1469 e il 1474 e pubblicata a Firenze nel 1482. Nel 1474, anno in cui la *Theologia* è completata, Ficino compone il suo scritto più marcatamente apologetico, il *De christiana religione*, tradotto in italiano da Ficino nello stesso anno. Quanto alle fonti platoniche e neoplatoniche, Ficino aveva iniziato nel 1462, cinque anni prima di cominciare la stesura della *Theologia*, lo studio e la traduzione di Platone sui manoscritti greci, su invito di Cosimo de' Medici. L'edizione dei *Platonis Opera* è del 1484, due anni dopo la pubblicazione della *Theologia*: le due opere vengono poi pubblicate assieme nella edizione di Venezia del 1491. Per quanto riguarda invece lo studio di Plotino, esso si intensifica in una fase successiva rispetto alla stesura della *Theologia* e cioè negli anni Ottanta, termina nel 1486 e la versione latina commentata delle *Enneadi* viene stampata nel 1492. Ficino usa comunque le *Enneadi* già nella elaborazione della *Theologia platonica*, dove Plotino è citato molto spesso, talvolta in collegamento con Proclo (cfr. Garin 1974, p. 545).

² Circa la posizione intermedia e centrale dell'anima razionale che connette le forme superiori dell'essere a quelle inferiori: Kristeller 1988, pp. 100 ss., 117 ss., 430 ss.; circa l'esperienza interiore che ha come contenuto la conoscenza di Dio, *ivi*, pp. 218-245.

è essenza infinita esistente in sé e principio di ogni essere; l'angelo è il *nous* plotiniano, essenza interamente incorporea e immobile, ma non assolutamente semplice perché in esso si distinguono l'intelligenza e l'intelligibile; la qualità è la forma naturale dei corpi; la materia è estensione quantitativa atta a ricevere le forme e le specie degli elementi. Quanto all'anima razionale essa è «centrum naturae, universorum medium ... nodusque et copula mundi»,³ è cioè la realizzazione dinamica del principio di mediazione al quale obbedisce tutta la metafisica ficiniana. Tra gli estremi di Dio e della materia il legame non può essere offerto né dall'angelo né dalla qualità, ma solo dall'anima; non dall'angelo, perché tende tutto a Dio e non ha alcuna relazione con i corpi; non dalla qualità perché la forma qualitativa si fa corporea abbandonando le realtà superiori incorporee; sarà dunque solo l'anima a fungere da *ligamen* e da *vinculum* dell'ordine dell'essere, perché l'anima mentre ascende non abbandona le realtà inferiori e mentre discende non abbandona le realtà sublimi.⁴

Quanto al secondo aspetto di cui si è detto, l'«esperienza interiore», essa ha come punto d'inizio una inquietudine spirituale di stampo agostiniano (sono fitti i richiami ad Agostino nella *Theologia* e nelle altre opere di Ficino)⁵; spinta da un'inquietudine profonda, l'anima procede a una purificazione dalla corporeità che le consente di «revertere in seipsam» e di abbandonare la sfera dell'attività esteriore. L'esperienza interiore si sviluppa quindi attraverso l'esperienza che l'anima fa di stessa, che è *inspectio et intellectio sui*. In tal modo, cogliendo in sé il proprio centro incorporeo essenziale, l'anima si innalza fino al proprio vertice che è la mente. La mente, penetrando nei propri recessi più segreti, scopre dentro di sé le verità ideali delle scienze cosicché «le si aprono le regioni intelligibili che sono le più alte dell'essere».⁶ Queste si attingono solo quando, «relictis externis», l'animo ha potuto «secedere in seipsum».⁷ Il processo trova

³ *Theol. plat.* III 2: *op. omn.* p. 121. Cfr. Kristeller 1988, p. 118.

⁴ Vedi *Theol. plat.* III 2: *op. omn.* p. 119; cfr. Garin 1978, I, pp. 403-405. Sui cinque gradi dell'essere vedi *Theol. plat.* III 1: *op. omn.* pp. 115-118. Osserva Kristeller 1988, p. 209 s.: «L'anima per la sua qualità oggettiva sta in mezzo fra l'intelligibile ed il corporeo, fra l'eterno e il temporale» ed «è rivolta nel suo atteggiamento consapevole in su e in giù e unisce così fra di loro le due metà dell'universo. All'anima viene quindi assai logicamente attribuito un doppio affetto e una doppia inclinazione per cui essa è ugualmente rivolta verso il divino e verso il sensibile». Scrive Marsilio in una lettera a Jacopo Bracciolini: «Anima rationalis... in orizzonte idest in confinio aeternitatis et temporis posita est, quoniam inter aeterna et temporalia naturam mediam possidet, et tanquam media rationales vires actionesque habet ad aeterna surgentes, habet quoque vires operationesque declinantes ad temporalia. [...] Quapropter anima lani bifrontis instar vultum geminum habere videtur» (*op. omn.* p. 657 s.; cfr. Marsilio Ficino, *Lettere I Epistolarum familiarium liber I*, a c. di S. Gentile, Olschki, Firenze 1990, p. 186 s.).

⁵ «Aurelius Augustinus, divino vir ingenio, quo Latinorum nullus Platoniam maiestatem tum sapientia tum eloquentia expressit exactius...» (*Theol. plat.* XI 6: *op. omn.* p. 258).

⁶ Kristeller 1988, p. 359.

⁷ Ficino, *Theol. plat.* XI 8: *op. omn.* p. 264; cfr. Kristeller 1988, pp. 224, 231-233, 255-56.

il suo compimento in un atto supremo di contemplazione in cui la coscienza giunge all'intuizione diretta di Dio. Questo atto culminante dell'esperienza interiore, ossia la visione diretta di Dio *per intellectum* e la sua fruizione *per voluntatem*, è raggiunto soltanto da pochi uomini, e anche da costoro solo per brevi intervalli di tempo, e non è ottenuto dall'anima grazie alle sue sole forze, ma richiede la grazia divina che illumina subitaneamente la coscienza protesa verso la divinità: la mente non giunge «ad divinam substantiam perspicendam» per propria virtù, ma vi è tratta per azione divina («divina trahitur actione»). Nella visione della divinità la mente assume la sostanza divina come propria forma; la *visio Dei* è dunque un atto che eccede qualitativamente l'operazione naturale della mente e che richiede l'illuminazione concessa dalla grazia e dalla gloria del più alto principio.⁸

Un ultimo aspetto da considerare è che in Ficino la conoscenza è uno stadio della scansione metafisica della realtà, lo stadio che, mediante la riflessione autoconsapevole e il coglimento delle verità eterne, avvia il ritorno all'origine divina. Questo punto va tenuto fermo per evitare interpretazioni come quella datata del Saitta che insistette su un presunto soggettivismo immanentistico che nel pensiero di Ficino si farebbe strada dentro il sostanzialismo metafisico tradizionale. Per cogliere la integrale connotazione metafisica del conoscere, basti rimandare a questo limpido brano ficiniano: «E così quel raggio divino che penetra tutto, è presente anche nelle pietre, ma senza vivere in esse; nelle piante vive, ma non risplende; nei bruti risplende, ma non si ripiega su se stesso né ritorna alla sua fonte, mentre negli uomini è presente, vive, risplende, e dapprima si ripiega su se stesso per un atto di autoconsapevolezza, e quindi si riflette in Dio, sua fonte, conoscendo felicemente la sua origine».⁹

Prima di passare all'esame dei testi, vorrei chiarire che l'intento della mia ricostruzione è quello di offrire un profilo di Ficino teoreticamente più incisivo rispetto ad altre immagini consuete e consolidate: abbiamo il Ficino sacerdote della *pia philosophia* e della *docta religio*, oppure il *medicus animorum*¹⁰ (si pensi ai tre libri del *De vita*) o infine l'ispirato poeta speculativo che nella celebrazione dei temi della luce, dell'amore e della bellezza avrebbe vergato,

⁸ Vedi *Theol. plat.* XVIII 8, § 4: *op. omn.* p. 411 ss.; cfr. Kristeller 1988, p. 262 s.

⁹ «Ita divinus ille radius omnia penetrans in lapidibus est quidem, sed non vivit; in plantis vivit quidem, sed non fulget; in brutis fulget sed non replicatur in se ipsum, neque redit in fontem; in hominibus est, vivit, fulget, replicatur in se ipsum primo per quamdam sui ipsius animadversionem, deinde in Deum fontem suum reflectitur, originem suam feliciter cognoscendo» (*Theol. plat.* X 5: *op. omn.* p. 231). Sul legame tra teoria della conoscenza e metafisica in Ficino, vedi Heitzman, p. 297: «In realtà non vi sono molti filosofi nei quali sia così forte il legame tra la teoria della conoscenza e la metafisica e nei quali la teoria della conoscenza sia in così gran parte conseguenza delle vedute metafisiche».

¹⁰ Hankins, I, pp. 267-300.

secondo Garin, le pagine più felici e affascinanti della sua metafisica.¹¹ Ora Ficino è tutto questo, ma non è solo questo. In una lettera a Martino Uranio, descrivendo la figura di Platone, il «nostro Platone», che aveva saputo mirabilmente congiungere filosofia e religione, Ficino lo definisce «disputator subtilis, pius sacerdos, facundus orator».¹² È indubbio che nel definire Platone, Ficino definisca anche se stesso; di questi tre volti platonico-ficiniani vorrei far risaltare quello del *disputator subtilis* nel senso del pensatore aduso alla argomentazione metafisica. Sono ben consapevole sia del sincretismo eclettico che caratterizza la filosofia ficiniana sia del fatto che, per usare una eufemistica perifrasi di Hankins, «Ficino has never been accused of an excessive concern for consistency of any kind».¹³ Non credo neppure che, sul tema della riflessione e della autoconoscenza, sia rintracciabile in Ficino una tesi complessiva delineata in maniera netta e originale. È però possibile mostrare nei suoi scritti la forte emergenza di questo tema, sviluppato e approfondito in una sequenza di argomentazioni che hanno sempre in vista lo scopo metafisico preminente di Ficino ossia la dimostrazione dell'immortalità dell'anima.

2. *Mente e verità*

Il tema dell'autoriflessione va inquadrato nella cornice di teologia filosofica in cui si svolge tutto il ragionamento ficiniano. Come ha rilevato il Carbonara, in Ficino «l'autocoscienza si rivela pregna d'un significato ontologico: il suo atto si realizza perché Dio la illumina e il contenuto ch'essa scopre in sé è Dio stesso che si è reso, per la effusione creativa, immanente. Dio è nell'anima e l'anima è in Dio».¹⁴ Che l'autocoscienza riveli il divino immanente nell'anima si intende appieno se si tiene in conto che l'autoriflessione ha la sua dimensione archetipica e perfetta non nella mente creata (sia essa angelica o umana) quanto nella mente divina o per meglio dire nella stessa verità divina che coglie se stessa in una autocontemplazione senza residui. La verità è superiore alla mente

¹¹ Tra gli scritti di Garin scelgo questa citazione per esprimere la valutazione sintetica e complessiva che il grande storico fiorentino ha dato della riflessione ficiniana: «Come il vero uomo non è la sua veste mortale, ma l'anima immortale, e solo chi vede quest'anima vede l'uomo, così tutte le cose hanno una loro verità, ed è l'anima loro, siano esse piante o sassi, o stelle in cielo. E quest'anima è, poi, la loro vita segreta, ossia un ritmo, una forma, una luce di bellezza. Perché la verità non è mai un termine logico, un'astrazione concettuale, ma un'anima, ossia un principio di vita vivente e d'ordine e di grazia» (Garin, 1976, p. 281).

¹² Klibanski, 1939, p. 45.

¹³ Hankins, I, p. 315.

¹⁴ Cleto Carbonara, *Il platonismo nel Rinascimento*, in *Grande Antologia Filosofica*, dir. da M.F. Sciacca, Marzorati, Milano 1977-1985, VI, p. 552.

e in Dio la verità non è oggetto esterno alla mente che la pensa, ma è unione di mente e verità, ossia perfetta e assoluta visione di se stessa:

Veritas non modo aliud est quam mens, sed et superius aliquid. Eget quippe mens veritate, veritas mente non indiget. Ac latius se fundit veritatis, quam mentis imperium. [...] At vero si veritas est supra mentem, et quod superius est non caret bonis inferioribus, non deest mentis perspicacia veritati. Neque tamen duo quaedam sunt in ipsa, perspicacia videlicet atque veritas, sed simplicissima veritas se ipsam minime latens perinde ac si lumen, quamvis non habeat oculum a se distinctum, tamen non lateat semetipsum. Est enim Deus perspicacissima veritas, et verissima perspicacia,¹⁵ sive perspectio, lux se ipsa videns, visus se ipso lucens; intellectualis perspicaciae luminisque fons, cuius lumine et cuius lumen dumtaxat mentis perspicacia perspicit. [...] Anima mentis partem, angelus mentis formam habet. Deus est efficacissima mentis origo, atque ut more Plotini loquar, Deus ipsa intellectio est, non in aliquo intellectu tamquam potentia, non veritatis velut obiecti, sed in se ipsa sui ipsius existens, quemadmodum si visio neque esset in visu aliquo, neque luminis alieni visio esset, sed in se ipsa maneret, sui ipsius visio foret.¹⁶

Il richiamo a Plotino è qui indizio di una filiazione che è insieme distacco: in *Enneadi* V 3, che è senz'altro una fonte di Ficino sul tema della intelligenza che vede se stessa, non si afferma che Dio è l'Intelligenza stessa, bensì che l'Intelligenza «contempla il dio» (V, 3, 7 1); d'altronde che l'Uno non abbia autoconoscenza di sé è tesi plotiniana inequivocabile perché l'Uno è

¹⁵ Su «perspicacia», usato nel senso di visione puntuale e insieme integrale, che ha la massima pregnanza conoscitiva e la massima penetrazione dell'oggetto, vedi le precisazioni semantiche di Schiavone in Marsilio Ficino, *Teologia platonica*, a c. di M. Schiavone, Zanichelli, Bologna 1965, I, p. 126 s., n. 2.

¹⁶ *Theol. plat.* 16: *op. omn.* p. 90. «La verità non solo è altro dalla mente, ma anche qualche cosa di superiore ad essa, se la mente ha bisogno della verità ma questa non ha bisogno di quella. Inoltre il dominio della verità si estende ben oltre quello della mente. [...] Ma, dunque, se la verità sta al di sopra della mente e se è vero che ciò che è superiore non manca dei beni inferiori, alla verità non manca la visione che è propria della mente. Tuttavia nella verità non si trovano due principi, cioè visione e verità, ma solo la verità semplicissima nella piena chiarezza a se stessa, allo stesso modo in cui non sarebbe celata la luce a se stessa, anche nel caso che non avesse un occhio da lei distinto. Dio, infatti, è verità dotata della più profonda e completa visione, visione dotata della più profonda e completa verità; luce che vede se stessa, visione che dà luce a se stessa; fonte della visione e della luce intellettuali per la cui luce e la cui luce la visione della mente vede. [...] L'anima partecipa della mente, mentre l'angelo ne possiede la forma. Dio è la più efficace origine della mente e – per dirla con Plotino – è l'intelligenza stessa non sotto la forma della potenza insita in un qualche intelletto, e non è intelligenza della verità come oggetto, ma intelligenza in se stessa e di se stessa sussistente, come se la visione non fosse posta in una qualche capacità di vedere, né fosse visione di una luce estranea, ma restasse in se stessa e fosse visione di sé medesima» (tr. it. *Teologia platonica*, a c. di M. Schiavone, cit., I, p. 127, con modifiche).

assolutamente semplice e se pensasse se stesso sarebbe *nous*, ma se fosse *nous* sarebbe anche molteplice (V, 3, 11, 26-31). Tutto il sesto trattato della Quinta Enneade riguarda il tema che il pensiero non appartiene all'Uno, perché se l'Uno pensasse se stesso sarebbe molteplice e non più Uno. Una fonte plotiniana che è stata richiamata da Marcel, nel suo commento a questo passo della *Theologia platonica* è *Enn.* v, 5, 7, dove peraltro manca ogni cenno alla divinità e si parla della visione che il *nous* ha della luce stessa, luce pura e in sé sussistente che si manifesta istantaneamente al *nous* quando questo, abbandonata la visione di ogni altro oggetto, si raccoglie nella propria intimità (συναγαγὼν εἰς τὸ εἶσω) (v 5 7, 32-35). Il fatto è che qui Ficino legge Plotino attraverso il filtro del *Liber de Causis*, di Avicenna e della teologia cristiana. Il locus classicus dell'idea del carattere autoriflessivo del pensiero divino è, notoriamente, la concezione aristotelica dell'Atto puro come *noesis noeseos* (*Metaph.* 1075a), ripresa da Avicenna che intende la divinità come intelligenza nella quale si identificano il soggetto, l'oggetto e l'operazione di apprendimento dell'oggetto da parte del soggetto. Circa il *Liber de Causis*, il suo compilatore «ha già compiuto l'identificazione dell'Uno neoplatonico con l'Intelletto primo che pensa se stesso».¹⁷ Quanto alla tradizione cristiana, si deve tenere conto della *Summa contra Gentiles*, lib. 1, capitoli 47 e 48, sul tema di Dio che conosce perfettamente se stesso in quanto Dio soltanto è l'unico oggetto primo ed immediato della conoscenza divina.¹⁸

3. La dottrina della illuminazione

L'archetipo perfetto della intuizione autoriflessiva è quello divino: Dio è verità che intuisce se stessa, unità di visione e di luce. Al di sotto di questa sfera originaria della vita divina, la cornice teologica del tema della riflessione presenta un secondo aspetto, la dottrina della illuminazione che possiamo compendiare nella formula: «Nihil revera disci posse nisi docente Deo».¹⁹ Ficino riprende e sviluppa questo tema dalla tradizione platonica:

¹⁷ G. Santinello, *Saggi sull'“umanesimo” di Proclo*, Patron, Bologna 1966, p. 54.

¹⁸ Vedi E. Gilson, *Marsilio Ficino et le “Contra Gentiles”*, «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XXXII, 1957, pp. 101-113.). Ficino ha cercato di assorbire nel proprio concetto di Dio, che è stato “determinato essenzialmente dal *nous* plotiniano», anche alcuni attributi dell'Uno: vedi Kristeller 1988, p. 266 ss.

¹⁹ *Theol. plat.* XII 1: *op. omn.*, p. 267. Ficino si riferisce al *Teage*, dove il passo più conforme al richiamo ficiniano è 130e: «Se il dio aiuta, grandissimo e rapido sarà il progresso [sc. nell'apprendimento], se no, niente».

Apud Platonicos anima rationalis perpetuo quodam lumine Deum quodammodo et angelum cogitat sive auguratur²⁰ seque ipsam appetit ad eorum similitudinem pingere,²¹ tum speculatione, tum moribus atque actione sese paulatim formando, se movet. Motio haec ex animae ipsius natura effluit proprie, tamquam fonte proprio motionis, operationis scilicet temporalis, incitatur autem a supernis tamquam ab extrinseco initio atque fine. Infusio quae a supernis manat in animam, una, stabilis, subita fit et aeterna, et, quantum in se est, similia quoque in anima operatur, id est, subita, et stabilia, et aeterna. Quod autem operationes animae et opera paulatim tempore fiant atque mutantur, ex propria animae natura supernis imbecilliore procedit.²²

La dottrina ficiniana della illuminazione non consiste solo nell'affermare che la conoscenza diretta di Dio non è compiuta dall'anima con la propria forza, bensì mediante un atto divino, ma anche nel ritenere che la conoscenza delle idee è essa pure una conoscenza indiretta e inconsapevole di Dio, che avviene per

²⁰ Il verbo *augurari*, che appartiene alla terminologia divinatoria, vuol rendere «l'esperienza della intuizione simbolica e allusiva della divinità risalendo dalle sue manifestazioni visibili che si danno nell'ambito del mondo e della condizione umana» (M. Schiavone, Marsilio Ficino, *Teologia platonica*, ed. Schiavone, I, p. 234, n. 1.) Ficino non allude qui a una intuizione immediata e incondizionata del divino, ma alla possibilità che l'anima ha di vedere il divino nelle sue epifanie mondane, rimuovendo quindi il velo sensibile che nasconde all'esperienza comune le manifestazioni del divino che si possono cogliere in ogni aspetto mondano.

²¹ Il termine si riferisce a un esempio pittorico precedente: Apelle, vedendo un giorno un paesaggio, è preso dal desiderio di dipingerlo. Il presentarsi immediato del paesaggio, ossia il realizzarsi della visione, e il conseguente immediato impulso a dipingerlo sono l'atto dell'anima di Apelle; la successiva esecuzione del dipinto è il movimento dell'anima del pittore, ossia è l'attuarsi nel tempo e nello spazio, in sequenza successiva, delle diverse operazioni che scaturiscono dall'atto dell'anima che vuole riprodurre la visione iniziale. L'atto dell'anima di Apelle (ossia la visione del paesaggio e il desiderio riproduttivo che ne consegue) è paragonabile alla illuminazione dell'anima da parte delle realtà superiori angeliche e divine e alla intuizione cognitiva che essa suscita; il movimento dell'anima del pittore (ossia la esecuzione del dipinto nel tempo) è paragonabile alle operazioni dell'anima (ossia alla formazione morale e speculativa della stessa) che si realizzano gradatamente nel tempo.

²² *Theol. plat.* III 1: *op. omn.* p. 118. «Nella dottrina dei platonici, l'anima razionale, grazie a una perpetua illuminazione, pensa in qualche modo Dio e l'angelo, o, per meglio dire, li intuisce attraverso le loro manifestazioni e desidera dipingere se stessa ad immagine di quelli e quindi, formandosi a poco a poco sia con la speculazione sia con l'azione morale, si muove. Un tale movimento, dunque, procede direttamente dalla natura stessa dell'anima come da propria fonte di movimento, cioè di operazione relativa al tempo, mentre viene stimolato dagli enti superiori, che fungono in tal modo da inizio e fine esterni. Ciò che gli enti superiori infondono nell'anima è uno, stabile, immediato ed eterno, e, per quanto lo concerne direttamente, determina nell'anima effetti simili, cioè immediati, stabili ed eterni. Di contro, il fatto che le operazioni dell'anima e quindi le sue opere avvengano gradualmente nel tempo e dunque siano mutevoli deriva dalla natura propria dell'anima, più debole di quella degli enti superni» (tr. it. *Teologia platonica*, a c. di M. Schiavone, cit., I, p. 235, con notevoli modifiche).

l'azione di Dio sulla mente. Le idee, come pensieri della mente divina, sono aspetti parziali della sostanza divina, e nella loro contemplazione il pensiero umano viene formato dall'intelligenza divina: «neque aliud quicquam esse quod intelligere dicimus quam ab intelligentia divina formari».²³ Ficino, che si richiama ad Avicenna e ad Agostino,²⁴ sostiene nei capitoli sesto e settimo del XII libro che la mente coglie dentro di sé le norme della verità immutabile, le quali sono manifestazioni divine, e cogliendo queste norme si muove verso Dio ed è formata dalla mente divina. Nel brano citato si nota come l'illuminazione divina si accompagna al processo dell'anima che vuole rendersi simile alle realtà divine, assimilazione che si dispiega nella formazione speculativa e morale dell'anima, dalla quale scaturiscono le sue operazioni empiriche. Si noti anche che le realtà divine sono caratterizzate come inizio e fine del processo; in tal senso sono «esterne» rispetto alla natura temporalizzata propria dell'anima; ma tale caratterizzazione «esterna» non va pensata in maniera rigida, bensì dialetticamente, in quanto le realtà divine si infondono nell'anima («Infusio quae a supernis manat in animam»), producendovi effetti di unità, stabilità, immediatezza ed eternità.

Nel passo citato si nota anche che l'illuminazione divina è permanente («perpetuo lumine») e la sua infusione è eterna. Ficino sostiene la concezione che la *mens* rispecchia la verità divina costantemente, anche senza nostra consapevolezza, mentre la consapevolezza si attua mediante la *ratio*. A questo riguardo va richiamato il principio che «nihil enim animadvertimus, nisi quod in medias transit vires»;²⁵ il principio si applica sia per le funzioni superiori dell'anima, con riferimento all'intuizione della mente, sia per quelle inferiori, con riferimento ad esempio alla virtù nutritiva, che è costantemente attiva, anche se non sempre ne siamo consapevoli. La distinzione tra *ratio* e *mens* in Ficino è ben chiarita da Kristeller: «la separazione fra *mens* e *ratio*, cioè la distinzione di due facoltà conoscitive, appare necessaria in quanto la mente rappresenta il principio del pensiero puro a cui perfino si attribuisce un'attività sostanziale ed inconsapevole, mentre la ragione indica il vero e proprio principio della coscienza e conferisce il momento della consapevolezza non solo agli atti del pensiero puro, ma anche alle funzioni empiriche della vita».²⁶ Il ruolo della

²³ *Theol. plat.* XII 1: *op. omn.* p. 265.

²⁴ In merito si veda la ricerca di Heitzman e sull'importanza di Agostino per l'orientamento del pensiero di Ficino vedi Kristeller, *Augustine and the Early Renaissance*, in Id. 1956, pp. 368-371: «Obviously it is not so much Augustine's definite theological position, but rather the philosophical and Neoplatonic element of his thought which has been accepted and revived in Ficino's Platonism» (p. 370 s.).

²⁵ *Theol. plat.* XII 4: *op. omn.* p. 273.

²⁶ Kristeller 1988, p. 410; cfr. *ivi*, p. 412 s.: «la mente è una facoltà di contemplazione pura e la sua attività consiste in una conoscenza intuitiva e statica degli esseri intelligibili: La ragione invece, che riceve i principi universali dalla mente, è facoltà della coscienza logica che procede nella

ratio nella autoconsapevolezza dell'anima umana è chiarito in un passo del Commento ficiniano alle *Enneadi*:

Profecto sicut oculus facie continetur, sic ratio mente, atque sicut oculus nec videt faciem, neque motum ejus advertit, nisi quando in speculum certo modo nobis oppositum lineares faciei radii diriguntur, atque inde per similes angulos reflectuntur ad oculum, et speculum ita ostentat imaginem, si quam modo habet imaginem: simili quodam pacto ratio velut oculus neque videt mentem, neque agere illam animadvertit, quamvis semper agat, nisi actus ejus agat nonnihil in imaginationem aliunde diversam, illud vero conversam. Quo quidem actu ab imaginatione in rationem resultet superioris actionis imago.²⁷

Questo ruolo della *ratio*, indispensabile per la struttura composita dell'anima umana, ne segna peraltro la costitutiva limitatezza rispetto alla mente: solo nell'intelletto e non nella ragione, precisa Ficino nella stessa pagina, il *cognoscere* e l'*agnoscere* si identificano e con il termine «agnoscere» Ficino intende la consapevolezza che si accompagna al conoscere: «in ipso intellectu [...] idem esse cognoscere penitus et agnoscere, id est, quod ipse cognoscat animadvertere».²⁸ Nella mente l'autoconsapevolezza è dunque immediata e costitutiva, come vedremo più innanzi.

Per quanto riguarda i rimandi alla tradizione, Ficino collega la dottrina dell'illuminazione ai testi platonici. Nel *Commentarium In Convivium Platonis de amore* (Oratio sexta, cap. XIII: «In anima est veritatis lumen») Ficino ricorda che nel sesto libro della Repubblica Platone afferma che Dio è il lume della mente per l'intellezione di tutte le cose, in quanto il sole è paragonato a Dio. «Deus animam procreat, eique mentem, vim ad intelligendum largitur: quae vacua esset atque obscura, nisi Dei sibi lumen addeset: in quo rerum omnium inspiciat rationes. Unde per Dei lumen intelligit, atque ipsum divinum duntaxat lumen agnoscit».²⁹ Altri tre passi ficiniani sul tema dell'illuminazione insistono

conoscenza discorsiva da un concetto all'altro e non ha quindi per oggetto veramente l'essenza pura delle cose, ma piuttosto la loro relazione reciproca».

²⁷ In Plotinum, in *librum de felicitate Comment., op. omn.* p. 1569: «Come l'occhio è nel volto, così la ragione è nella mente, e come l'occhio non scorge il volto né il proprio moto se non quando i raggi che partono dal volto si dirigono su uno specchio opposto, e di lì con uguali angoli si riflettono nell'occhio, e lo specchio mostra l'immagine se immagine si dà, così la ragione come un occhio non vede la mente né il suo atto, ancorché sempre essa sia in atto, se l'atto non determini nella immaginazione qualcosa di diverso e insieme riflesso, in modo che per tale atto venga riverberata dall'immaginazione sulla ragione l'immagine di una azione superiore» (trad. e cit. da Garin 1974, p. 550).

²⁸ In Plotinum, in *librum de felicitate Comment., op. omn.* p. 1569.

²⁹ *Op. omn.*, p. 1351: «Dio crea l'anima e le conferisce la mente, la forza di comprensione: la quale sarebbe vuota e oscura se il lume di Dio non le fosse presente, lume nel quale coglie le ragioni

sul richiamo alla tradizione socratico-platonica. Il primo, tratto dall'*Argumentum in Apologiam* (*op. omn.*, p. 1389), interpreta il sapere di non sapere socratico nei termini della teologia negativa di stampo procliano e dionisiano. Socrate, «abstractus a corpore, raptus a daemone, illustratus a Deo», acquista per lume divino la consapevolezza di non conoscere alcunché per lume naturale finché la sua anima è congiunta al corpo. Egli sa di non poter fare alcuna affermazione positiva secondo il lume naturale; una scienza naturale positiva appartiene solo a Dio che ha creato le nature e dunque le comprende. Socrate conosce però *per modum negationis* e cioè sa ciò che Dio non è. Il secondo passo, tratto dall'*Argumentum in Rempublicam I* (*op. omn.*, p. 1397) afferma che il metodo dell'interrogazione socratica serve a purificare la mente dagli errori che originano dal corpo, preparandola all'apprendimento della verità che «statim infundi divinitus». ³⁰ Infine, il terzo passo legge il *nosce te ipsum* iscritto sul tempio di Apollo come indicazione della conoscenza di Dio nell'anima identica con la via interiore del «dux et magister noster Aurelius Augustinus» che ha conosciuto se stesso e in se stesso Dio. ³¹

4. L'autocoscienza immediata della mente e la sua riflessione infinita

Il tema dell'autoriflessione si intreccia a una questione centrale nel pensiero ficiniano quale la confutazione dell'averroismo. L'autocognizione riflessiva della mente è proposta nell'argomentazione contro la dottrina averroistica dell'unicità dell'intelletto: «si unicus est intellectus semperque fuit, ut ait Averrois, non est verisimile eum ita esse sui ipsius ignarum, ut in omnibus pene hominibus, preterquam in solo Averrois se numero multiplicem esse putaverit semper et putet. Quid menti naturalius, quam sui ipsius cognitio?». ³² La polemica contro il monopsichismo averroistico è centrale nella *Theologia platonica* dove l'intero libro quindicesimo è dedicato alla «confutatio Averrois», nella concezione del quale l'affermazione della eternità della mente non arreca alcun vantaggio agli animi umani, in quanto la mente eterna è unica, mentre le

di tutte le cose. Perciò comprende mediante il lume di Dio e insieme conosce lo stesso lume divino» (trad. mia). Lo stesso rimando al libro VI della Repubblica anche in *Theol. plat.* XII 1 (*op. omn.* p. 267) dove Ficino cita anche la Settima lettera nella quale Platone avrebbe affermato che «omnem suae mentis curam in divinorum investigatione versari» (i passi della VII lettera in che potrebbero essere pertinenti al rimando ficiniano sono 324b, 326e, 327e, 336e, 340c).

³⁰ Sui testi citati ai punti 1 e 2, vedi Hankins, I, p. 322 s.

³¹ *Op. omn.* p. 747 (lettera a Giuliano dei Medici: Epist. lib. III). Cfr. Garin, *Storia della filosofia italiana*, I, p. 394.

³² «Contra Averroem, scilicet quod non sit unicus hominum intellectus», Lettera a Giovanni Cavalcanti, in Marsilio Ficino, *Lettere I Epistolarum familiarium liber I*, a c. di S. Gentile, cit., p. 78: *op. omn.*, p. 1618.

molteplici anime individuali sono mortali.³³ L'autoriflessione e l'autopercezione di cui dispone ogni soggetto – «ego certe non solum intelligo, sed etiam intelligo me intelligere, atque similiter me sentire. Unus ergo, idemque sum, qui intelligo, et qui sentio»³⁴ – vengono richiamate come segno che la *mens* non può essere unica per il genere umano in quanto l'unità della mente si moltiplica per ogni individuo pensante che l'avverte nella consapevolezza di sé.

Al di là degli scopi confutatori che si prefiggeva Ficino nel trattato sull'immortalità, il tema della autoriflessione viene comunque ampiamente sviluppato in relazione all'indagine sui modi della conoscenza. La capacità autoriflessiva definisce la mente nella sua differenza dalle facoltà conoscitive inferiori, la *imaginatio* e la *phantasia*,³⁵ che si avvalgono dei cinque sensi e pertanto sono facoltà dell'anima che fanno uso del corpo come strumento. Queste facoltà non conoscono se stesse, mentre la mente è consapevole di sé:

Vires illae se ipsas ignorant, mens autem se novit. Invenit enim se esse, et in qua rerum specie sit, et quam vim habeat. Vires illae instrumenta quaedam habent, atque illa ignorant. Intellectus instrumentum habet nullum: et si quod haberet, cognosceret, postquam et se ipsum cognoscit et alia, ac inter se et alia instrumentum illud collocaretur.³⁶

L'autoconoscenza immediata (non mediata da alcuno strumento) è una proprietà che inerisce di necessità alla intrinsechezza della mente con se stessa:

Iam enim quisque fatebitur intellectum nosse se ipsum, in qua cognitione nullo utitur instrumento. Nam si aliquo uteretur ad se capiendum, illud certe

³³ «Peripateticus Averrois dubitavit, ne forte una sit mens hominum omnium et aeterna. Multae autem animae atque mortales, ita ut nihil prosit mentis ipsius aeternitas humanis animis perituris» (*Theol. plat.* XV 1: *op. omn.*)

³⁴ *Theol. plat.* XV 14: *op. omn.* p. 355.

³⁵ In Ficino la *imaginatio* è il senso interiore all'incirca corrispondente al *sensus communis* aristotelico, ossia è la facoltà che sintetizza in un'unica rappresentazione le impressioni dei cinque sensi; la *phantasia* giudica le immagini ricevute dalla sensazione e riunite dalla immaginazione: «mentre l'immaginazione è ancora occupata nella produzione dell'immagine concreta, la fantasia può già denominarla ed enunciarne certe qualità; essa cioè non ha ancora un concetto, ma un presentimento ed una rappresentazione di sostanza e qualità. Le immagini e rappresentazioni della fantasia che hanno già una specie di determinatezza preconettuale si chiamano secondo la tradizione scolastica intenzioni» (Kristeller 1988, p. 251).

³⁶ *Theol. plat.* IX 5: *op. omn.* p. 213. «Queste virtù [sc. la immaginazione e la fantasia] ignorano se stesse mentre la mente conosce se stessa, dato che si accorge del suo stesso essere, della specie cui appartiene e della potenza di cui è dotata. Inoltre quelle virtù sono dotate di strumenti, che tuttavia ignorano, laddove l'intelletto non ha alcuno strumento, e, nel caso che ne avesse uno, lo conoscerebbe, in quanto conosce se stesso e le cose altre da sé, ed un tale strumento dovrebbe ovviamente trovarsi tra l'intelletto stesso e ciò che è altro dall'intelletto». (Tr. it. *Teologia platonica*, a c. di M. Schiavone, cit., II, p. 17, con lievi modifiche.)

caderet medium inter mentem et mentis ipsius essentiam, quae ab ipsa per illud comprehenderetur, ubi extraneum aliquid esset menti propinquius quam mentis essentia. Et quando potentia mentis reflectitur in potentiam, sive actus in actum, nullum ibi interponitur instrumentum. Medium enim assumi solet propter convenientiam cum extremis. Nullum vero instrumentum cum potentia et actu magis quam potentia actusque convenit.³⁷

Ficino dedica varie pagine a escludere la possibilità che la conoscenza di sé possa essere mediata, mostrando che l'idea di un *medium* è incompatibile con la natura semplice e incorporea della mente che si ripiega su di sé in virtù di se stessa.

Et quia res quaeque secundum modum suae substantiae operatur, substantia vero mentis humanae incorporalis quidem est omnino, sed unita materiae, hinc fit ut incorporalia intelligat quidem, sed ea dum corpus habitat saepe una cum aliquo quodammodo corporali inspiciat, hoc est simulacro phantasiae. Ideo huiusmodi plerumque eget simulacris. Verum quando, deposito corpore, redacta fuerit in se ipsam, intelligit in se ipsa.³⁸

Ficino osserva che il legame della mente con il corpo impone il ricorso nel processo conoscitivo all'immagine fantastica, ma questo avviene *saepe* (spesso) e non sempre e *plerumque* (nella maggior parte dei casi), ma non in tutti i casi. Dal vincolo con l'immagine fantastica la mente si libera quando torna a se

³⁷ *Theol. plat.* IX 5: *op. omn.* p. 214. «Tutti infatti riconosceranno ormai che l'intelletto conosce se stesso, e in questo atto conoscitivo l'intelletto non si serve di alcuno strumento. Se si servisse di uno strumento qualsiasi per concepire se stesso, tale strumento verrebbe a porsi fra la mente e l'essenza della mente stessa, che sarebbe colta dalla mente tramite quello; nel qual caso ci sarebbe qualche cosa di estraneo alla mente, ad essa più vicino che non l'essenza stessa della mente. Inoltre, quando la potenza della mente si riflette nella potenza, oppure l'atto di essa nell'atto, nessuno strumento si frappone: un terzo medio infatti suole assumersi onde realizzare un accordo fra due estremi, ma nessuno strumento concorda con la potenza o con l'atto più che la stessa potenza o l'atto stesso» (tr. it. *Teologia platonica*, a c. di M. Schiavone, cit., II, p. 21, con notevoli modifiche). In questo brano «potentia» significa la facoltà della mente, mentre l'atto è la sua operazione: Ficino usa nello stesso senso anche i termini *virtus* o *vis* (*vires*), per riferirsi alle diverse facoltà o parti dell'anima: tra esse la mente è la potenza più elevata, distinta dalla *ratio*, facoltà discorsiva, al di sotto della quale si ha la *potentia irrationalis* che designa le funzioni inferiori dell'anima: sulla complicata e non sempre coerente partizione dell'anima in Ficino, vedi Kristeller 1988, p. 399 s.

³⁸ *Theol. plat.* X 6: *op. omn.* p. 232. «E poiché ogni ente opera secondo i modi della sua sostanza, e la sostanza della mente umana è assolutamente incorporea, quantunque unita alla materia, da ciò deriva che, se da un lato intende gli enti incorporei, dall'altro, fin tanto che abita il corpo, li coglie spesso uniti a qualche aspetto corporeo, cioè in unione con le immagini ad essa fornite dalla fantasia. Perciò appunto il più delle volte deve ricorrere a tali immagini fantastiche. Tuttavia, una volta che, abbandonato il corpo, sarà ricondotta a se stessa, compirà in se stessa gli atti intellettivi» (tr. it. *Teologia platonica*, a c. di M. Schiavone, cit., II, p. 63, con notevoli modifiche).

stessa, separandosi dal corpo. A quale stato si riferisce Ficino? All'autoconoscenza riflessiva:

Potest insuper anima, quando se ipsam considerat, tunc actum suum vimque et essentiam sine phantasiae simulacro intueri. Maxime vero quando et animadvertit se intelligere et rursus quod animadvertat intelligit replicaturque similiter absque fine, praesertim si, ut quidam putant, speciem suam intelligibilem suumque actum per ipsammet speciem ipsumve actum animadvertat, ubi certe neque simulacro neque instrumento egeret.³⁹

È l'autoriflessione che mette la mente in condizione di separarsi dal corporeo e di compiere atti conoscitivi nei quali non ricorre ad alcuna immagine, ma nei quali contempla solo le idee innate (quando l'anima si rivolge a se stessa) o le idee infuse (quando l'anima si innalza al di sopra di sé). In tal modo la mente perviene alla contemplazione delle essenze angeliche e del divino: Ficino parla di «divinorum exacta contemplatio»:

Quid? Quod philosophica mens intuetur in universo et in se ipsa cognitionem quamdam angelicam et divinam a simulacris liberam? Primo quidem probat eiusmodi cognitionem esse debere, et cuius sit, et qualis, et quare, et quomodo fiat in se ipsa describit; ac etiam assequitur eam secundum formam, experiturque describendo. Profecto descriptio eiusmodi conceptio quaedam animae est ab omni simulacro libera. Nequit enim per simulacrum cognitionem a simulacro liberam intueri atque definire. Deinde in conceptionem eiusmodi se convertit, dum se agnoscit ita iam concepisse. Quae quidem conversio multo magis est a simulacris absoluta. Denique in conversionem hanc iterum atque iterum se convertit, semperque longius gradatim a simulacris pervolat.⁴⁰

³⁹ *Theol. plat. X 6: op. omn. p. 232.* «Inoltre l'anima, quando considera se stessa, può allora conoscere chiaramente il suo atto e la sua potenza e la sua essenza senza bisogno di alcuna immagine fantastica. E ciò vale soprattutto quando prende coscienza della sua attività intellettuale e, di nuovo, conosce intellettivamente ciò di cui ha preso coscienza ed in tal modo si riflette in sé medesima all'infinito, in particolare se, come pensano alcuni, prenda coscienza della sua specie intelligibile e del suo atto intellettuale direttamente tramite la specie stessa e l'atto, nel qual caso è indubbio che non avrebbe certo bisogno né di immagine né di strumento» (tr. it. *Teologia platonica*, a c. di M. Schiavone, cit., II, p. 65, con notevoli modifiche).

⁴⁰ *Theol. plat. X 6: op. omn. p. 233.* «E che dire del fatto che la mente filosofica colga nell'universo e in se stessa una conoscenza di natura angelica e divina, libera da immagini? In primo luogo essa dimostra che una conoscenza del genere deve esistere e descrive quale ne sia l'oggetto, la qualità, la causa ed il modo in cui si realizza in lei stessa; inoltre di una tale conoscenza, che essa raggiunge sotto il rispetto della forma, nell'atto stesso in cui la descrive fa anche esperimento, per cui una tale descrizione è una concezione dell'anima libera da ogni immagine: infatti non potrebbe cogliere e definire tramite una qualsiasi immagine una cognizione libera affatto da immagine. In secondo luogo si converte tutta a tale concezione nell'atto in cui riconosce di aver già concepito in

In questi brani è importante notare come l'autocoscienza non sia effetto della *ratio*, che sempre deve riferirsi a un'immagine fantastica, ma sia un atto puramente mentale. L'aspetto più impressionante è quello dell'approfondimento riflessivo, anzi direi dello sprofondamento riflessivo dell'anima che dà luogo a una spirale di conversione in se stessa e nella propria consapevolezza. Questo vortice della riflessione diviene garanzia della purezza mentale della conoscenza ossia della progressiva distanza dalle immagini sensibili. Il tema dell'infinità della autoriflessione mi pare particolarmente significativo per quanto riguarda gli sviluppi successivi nel pensiero moderno. Si deve osservare che, mentre Ficino esclude il concetto di infinito da ogni altro ambito dell'essere, lo riserva positivamente soltanto alla progressione infinita del pensiero, la cui potenza si mostra non solo nella conoscenza degli oggetti, ossia nella capacità di oltrepassare ogni termine finito, ma ancor più nella spirale autoriflessiva che mostra l'infinito ritrarsi e duplicarsi in sé del pensiero stesso. Si consideri, per capire il risalto che acquista questo tema, che Ficino nega che il mondo abbia grandezza infinita, che sia esteso nello spazio infinito, che esista una quantità infinita di particelle di materia e che i moti naturali dei corpi non abbiano un fine; nega altresì che esistano una infinità di generi o di forme o di atti conoscitivi. Inoltre, secondo la tradizione aristotelica, ricorre alla procedura del regresso all'infinito per confutare *per absurdum* una supposizione. Questo presupposto finitistico «che risale alla concezione fondamentale dell'essere reale e viene allegato nel procedimento dimostrativo senza altra giustificazione»⁴¹, si capovolge con riguardo alla *virtus infinita* della mente. In questo caso la progressione all'infinito non è più un'aberrazione, ma diventa il segno della nobiltà del pensiero che eccede il mondo, creando così una sproporzione e un iato che sono compensati e colmati soltanto nel concetto di Dio:

Vocatur etiam reflexio infinita, quia in operationem suam non modo semel mens hominis terminatur, verumetiam innumerabiliter, cum se aliquid intelligere animadvertit et quod animadvertat agnoscit et cum aliquid velle se vult, et vult quod velit se velle atque eadem ratione deinceps, ubi vel operatio alia in infinitum terminatur ad aliam, vel eadem in se replicatur innumere. Hinc patet intellectum non solum esse incorporeum sed etiam immortalem, siquidem per seipsum operatione sua se format semper et perficit, semper intelligendo atque volendo. Hoc autem nihil est aliud quam

tal modo, e questa conversione è ancor più indipendente da ogni immagine. Infine di nuovo e ripetutamente si converte a tale conversione innalzandosi a volo progressivamente sempre più lontana dal piano delle immagini» (tr. it. *Teologia platonica*, a c. di M. Schiavone, cit., II, pp. 67-69, con modifiche).

⁴¹ Kristeller 1988, p. 48; vedi anche ivi, p. 192 s.

seipsum vel facere, vel servare, vel renovare continue, quod quidem quotidianae renovationis nomine Paulus apostolus appellavit.⁴²

L'insistenza di Ficino sul fatto che la *reflexio infinita* dimostra non solo l'incorporeità dell'intelletto, ma la sua immortalità sembra un chiaro riferimento a quei passi della *Summa contra Gentiles* (l. II, c. XLIX, §§ 5 e 8) dove Tommaso aveva fatto leva sulla potenza infinita dell'intelletto per sostenerne l'incorporeità, dal momento che «in nessun corpo finito può trovarsi una potenza infinita». Nella pagina di Tommaso la potenza infinita della mente era intesa sia come capacità di «intendere progressivamente un'infinita serie di numeri, di figure e di proporzioni», sia come capacità di conoscere l'universale che «nel proprio ambito è virtualmente infinito, perché contiene tutti gli individui che sono potenzialmente infiniti», sia infine come autoriflessione, «poiché l'intelletto come intende una qualsiasi cosa, così intende di intendere, e così all'infinito».⁴³ Ficino insiste sull'autoriflessione, attratto dalla spirale dell'autocoscienza che si rispecchia distanziandosi da se stessa su piani sempre ulteriori. Peraltro, non meno degli altri aspetti della *potentia infinita* dell'intelletto cui aveva accennato Tommaso, anche l'infinità autoriflessiva è soltanto virtuale, consistendo nella possibilità illimitata dell'autocoscienza di moltiplicare i gradi dell'osservazione di sé. Ma Ficino non sembra tener conto del limite virtuale, ed è piuttosto interessato a sottolineare la capacità di continuo rinnovamento spirituale che l'autoriflessione consente, capacità che separa la mente dal corpo soggetto al decadimento e alla corruzione, come mostra l'accento al testo paolino. L'autoformazione della mente mediante la sua inesauribile autoriflessione è il segno della destinazione immortale dell'anima.

5. La riflessione come dimostrazione della semplicità indivisibile dell'anima

⁴² *Theol. Plat.* VIII 15: *op. omn.*, p. 299: «La mente è anche chiamata riflessione infinita, perché la mente umana si determina nella sua operazione non una volta soltanto, ma innumerevoli volte, sia in quanto è consapevole di comprendere qualcosa e riconosce di essere consapevole sia in quanto vuol volere qualcosa e vuol volere ciò che vuole e così via in successione, cosicché o l'operazione termina in un'altra e questa in una successiva all'infinito o la medesima operazione si replica in sé innumerevoli volte. Da ciò appare chiaro che l'intelletto non è soltanto incorporeo, ma anche immortale poiché sempre forma e perfeziona se stesso con la propria operazione mediante se stesso, comprendendo e volendo sempre. E ciò non equivale ad altro che o a fare o a conservare se stesso, o a rinnovarsi di continuo, ciò che l'apostolo Paolo designava con il nome di rinascita quotidiana» (trad. nostra). Il riferimento a Paolo è a 2 *Cor.* 4, 16: «sed licet is qui foris est noster homo corrumpatur, tamen is qui intus est renovatur de die in diem».

⁴³ San Tommaso d'Aquino, *Somma contra i Gentili*, a c. di T.S. Centi, Utet, Torino 1975, p. 374 s. Sul concetto di riflessione in Tommaso vedi J. Wébert, 'Reflexio'. *Etude sur les opérations réflexives dans la psychologie de S. Thomas d'Aquino*, in *Mélanges Madonnet*, Paris 1930, I, pp. 285-325.

L'autoconoscenza riflessiva della mente segna la distinzione tra la mente e il corpo sia perché dimostra che alla mente appartiene una potenza di replicazione infinita di cui il corpo non dispone sia perché separa la mente dalle facoltà conoscitive inferiori, e quindi dalla connessione con il corpo che si dà nell'immagine sensibile. Ma c'è un aspetto ancor più essenziale: la dimostrazione della differenza tra mente e corpo in virtù della proprietà di semplicità indivisibile che l'autoriflessione rivela nella mente e che invece non si può riscontrare nei corpi, i quali non possono *riflettersi* su se stessi. Su questo tema, come sempre sfruttato per corroborare con evidenza crescente la tesi generale dell'immortalità dell'anima, Ficino stende una pagina che merita un'analisi dettagliata:

Hactenus probavimus per virtutem rationalem animam esse formam individuum immortalemque. Deinceps probandum est eam a corpore non pendere, unde proprie concluditur immortalitas. Res divisibiles in se ipsas minime reflectuntur. At si quis dixerit rem aliquam divisibilem in se revolvi, sic statim interrogabimus: utrum pars huius rei alia vertatur in aliam, an pars in totam, an tota in partem, an tota potius in ipsam totam. Si datur primum, non aliquid idem vertitur in se ipsum, cum inter se diversae sint partes. Si secundum conceditur, aut tertium, sequitur idem. Aliud enim pars est, aliud totum. Solus restare videtur modus quartus, id est quod totum vertatur in totum. Hoc non aliter quam si omnes partes vertantur in omnes. Esto. Tandem nos conversione huiusmodi facta quaeremus, utrum pars aliqua in ea re remaneat extra aliam, vel ab alia discrepans, an nulla. Si remaneat, alia pars in hoc erit situ vel modo, in illo alia, atque ita in se invicem conversae nondum erunt. Sin nulla, certe nulla in ea re pars distabit discrepabitve a parte. Quod tale est, individuum est omnino, ita ut neque ex partibus quantitatis, neque ex materia et forma constituatur. Itaque aut non reflectitur res aliqua in se ipsam, aut si reflectitur est individua.

Animam in se revolvi modis quattuor alias diximus: scilicet per intellectum in naturam suam, quando quaerit, invenit consideratque se ipsam; per voluntatem in naturam eandem, quando se affectat⁴⁴ et amat; per intellectum in actum ipsum intelligendi, quando et rem intelligit, et se intelligit intelligere; per voluntatem in voluntatis actum, quando et vult aliquid, et vult se velle.

⁴⁴ In Ficino *affectus* è sinonimo di *inclinatio* e di *appetitus* e designa la tendenza di qualcosa verso qualcosa; intorno a questo concetto Ficino elaborò la teoria dell'*appetitus* o *motus naturalis*, che è innato in ogni ente e che consiste nel tendere verso il principio primo che è anche il primo bene: in merito, Kristeller 1988, pp. 180-212.

Atque has totas quattuor Plato⁴⁵ animae curru tribut, et hunc esse fontem illum quadruplicem arbitror naturae perpetuae, quem Pythagoras⁴⁶ inquit animae hominum ab Iove tributum.

Si nulla res dividua remeat in se ipsam, profecto nostra haec quadriga rationalis, quae per totas quattuor in se recurrit, atque ipse fons intimus, qui per quattuor gurgites refluit in se ipsum, simplex est, et prorsus indivisibilis. Huiusmodi vero conversio non est a corpore ad corpus, sed ab anima est ad animam, quae et ex multis aliis supra, et hic ex eo probata est indivisibilis esse, quod in se redeat. Quapropter conversio talis a corpore libera est, cum neque exordiat ab ipso, neque in ipsum regrediatur. Multo magis animae substantia libera est a corpore, si conversio, quae eius est motus, est a corpore libera. Itaque rationalis anima nullo modo pendet ex corpore in essendo, sicut neque in movendo et operando. Item si per operationem in se reflectitur, reflectitur etiam per essentiam.

Ita essentia animae in se convertitur. Quo autem cuiusque rei conversio fit, illinc est et profectio, atque contra. Igitur ex se est anima, quae in se vertitur. Ex se, inquam, tribus praecipue modis. Primo secundum formam, quia per formam aliam non formatur, alioquin non ad se, sed ad illam recurreret. Deinde secundum fundamentum, quia non sustinetur ab alio: non enim innititur alteri forma haec, quae sibimet innititur, quando adnititur ad se ipsam. Tertio secundum simplicitatem, quia non constat ex partibus. Nam quo pacto explicatur ea forma per partium superficiem, quae in suum centrum penitus replicatur?

Quod ita est ex se, est semper, quoniam quod desinit esse, id aut quia a causa formatrice derelinquitur, aut quia a fundamento deseritur, aut quia dissolvitur in partes, esse desinit. Quod vero ad se ipsum convertitur, quia individuum est, non dissolvitur; quia sui ipsius est forma a formatrice causa non relinquitur; quia in se ipso manet, numquam a fundamento deseritur.⁴⁷

⁴⁵ *Phaedrus*, 246 ss.

⁴⁶ Vedi i *Pythagorae philosophi Aurea Verba*, stampati in *op. omn.*, p. 1979: «Haec exercere, haec te meditari, haec te amare oporteat, haec te in divinae virtutis vestigijs collocabunt per eum, qui animo nostro quadruplicem fontem perpetuo fluentis naturae tradidit».

⁴⁷ *Theol. plat.* IX 1 («Probatur per rationalem virtutem, animam non modo esse formam individuum, verum etiam a corpore non pendere, ut evidentius immortalitas demonstraret. Prima ratio: quia mens reflectitur in se ipsam»): *op. omn.* pp. 202-203. «Fin qui abbiamo dimostrato per mezzo della virtù razionale che l'anima è una forma indivisibile e immortale. Ora dobbiamo dimostrare che l'anima non dipende dal corpo, e da ciò si deduce propriamente la sua immortalità. Le cose divisibili non si riflettono affatto in se stesse. Ma se qualcuno dicesse che una cosa divisibile si rivolge in se stessa, subito lo interrogheremo chiedendogli se una parte di questa cosa si converta in un'altra parte, se invece una parte si converta in tutta la cosa, se tutta la cosa si converta in una qualche parte o se, piuttosto, tutta la cosa si converta in se stessa interamente. Se si concede la prima ipotesi, non è la medesima cosa che si converte in se stessa, in quanto le parti sono tra loro diverse. Lo stesso vale se si concede la seconda o la terza ipotesi. Una cosa, infatti, è la parte, altra cosa il tutto. Resta dunque soltanto il quarto modo di conversione ossia che il tutto si converta nel tutto. Questo può avvenire solo se tutte le parti si convertono in tutte le parti. Sia dunque così. Allora, considerando una conversione cosiffatta, domanderemo se in quella cosa una qualche parte rimanga

La tesi che Ficino vuol dimostrare è che le realtà divisibili non possono riflettersi in se stesse («res divisibiles in se ipsas minime reflectuntur»). L'unico modo per concepire la riflessione integrale di una cosa divisibile su stessa è di pensare che tutte le sue parti si riflettano su tutte («omnes partes vertuntur in omnes»). Se, dunque, immaginiamo che una realtà consti di tre parti, «a», «b» e «c», la integrale riflessione esige che «a» si rifletta su se stessa, su «b» e su «c» e lo stesso dicasi per «b» e per «c». Perché una tale soluzione è inaccettabile? Ficino osserva che una simile conversione deve avvenire senza alcuna discrepanza tra le parti; se è così, allora siamo in presenza dell'indivisibile. Se le supposte parti si riflettono integralmente le une nelle altre e non resta tra esse

al di fuori o discrepante rispetto a qualche altra parte, oppure no. Se rimane, allora una parte si troverà in un certo luogo o in un certo modo, un'altra in un altro e così non saranno ancora convertite reciprocamente l'una nell'altra. Se invece così non è, certamente in quella cosa nessuna parte sarà distante o discrepante rispetto a un'altra parte. Ma ciò che è tale, è del tutto indivisibile, cosicché non è costituito né da parti quantitative, né da materia e forma. Perciò o una qualche cosa non si riflette in se stessa o, se si riflette, è indivisibile. Altrove abbiamo detto che l'anima si rivolge in se stessa in quattro modi: mediante l'intelletto nella propria natura, quando ricerca, trova e considera se stessa; per mezzo della volontà sempre nella propria natura, quando aspira a se stessa e si ama; per mezzo dell'intelletto nell'atto stesso di intellesione, quando comprende l'oggetto e comprende se stessa nell'atto di comprendere; per mezzo della volontà nell'atto di volizione quando vuole qualcosa e vuole se stessa volente. Questi quattro modi Platone li attribuisce al carro dell'anima e penso che questa sia quella quadruplici fonte della natura perenne che Pitagora dice essere stata attribuita all'anima umana da Giove. Se nessuna cosa divisibile torna a se stessa, senza dubbio questa nostra quadriga razionale, che per tutti questi quattro modi ritorna a sé, e quella fonte interiore, che rifluisce a sé per quattro correnti, è semplice e perciò indivisibile. Una conversione di tal genere non avviene dal corpo al corpo, ma dall'anima all'anima, che abbiamo dimostrato essere indivisibile con molti altri precedenti argomenti e ora con l'argomento che essa ritorna a se stessa. Perciò una tale conversione è libera dal corpo, poiché non inizia da esso né in esso si compie. Ancor più, dunque, la sostanza dell'anima è libera dal corpo, se è libera dal corpo la conversione, che è il suo movimento. Pertanto l'anima razionale non dipende in alcun modo dal corpo per il proprio essere, così come non dipende da esso per il proprio movimento e le proprie operazioni. Come si riflette in sé per mezzo dell'operazione, così anche si riflette in sé tramite la propria essenza. Dunque l'essenza dell'anima si converte in se stessa. Ma per ogni cosa il punto verso cui la conversione si compie è anche quello da cui la conversione ha origine, e viceversa. Dunque l'anima che si converte in se stessa, proviene da sé. E proviene da sé in tre modi principalmente. Il primo modo è quello secondo la forma, perché non è formata da una forma altra da sé; diversamente, ritornerebbe a quella forma e non a se stessa. Il secondo modo è quello secondo il fondamento, perché non è sorretta da altro: infatti non si regge su altro questa forma che poggia su se stessa quando tende verso di sé. Il terzo modo è secondo la semplicità, poiché non è composta di parti. Infatti, in che modo quella forma che si ripiega interamente nel proprio centro potrebbe esplicarsi nella superficie delle parti? Ciò che ha origine da sé, è sempre, in quanto ciò che cessa di essere, cessa di essere o perché è abbandonato dalla sua causa formatrice o perché gli viene meno il fondamento o perché si dissolve in parti. Ciò che si converte in se stesso, in quanto è indivisibile non si dissolve; in quanto è la sua propria forma, non è abbandonato dalla causa formatrice; in quanto resta in se stesso, non è mai privato del suo fondamento» (trad. nostra).

alcuno iato o alcuna discrepanza (se cioè «a» si riflette su stessa, su «b» e e su «c», e altrettanto dicasi per «b» e per «c»), allora le parti finiscono con l'identificarsi tutte tra loro e dunque con l'annullarsi in quanto parti: «Quod tale est, individuum est omnino, ita ut neque ex partibus quantitatis, neque ex materia et forma constituatur». Il perno di questo argomento sta dunque nel modo di intendere la riflessione o conversione di qualcosa in se stessa: perché l'argomento ficiniano regga, la riflessione o conversione devono essere intese come un movimento di autoidentità integrale. La riflessione è ritorno dell'identico all'identico, benché possa essere descritta sotto diversi aspetti, come fa Ficino con riferimento alla «quadriga rationalis», esplorando i quattro modi di rivolgimento riflessivo: in relazione all'essenza e in relazione al singolo atto dell'intelletto e della volontà. Una conversione cosiffatta non può accadere in una entità corporea distinta in parti, poiché le parti non potrebbero riflettersi integralmente le une nelle altre: nella dimensione corporea la riflessione (si pensi al rispecchiamento di un corpo nella sua immagine) non consisterebbe in una conversione piena, perché resterebbero discrepanza e distanza tra le parti. Dunque, concepita la riflessione come movimento di autoidentità assoluta, ne deriva per Ficino che essa riguardi soltanto una entità spirituale semplice come l'anima. La riflessione è una replicazione dell'unità nell'unità, il replicarsi di una forma nel suo stesso centro, e questo movimento di rotazione della forma su se stessa sarebbe impossibile se lo si concepisse come esplicazione della forma nella superficie delle parti divise e corporee («Nam quo pacto explicatur ea forma per partium superficiem, quae in suum centrum penitus replicatur?»).

Qualche richiamo alle fonti può essere utile a illuminare lo spessore di questa pagina ficiniana. Il modello concettuale a cui si rifà Ficino è l'*epistrophé pros eautò* che nei neoplatonici appartiene soltanto ai gradi emanati dell'intelligenza e dell'anima, ma che la teologia trinitaria cristiana aveva immesso nel principio stesso della vita divina e del suo circolo. Per illustrare questa nozione Ficino abbonda nella varietà terminologica: «reflectio», «revolvi», «conversio», «vertere», «remeare», «refluere», «redire», «recurrere», «replicare». Ognuno di questi termini potrebbe dare adito a una indagine di semantica storica che mostrerebbe la ricchezza di fonti e di riferimenti ficiniani. Sulla «reditio» si pensi soltanto al celeberrimo luogo agostiniano di *De vera religione* 39 72 («Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas. Et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendes et teipsum. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur»), e anche a un passo del *Liber De Causis* 15: «Omnis sciens, qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa». Sulla «conversio» un utile rimando interno è un passo del Commento al *Fedro*, dove, interpretando l'allegoria del carro e dell'auriga, Ficino scrive: «Animam currum appellare possumus propter motum.

Rotas autem duas conversionem animae ad se ipsam, conversionemque iterum ad superna».⁴⁸

Fonte preminente di questa pagina di Ficino è sicuramente Proclo, *Elementatio Theologica*, 15-17, 186, che ci offre anche la chiave di lettura dell'argomentazione ficiniana per quanto riguarda la impossibilità delle realtà divisibili di autoriflettersi. Come deve intendersi tale movimento di autoriflessione, di rivolgimento da sé verso di sé, di ritorno a sé, di conversione? Dev'essere inteso come movimento di autoidentificazione, e un tale movimento è impossibile per un corpo. Scrive Proclo:

Nessun corpo è in grado per natura di ritornare a se stesso. Se infatti ciò che ritorna verso qualcosa è connesso a quello a cui ritorna, è evidente che anche le parti del corpo verranno a congiungersi tutte con tutte quelle del corpo che ha attuato il processo di ritorno a se stesso; per 'ritornare a se stesso', si intendeva infatti questo: che i due diventano unità, l'essere che ha attuato il processo di ritorno e ciò a cui si era rivolto. Ma ciò è impossibile in un corpo e, generalmente, in tutti gli esseri divisibili; infatti ciò che è divisibile non può connettersi nella sua interezza a se stesso nella sua interezza, a causa della separazione delle parti, dal momento che hanno ognuna una propria sede diversa dalle altre. Dunque nessun corpo per natura può ritornare a se stesso così come l'essere intero attua il processo di ritorno all'intero. Se in qualche misura è in grado di ritornare a sé, è incorporeo e senza parti.⁴⁹

Anche il principio che il punto verso il quale si volge la conversione sia il punto d'origine del movimento di conversione, ha un'ascendenza in Proclo: «Ogni essere che ritorna secondo natura compie la sua conversione verso quello da cui ebbe la processione della sussistenza (ipostasi) propria» (*El. Theol.* 34). Si tratta di un principio costante in Ficino, ribadito in altri passi della *Theologia platonica*: «quo conversio rerum est, illinc est et profectio».⁵⁰ Esso significa che «ogni oggetto tende per natura alla propria perfezione. Ma essendo fondata questa perfezione sulla causa agente, ogni essere generato è rivolto

⁴⁸ In *Phaedrum* VII: *op. omn.*, p. 1368.

⁴⁹ *El. Theol.* 15: Proclo Licio Diadoco, *I Manuali. Elementi di fisica. Elementi di teologia. I testi magico-teurgici*. Marino di Neapoli: *Vita di Proclo*. Trad., pref., note e indici di C. Faraggiana di Sarzana. Saggio introd. di G. Reale, Rusconi, Milano 1985, p. 95. Il tema della riflessione come proprietà esclusiva della mente e dunque come dimostrazione della sua incorporeità si rinviene anche in *Summa contra Gentiles*, I, II, cap. XLIX, § 7: «L'agire di un corpo non può mai riflettere sull'agente medesimo: poiché nella *Fisica* [lib. VIII, c. 5] si dimostra che nessun corpo può muovere se stesso se non rispetto a una sua parte, in modo che una parte sia movente e l'altra mossa. Invece l'intelletto nell'agire riflette su se stesso: poiché può intendere se stesso non solo rispetto a una parte, ma nella sua totalità. Quindi esso non è un corpo» (San Tommaso d'Aquino, *Somma contro i Gentili*, cit., p. 375).

⁵⁰ *Theol. plat.* I 6: *op. omn.* p. 91.

necessariamente alla propria causa, per ricevere da essa la perfezione del suo essere particolare».⁵¹ Abbiamo dunque in Ficino l'assioma che principio e fine si identificano; un assioma che si applica in generale al rapporto fra Dio e le altre cose, in quanto «Dio produce come principio tutte le cose e pone anticipatamente se stesso come fine delle cose sicché egli torna quasi attraverso le cose a se stesso».⁵² Ma, come abbiamo visto, nelle sostanze incorporee (nelle menti) questo assioma riceve anche una applicazione interna, nel senso che processione e conversione segnano il movimento circolare dell'autoriflessione.

Una considerazione particolare va dedicata alla conclusione del brano. Ficino vi ripete che l'anima «ex se est». Si badi bene che Ficino non si limita a dire che l'anima è *per se*, locuzione scolastica che egli impiega per designare la natura della sostanza rispetto a quella dell'accidente. Le espressioni ficiniane sono molto più forti. La riflessione sull'*autokineton* platonico sembra qui aprire la strada a soluzioni eterodosse, alla eternità dell'anima nell'origine e non solo nella durata. Una possibilità che si profila in netto contrasto con le tesi sostenute da Ficino sempre nella *Theologia platonica* dove si legge che «a Deo cuncta proficiscuntur»,⁵³ che «Deus est omnium causa»,⁵⁴ che l'anima è creata *ex nihilo* da Dio, senza intermediazione (*Theol. plat.* v 13). D'altronde Ficino criticò severamente la dottrina della metensomatosi (per lui una *fabula anilis*), e interpretò in chiave allegorica i relativi passi di Platone, nel senso che, data la posizione mediana dell'uomo nella *scala entium*, l'uomo è dotato dei germi per ogni tipo di vita e può dunque a proprio arbitrio farsi tutto, pianta, bruto, angelo o uno con Dio nell'indiamento dell'anima.⁵⁵ Quanto alla dottrina dell'anamnesi, la interpretò nel senso che l'anamnesi fosse da intendersi come uno stato mentale più elevato e non come il ricordo di una precedente esistenza.⁵⁶ Tuttavia, in *Theol. plat.* v 13, dopo aver affermato che «ex infinita Dei bonitate anima ex nihilo ad esse processit» e che l'anima è mantenuta nell'essere dalla medesima forza che l'ha creata, ossia dall'infinita bontà divina, Ficino prospetta, sia pure con un cenno appena abbozzato, una soluzione alternativa. Osservando che l'anima è la vita più vicina e più simile alla vita di Dio, Ficino rileva che questa sua natura si può spiegare in due modi: o perché l'anima è priva di un principio e di una fine, come Dio stesso, oppure perché ha avuto il principio, ma non è destinata ad avere fine:⁵⁷ una formula che adombra la

⁵¹ Kristeller 1988, p. 149.

⁵² Ivi, p. 151.

⁵³ *Theol. plat.* II 7: *op. omn.* p. 100.

⁵⁴ *Theol. plat.* II 11: *op. omn.* p. 105.

⁵⁵ Cfr. Kristeller 1988, p. 121; Hankins, I, p. 358.

⁵⁶ Hankins, I, p. 312.

⁵⁷ «Et quia Deus per eandem vim servat creata, per quam creavit, ideo sicut ex infinita Dei bonitate anima ex nihilo ad esse processit, per eandem in esse permanet procul a nihilo, ut vita Deo

possibilità della coeternità dell'anima e di Dio, sia pure nella subordinazione ontologica dell'anima rispetto al principio divino; concezione questa che fu anche di Bessarione, il quale sosteneva l'eterna generazione dell'anima da parte di Dio, senza preoccuparsi della eterodossia di questa concezione.⁵⁸ Ma si badi che nel passo di *Theol. plat.* IX 1 che stiamo commentando, Ficino si spinge ancora più in là, nel senso che afferma che l'anima deriva da se stessa il proprio essere (*ex se est*) ed è fondamento di sé. Caratteristiche, queste, che sono deducibili dalla sua autoriflessione, dal movimento di conversione a se stessa.

In questo caso si può osservare che la mancanza di coerenza complessiva della posizione ficiniana, alla quale ho accennato, scaturisce dalla coerenza sul singolo punto, ossia da una argomentazione che, volendo sottolineare l'indistruttibilità dell'essenza semplice dell'anima, ne inferisce la autarchia indefettibile sul piano ontologico. Ficino sembra intuire che le argomentazioni metafisiche che si usano per stabilire la perpetuità dell'anima *a parte post*, dovrebbero valere anche per stabilirne la perpetuità *a parte ante*.

7. Essere, vita, mente

Abbiamo visto che la mente può attuare il movimento integrale dell'autoriflessione, un movimento che si svolge nella dimensione aspaziale della interiorità e che perciò è precluso ai corpi. Come il corpo non ha la capacità di riflettersi pienamente in se stesso, così non può realizzare la compenetrazione reciproca con un altro corpo, un atto che spetta soltanto alla mente. La peculiare «mobilità» spirituale della mente che le consente l'autocomprensione, le dischiude altresì la capacità di comprendere altre menti, mediante una compenetrazione spirituale pura e compiuta, che trascende i limiti della separazione spaziale dei corpi e della loro impenetrabilità materiale:

Duo corporea se invicem mutuis amplexibus continere non possunt. Quod enim per quantitatem aliud continet, maius est illo quod continetur. Non potest autem unum corpus alio quodam uno corpore amplius esse simul atque angustius. Sic Saturni sphaera Iovis sphaeram ambit et continet, non e converso. Alia vero mens aliam continet et ab eadem pariter continetur. Mens quidem mea tuam considerat, tua meam. Itaque nostrae mentes se invicem considerando vicissim se capiunt, capiendo intelligunt, compectuntur intelligendo et, quod maius est, una mens amplectitur omnes,

proxima divinae vitae simillima sit. Quod ita demum erit, si anima aut principio et fine caruerit, sicut Deus, aut si habuerit principium, finem saltem nullum sit habitura (*Theol. plat.* V 13: *op. omn.* p. 149).

⁵⁸ Hankins, I, p. 258.

quando mentium omnium naturam considerat. Quare si quaeque mens mentem quamlibet intuetur, quod potest quidem si animadvertat, quavis mente mens quaelibet clauditur. Non potest autem quodlibet corpus quolibet corpore claudi. Si quaelibet rerum species est immortalis, consequens est ut singularis substantia, quae speciei suae seipsam aequat, sit immortalis. Mens autem quaelibet quaslibet (si contingat) introspicit, et in singulis cunctarum conspicit speciem, ubi suae speciei per actum reflexum, qui cognitio est, se aequat. Ergo et per actum rectum, qui est vita, prius se aequavit eidem. Si ita est, sequitur ut, vel quaelibet mens semper fuerit futurave sit, sicut ipsa mentium species, vel saltem futura sit semper ut illa.⁵⁹

La comprensione reciproca degli spiriti, che rende possibile una virtù eminentemente filosofica come l'amicizia, scaturisce dalla proprietà attiva della mente di esercitare un movimento cognitivo di comprensione e dalla sua proprietà passiva di essere trasparente all'atto cognitivo di un'altra mente. Ma questo non è il solo tema saliente del brano citato: altrettanto e ancor più importante è la possibilità di comprensione universalizzante che la mente dispiega quando l'atto cognitivo, che mira alla comprensione di una qualunque altra mente, coglie in quest'atto di comprensione l'essenza specifica di tutte le menti. Per intendere appieno questo punto, è bene tener conto dell'importanza che Ficino annette al concetto di *specie*, conferendogli precedenza rispetto al genere e agli individui: «Quod si quis conceptus generis propter confusionem

⁵⁹ *Theol. Plat.* VIII 9: *op. omn.* p. 195 («Nona ratio. Mentēs se invicem complectuntur; corpora nequaquam»). «Due corpi non possono contenersi l'un l'altro con abbracci reciproci. Infatti ciò che contiene qualcos'altro, in senso quantitativo, è maggiore di ciò che è contenuto. Un corpo non può essere più grande e insieme più piccolo di qualche altro corpo. Ad esempio, la sfera di Saturno circonda e contiene la sfera di Giove, ma non viceversa. Ma una mente ne contiene un'altra e da essa parimenti è contenuta. La mia mente considera la tua e la tua considera la mia. Pertanto le nostre menti considerandosi reciprocamente, a vicenda si afferrano, afferrandosi si comprendono, comprendendosi si abbracciano e, ciò che è ancor più notevole, una sola mente le abbraccia tutte allorché considera la natura di tutte le menti. Pertanto, se una mente qualsiasi intuisce un'altra mente qualsiasi – ciò che certamente può fare se la osserva con attenzione – una qualunque mente viene a essere racchiusa in una qualunque altra mente. Al contrario, un corpo qualsiasi non può essere racchiuso entro un altro corpo qualsiasi. Se una qualche specie è immortale, ne consegue che sia immortale anche la sostanza singola, che si rende eguale alla propria specie. Ma può accadere che una mente qualunque scruti altre menti e nelle singole menti intuisca la loro specie universale, e così si renda uguale alla propria specie mediante l'atto riflesso che è un atto di cognizione. D'altronde, anche per l'atto diretto, che è la vita, si era già resa uguale alla medesima specie. Se così è, ne segue che o una qualunque mente sempre è stata e sempre sarà, alla stessa stregua in cui è sempiterna la specie stessa delle menti, oppure per lo meno sarà sempre in futuro come lo è la specie» (trad. nostra). Una fonte ficiniana sul tema della comprensione reciproca delle menti, che rivela la loro natura incorporea, è *Summa contra Gentiles*, I, II, c. XLIX, § 6: «È impossibile che due corpi si contengano reciprocamente: poiché il contenente è maggiore del contenuto. Invece due intelletti si contengono reciprocamente, quando l'uno intende l'altro. Dunque l'intelletto non può essere una realtà corporea» (San Tommaso d'Aquino, *Somma contro i Gentili*, cit., p. 375).

dispersionemque et conceptus singularium propter umbratilem illorum naturam parvi faciat, facile concedemus. Species autem honorari iubet Plato. In iis enim consistit mundi perfectio et scientiae veritas». ⁶⁰ La identificazione cognitiva con l'essenza della specie conferisce alla singola mente il carattere di perennità imperitura che appartiene a ogni specie, e questa è una delle tante vie che Ficino prospetta per la dimostrazione dell'immortalità dell'anima individuale. Altro tema che va colto nel brano è la coppia concettuale di «vita» e «conoscenza», che viene abbinata a quella di «actum rectum» e «actum reflexum»; il che significa che in ogni atto cognitivo si presuppone la riflessione, ossia l'atto con il quale la mente si volge a se stessa, e che la riflessione è uno stadio che si innesta e si sviluppa sopra l'atto diretto della vita. Il rapporto tra vita e riflessione è collocato da Ficino in una triade che ha come primo membro l'essenza. Nel capitolo XV dell'ottavo libro Ficino illustra la contrapposizione mente/corpo sotto il profilo dell'agire – in quanto l'azione della mente si compie in se stessa, mentre l'azione del corpo si estrinseca verso un altro corpo – e introduce in questo contesto la distinzione tra essenza, vita e mente:

Decimaquinta ratio. Actio mentis finitur in actione, actio corporis in corpore. Nullius corporis actio in ipsam actionem proprie desinit, sed in exteriorem transit materiam. Nam si in actionem desineret, actio illa in operante restaret, ubi in seipsum operaretur, puta ignis seipsum calefaceret. Quod non potest a corpore fieri, quia si corpus non agit ex se, etiam non agit in se. Rursus, si quicquid corpus agit movendo agit, certe cum movere se nequeat, in seipsum agere nequit. Videmus autem mentis operationem, ipsam scilicet intelligentiam, in seipsam desinere, neque quicquam per se extrinsecus facere, nisi forte quandoque moveat voluntatem, quae motis brachiis opus aliquod extra producat, quale fuerat cogitatum. Sensus autem dicimus quodammodo extra se fluere. Quia aliunde movetur, prospicit aliena, externi finis gratia operatur, neque sui ipsius est conscius. Mens contra movetur libere, se suaque inspicit, sui gratia operatur. Ideo essentia apud Platonem ⁶¹ status dicitur quia, si sine vita sit, torpet; vita motus, quia iam exit in actum. Mens reflexio, quia sine hac vita in externum opus efflueret. Sed mens sistit vitalem essentiae motum in semetipso, reflectit ipsum in essentiam quadam sui ipsius animadversione. ⁶²

⁶⁰ *Theol. plat.* XV 16: *op. omn.* p. 358.

⁶¹ *Sophista*, 249b-c, dove la *stasis* è richiesta come una delle condizioni perché vi sia il *nous*, e non 247e (come indicato erroneamente da Marcel), dove il forestiero definisce l'essere in riferimento alla *dynamis*.

⁶² *Theol. plat.* VIII 15: *op. omn.* p. 299. «Dimostrazione quindicesima. L'atto della mente si compie nell'azione, l'atto del corpo nel corpo. L'azione di qualunque corpo non termina mai nell'azione stessa, ma passa nella materia esterna. Se infatti terminasse nell'azione, l'azione resterebbe nell'agente che opererebbe in se stesso, come se dicessimo, ad esempio, che il fuoco riscalda se stesso. Ma questo un corpo non può farlo perché se un corpo non agisce per virtù propria,

Kristeller commenta questa pagina sottolineando la distinzione tra azione interiore e azione emanante: la prima è l'operazione propria degli enti incorporei (è l'atto del pensiero), mentre la seconda appartiene ai corpi ed è l'azione fisica. L'azione esteriore ed emanante è per sua natura imperfetta e «nasce dall'impotenza dei corpi, incapaci di agire su se stessi. Viceversa l'azione interiore comprende in sé quella esteriore come suo elemento e si svolge in due momenti distinti: dapprima emana dalla sostanza, poi si riflette verso di essa in forza di una capacità superiore. Il primo momento è chiamato vita della sostanza pensante, il secondo invece pensiero nel senso vero e proprio. [...] Il momento della vita corrisponde dunque all'azione emanante, mentre il momento del pensiero vero e proprio ferma quell'azione e la trattiene nell'interno della sostanza pensante. Il fattore che provoca questo ritorno dell'azione e forma l'atto del pensiero vero e proprio è la consapevolezza di sé stesso. In conformità all'immagine del moto rivolto in se stesso il pensiero viene poi definito come riflessione, e si chiama perfino riflessione infinita in quanto pensa che pensa e ripete così senza fine l'atto della consapevolezza e del ritorno in se stesso».⁶³

La triade 'essere', 'vita' e 'mente', che è lo sfondo ontologico di questa dottrina dell'azione differenziata tra mente e corpo, ci riconduce al quadro

neppure agisce su di sé. E ancora, se un qualche corpo agisce, agisce con il movimento, ma siccome un corpo non può muovere se stesso, certamente non può agire su se stesso. Vediamo invece che l'operazione della mente, ossia l'intelligenza, termina in se stessa e per se stessa non compie nulla di estrinseco, tranne quando per caso muove la volontà che, muovendo le braccia, produce un qualche effetto esterno corrispondente a ciò che la mente aveva pensato. Il senso, invece, diciamo che in certo modo si estrinseca al di fuori di sé, perché è mosso da altro, scorge cose esterne, opera per un fine esterno e non è consapevole di se stesso. La mente, al contrario, si muove liberamente, osserva se stessa e i suoi oggetti interni, opera in vista di se stessa. Per questo Platone definisce l'essenza uno stato, in quanto, se resta senza vita, è inerte; definisce la vita un moto, in quanto si esterna nell'azione. La mente è riflessione, perché senza di essa la vita si perderebbe nell'opera esteriore. La mente, però, trattiene il moto vitale dell'essenza in se stesso e lo riflette nell'essenza con la propria consapevolezza di sé» (trad. nostra).

⁶³ Kristeller 1988, p. 36. Sempre Kristeller indica in Aristotele, *Metaph.*, IX, 8, 1050a 30ss. una fonte della distinzione tra l'azione emanante e quella interiore: «Quando ciò che diviene è qualcosa di distinto che sta al di là dell'uso, l'atto risiede in ciò che viene prodotto, per esempio l'atto del costruire risiede in ciò che è costruito, l'atto del tessere in ciò che è tessuto, e qualcosa di simile avviene negli altri casi, e in generale il movimento è in ciò che si muove. Quando non c'è un'opera oltre l'atto, l'atto risiede nelle cose che agiscono, per esempio la visione risiede in chi vede, la contemplazione in chi contempla, la vita nell'anima, e perciò vi risiede anche la felicità, dal momento che questa è una qualità della vita» (Aristotele, *La Metafisica*, a c. di C.A. Viano, Utet, Torino 1974, p. 429 s.) Un'altra fonte di Ficino si può ravvisare sempre in *Summa contra Gentiles*, I, II, c. XLIX, § 8: «L'agire di un corpo non termina a un'azione, né un moto trova termine in un moto, come Aristotele dimostra nella *Fisica* [lib. V, cap. 2]. Invece l'agire di una sostanza intellettuale può terminare a un atto: poiché l'intelletto come intende una qualsiasi cosa, così intende di intendere, e così all'infinito. Perciò una sostanza intelligente non può essere un corpo» (San Tommaso d'Aquino, *Somma contro i Gentili*, cit., p. 375).

teologico nel quale abbiamo collocato *ab initio* la riflessione ficiniana sulla proprietà autoriflessiva della mente. Questa triade, che può applicarsi alla condizione di ogni mente finita, ha la sua espressione archetipica nella stessa divinità: è in Dio che, in grado sommo e primario, si attua la transizione triadica dall'essere alla vita e dalla vita alla riflessione mentale autocosciente. Perciò la capacità della mente di cogliere se stessa e di conoscersi come il terzo momento del processo che va dall'essere, attraverso la vita, fino al pensiero schiude alla mente la propria destinazione immortale, perché non solo essa accede al divino attraverso la cognizione delle forme incorporee, ma coglie in se stessa anche il riflesso del ritmo triadico interno alla vita divina:

Si incorruptibilis est materia prima, in quam formae quaedam penetrant sempiternae, quamvis ipsa non penetret in illas; nonne immortalis quoque mens erit, quae non modo penetratur ab illis, sed et penetrat cognoscendo, et reflectitur in eas agnoscendo? Praeterea, ubi prima mens est, ibi vita prima, quoniam mens est reflexio vitae in esse suum. Ubi vita prima, ibi et esse primum, quoniam vita est primus et intimus ipsius esse motus. Profecto, Deus prout per se existit, et vere id quod [per se] existit perpetuo permanet, primum apud multos esse vocatur. Prout non torpet otio, sed operatur assidue secum, vita dicitur. Prout actus est talis, qui non effluit extra, refluit in seipsum, mens appellatur. Nam ea reflexione seipsum animadvertit.⁶⁴

⁶⁴ *Theol. plat.* XII 4: *op. omn.* pp. 274-275. «Se la materia prima è incorruttibile, ed in essa penetrano forme eterne, quantunque essa stessa non giunga a penetrare quelle; non sarà dunque immortale anche la mente la quale non solo è penetrata dalle forme eterne, ma giunge essa stessa a penetrarle nell'atto della conoscenza ed a riflettersi in esse nell'atto in cui le riconosce? Inoltre, là dove sta la mente prima, ivi si trova la prima vita, poiché la mente non è che la riflessione della vita nel suo stesso essere. E dove c'è la vita prima, ivi c'è l'essere primo, poiché la vita è il primo e il più interiore movimento dell'essere stesso. Pertanto Dio, in quanto esiste per se stesso, e certamente ciò che esiste per sé tale rimane in perpetuo, da molti è chiamato "primo ente". In riferimento al fatto che non rimane mai in ozio ma costantemente opera in relazione a se stesso, viene definito vita. In quanto è atto tale che mai fluisce al di fuori di se stesso, ma sempre rifluisce in se stesso, viene chiamato mente. Infatti in tale riflessione egli ha coscienza di se stesso» (tr. it. *Teologia platonica*, a c. di M. Schiavone, cit., II, p. 183 con modifiche).

La definizione dell'intelligenza come «vitae reflexio in seipsam» ricorre in altri luoghi della *Theologia*: VIII 4 (*op. omn.* p. 193); XV 4 (p. 337). In quanto sia l'atto diretto o vitale sia l'atto riflesso del pensiero si riferiscono al fondamento della sostanza dalla quale tali atti scaturiscono, viene a costituirsi la triade di ascendenza neoplatonica: *essentia, vita, intelligentia*. Il tema è procliano: vedi *El. Theol.*, teoremi 101-112. La storia di questo concetto triadico è tracciata da W. Beierwaltes, *Proklos*, Frankfurt a.M. 1965, pp. 106-118. Il tema è ripreso anche da Cusano: vedi G. Santinello, *Saggi sull' "umanesimo" di Proclo*, Patron, Bologna 1966, p. 31 s.

Sulla triade *essentia-vita-intelligentia* vedi di Ficino *In Plotinum, in librum de felicitate Comment.* cap. III, p. 1564 (il riferimento è a Enn. I, 4, 3, ma le considerazioni ficiniane si discostano molto dal testo): «Item quod eadem prima fit et perfectissima vita, necnon perfectissimus intellectus, inde conijcimus, quod et vita essentiae, et intellectus vitae perfectio est. Igitur cum summa perfectione essentiae summa concurrat vitae, intellectusque perfectio. Praesertim cum essentia

Conclusione

I testi ficiniani che abbiamo commentato ereditano il tema dell'autoriflessione noetica dalla tradizione platonica e aristotelico-scolastica e gli conferiscono un risalto e uno sviluppo non trascurabile, consegnandolo alla filosofia moderna. Un'attestazione di come il tema della riflessione si fosse consolidato nel sapere filosofico del primo Seicento nei termini in cui era stato elaborato e trasmesso da Ficino, ci è data dal *Lexicon philosophicum* di Goclenius:

Reflexio enim Intellectus est, cum postquam intellectus concepit rem aliquam, rursus concipit se concepisse eam, et considerat ac metitur, qua certitudine et modo illam cognoverit, et, si opus fuerit, iterum atque iterum convertit se seu revertitur ad se et ad actus suos (hoc dicunt Scholastici reflecti supra actus ipsos reflexos). Quod argumento est, Intellectum esse divinum et immaterialem. Breviter, Reflexio intellectus est intima acti, qua recognoscit tum se ipsum, tum suos actus et suas species.⁶⁵

Per Ficino l'autoriflessione intellettuale è vincolata alla sfera del divino che garantisce la struttura archetipale e la destinazione ontologica della mente, e questo aspetto viene ancora registrato da Goclenius ai primi del Seicento. A partire da Descartes, il pensiero moderno, nell'assumere la riflessione intellettuale e la struttura autoriflessiva dell'autocoscienza come motivi conduttori della teoresi, intraprenderà però la via della rimozione della matrice teologica. Nondimeno, soprattutto nelle tendenze di orientamento razionalistico, intuizionistico, idealistico e trascendentale, si sforzerà di preservare quelle proprietà dell'autocoscienza riflessiva – purezza e semplicità immateriali, immediatezza e autofondazione del rapporto tra l'intelletto e il suo oggetto – che in quella matrice erano state originariamente pensate.

perfectissima proprium actum habeat perfectissimum: vita vero sit actus essentiae. Item absolutissima vita perfectissime moveatur. Id vero nihil aliud sit, quam per intelligentiam in se revolvi».

⁶⁵ Rudolph Goclenius, *Lexicon philosophicum, quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, Francofurti, typis viduae Matthiae Beckeri, impensis Petri Musculi et Ruperti Pistorii, 1613, p. 971a. Più stringato e generico il Micraelius, che ha lasciato cadere ogni riferimento teologico-metafisico: «Reflexum est, quod in se redit. Sic actus animi reflexus est, quo se ipsum intelligit. Reflexe cognoscitur, quod cum jam ante cognitum est, amplius consideratur» (Johann Micraelius, *Lexicon philosophicum terminorum philosophis usitatorum*, Stetini, impensis Jeremiae Mamphrasii, bibliop. typis Michaelis Hopfneri 1662, p. 1208).

Indicazioni bibliografiche

1. Testi

Marsilio Ficino, *Opera Omnia*, Basileae, ex officina henricpetrina, 1576 (ripr. anast. in M.F., *Opera Omnia*, con una lettera introd. di P.O. Kristeller e una premessa di M. Sancipriano, Bottega d'Erasmus, Torino 1983, II voll.).

Marsilii Ficini, *Quaestiones quinque de mente*, in *Opera Omnia*, cit., 675-682.

Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini Florentini philosophi Platonici opuscola inedita et dispersa, coll. et edid. P. O. Kristeller, 2 voll., Firenze 1937.

Marsile Ficin, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, ed. et trad. par R. Marcel, Les Belles Lettres, Paris 1964-1970 (3 voll.).

Marsilio Ficino, *Teologia platonica*, a c. di M. Schiavone, Zanichelli, Bologna 1965, II voll.

Marsilio Ficino, *Lettere I. Epistolarum familiarium lib I*, a c. di S. Gentile, Olschki, Firenze 1990.

2. Letteratura secondaria

Allen Michael J.B., *The Platonism of Marsilio Ficino: A Study of His "Phaedrus" Commentary, Its Sources and Genesis*, University of California Press, Berkeley, 1984.

—, *Plato's third eye. Studies in Marsilio Ficino's metaphysics and its sources*, Aldershot, Hampshire; Brookfield, Vt., Variorum, 1995.

Cassirer E., *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento* [1927], La Nuova Italia, Firenze 1935 ("Il problema del soggetto e dell'oggetto nella filosofia della Rinascenza": pp. 197-298).

—, *Storia della filosofia moderna, I. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana* [1906], Einaudi, Torino 1952⁶, pp. 107-122.

Chastel A., *Marsile Ficin et l'art*, L. Droz, Genève 1954.

Garin E., *Plotino nel Rinascimento*, in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Atti del Convegno Internazionale Roma 5-9 ottobre 1970, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1974, pp. 537-552, in part. 544-550.

—, *Medioevo e Rinascimento. Studi e Ricerche*, Laterza, Roma-Bari, 1976 («Immagini e simboli in Marsilio Ficino»: pp. 269-288).

—, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 1978³, I, pp. 373-436 (parte II, cap. V: «la scuola di Marsilio Ficino»).

Gilson E., *Marsilio Ficino et le "Contra Gentiles"*, "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age", XXXII, 1957, pp. 101-113.

Hankins J., *Plato in the Renaissance*, E.J. Brill, Leiden, 2nd impression with addenda and corrigenda, 1991, 2 voll.

Heitzmann M., *L'agostinismo avicennizzante e il punto di partenza della filosofia di M. Ficino*, in "Giornale critico della filosofia italiana", 1935, pp. 295-322; 460-480; 1936, pp. 1-11.

Klibansky R., *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, The Warburg Institute, London 1939.

Kristeller P. O., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 1956 (in part.: II. "Marsilio Ficino and his circle", pp. 35-257).

B. Lotti / *Mente, riflessione e consapevolezza di sé in Marsilio Ficino*

—, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, ed. riveduta con bibliografia aggiornata, Le Lettere, Firenze 1988.

Marcel R., *Marsile Ficin*, Les Belles Lettres, Paris 1958.

Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna. Atti del Convegno Internazionale (Firenze 1-3 ottobre 1999), a c. di S. Gentile e S. Toussaint, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006.

Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Mostra di manoscritti, Stampe, Documenti. Catalogo a c. di S. Gentile, S. Niccoli e P. Viti, Le Lettere, Firenze 1984.

Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti, a cura di G.F. Garfagnini, 2 voll., Olschki, Firenze 1986.

Saitta G., *Marsilio Ficino e la filosofia dell'umanesimo*, Nanni e Fiammenghi, Bologna 1954.

Schiamone M., *Problemi filosofici in Marsilio Ficino*, Milano 1957.

Toussaint, S. (a cura di), *Marsile Ficin ou le Mysteres platoniciens. Actes du XLIIe Colloque international d'études humanistes*, Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Tours 7-10 luglio 1999, Les Belles Lettres, Paris 2002

Vasoli C., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Conte Editore, Lecce 1999.