



*philosophica*

[234]

*philosophica*

serie rossa

*diretta da* Adriano Fabris

*comitato scientifico*

Bernhard Casper, Claudio Ciancio,  
Francesco Paolo Ciglia, Donatella Di Cesare, Félix Duque,  
Piergiorgio Grassi, Enrica Lisciani-Petrini,  
Flavia Monceri, Carlo Montaleone, Ken Seeskin,  
Guglielmo Tamburrini

*Tutti i testi della collana  
sono sottoposti a peer review*

Giovanni Alberti

Marsilio Ficino  
interprete del *Parmenide*

*anteprima*

*visualizza la scheda del libro su [www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)*



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Stampato con fondi del Dipartimento di Scienze del Patrimonio culturale  
dell'Università degli Studi di Salerno*

© Copyright 2019

Edizioni ETS

Palazzo Roncioni - Lungarno Mediceo, 16, I-56127 Pisa

info@edizioniets.com

www.edizioniets.com

*Distribuzione*

Messaggerie Libri SPA

Sede legale: via G. Verdi 8 - 20090 Assago (MI)

*Promozione*

PDE PROMOZIONE SRL

via Zago 2/2 - 40128 Bologna

ISBN 978-884675717-3

ISSN 2420-9198

## RINGRAZIAMENTI

Debbo anzitutto manifestare la mia riconoscenza al professore Francesco Tomatis per avermi accolto fra i Suoi allievi, incoraggiando con sollecitudine i miei studi e guidandoli pazientemente e con saggezza. Altresì ringrazio il professore Maurizio Cambi, relatore della tesi di dottorato che si trova all'origine di questa ricerca. Un sentito ringraziamento va al professore Adriano Fabris, per aver prontamente accolto questo libro nella prestigiosa collana Philosophica da Lui diretta. Ringrazio il professor Giulio d'Onofrio, direttore del Dottorato di Ricerca presso cui questo testo è stato concepito e inizialmente elaborato, ed il professore Luca Cerchiai, direttore del Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale dell'Università di Salerno. Sono profondamente grato al professore Thomas Leinkauf, per aver seguita con attenzione l'elaborazione di questo testo, per i Suoi preziosi consigli e le Sue puntuali indicazioni. Grazie ai professori Marta Cristiani e Alessandro Ghisalberti: debbo molto ai Loro suggerimenti ed alle Loro note di lettura.

Ugualmente ringrazio i professori Armando Bisogno, Claudio Ciancio, Massimo Cacciari e Marco Ivaldo. Mi è caro ricordare in questa sede il compianto professore Armando Rigobello, figura nobile della filosofia italiana più recente.

Ringrazio la dottoressa Lucia Pappalardo per la paziente rilettura del testo, come pure il professor Renato de Filippis e il professor Davide Monaco per l'amichevole disponibilità.

Grazie alla mia famiglia, affettuosamente grazie ad Eleonora.



## PREFAZIONE

La densa tematica di questo bel libro, “Marsilio Ficino interprete del *Parmenide*” (non, per esempio, ‘Il Platonismo di Ficino’), rispecchia un approccio finemente riacciato a una discussione molto complessa, con le sue origini nei commentatori tardo-antichi di Platone e il suo fine (incerto) nella interpretazione idealista di Schelling e Hegel, ripresa e modificata da pensatori moderni come Werner Beierwaltes.

Giovanni Alberti, allievo di Francesco Tomatis, riesce ad aprire nuove e stimolanti prospettive su questa ricca struttura, collocando l’importantissimo commento di Ficino sul *Parmenide* di Platone nel suo contesto sistematico – tenendo presente la lunga tradizione di commenti ed esegesi platonici e cristiani – e storico, cioè inserendo la questione al centro degli sviluppi e delle discussioni rinascimentali della Firenze di quell’epoca – non tralasciando anche riflessioni sul patrimonio greco nella figura importante di Pletone (quasi *Plato alter*) o Bessarione e sul ruolo di Lorenzo de’ Medici nel contesto. Nel confronto interessantissimo tra le interpretazioni di Platone presentate da Ficino e dal suo allievo Giovanni Pico, Alberti riesce a ricostruire la genesi del ‘Platone ficiniano’ dai primi commenti al *Simposio*, ma soprattutto al *Filebo*, fino al ‘masterpiece’ della lunga esegesi del *Parmenide*, cioè della ‘teologia’ di Platone e del platonismo seguente. Questa interpretazione è nonostante tutte queste presenze storiche strettamente filosofica, concentrandosi sui grandi concetti come quello dell’Uno, del Bene, della dialettica tra infinito e finito, tra l’Uno e il molteplice, dei cosiddetti ‘grandi generi’ del *Sofista*, tutti presenti con rispettivi pesi diversi nel commento sul *Parmenide*.

Un’analisi particolare viene dedicata al problema fondamentale della relazione tra l’Uno come Principio e come ‘principiatum’ e l’essere come dimensione nella quale si esplica l’Uno come “unum coordinatum”, “unum ens” o, come Ficino lo prendeva dai Neoplatonici, come un “un-omnia”. Il commento sul *Parmenide*, analizzato con acutezza nella sua struttura architettonica, viene anche messo nel contesto del discorso più generale ed abbastanza sviluppato sulla ‘priorità’ di Platone in

confronto con Aristotele o su quella dell'ultimo in confronto col primo (nominato poi anche *Plato maledictus*). Un discorso inizialmente svolto tra Pletone, Giorgio da Trebisonda e Bessarione coi paragoni tra Platone e Aristotele, diventerà poi a livello filosofico-sistematico nello stesso momento una vera battaglia sulla priorità dell'Uno sull'ente (o essere) o dell'essere-ente sull'Uno, manifestandosi con imparagonabile pregnanza nel dibattito tra Ficino e Giovanni Pico, al quale l'autore dedica pagine molto interessanti.

È un merito di questo saggio riuscire a trarre fili (tipo Arianna) in questo compatto nodo della 'situazione fiorentina' che possano esplicitare alcuni movimenti riguardanti la fortuna del *Parmenide* e l'origine e la motivazione della stesura del commento da parte di Ficino, come per esempio sottolineando il fatto che già Bessarione elogi il *Parmenide* di Platone ("quid sublimius, quid sapientius, quid divinius"), ne riconosca la sua fattura teologica e lo sintetizzi in certo modo coll'opera dello pseudo-Dionigi. Questa importante valutazione rispecchia proprio quello che troviamo poi in Ficino stesso. Viene anche da Alberti rimarcato che nell'opera di Ficino, accanto della sua esegesi di Platone, si sia realizzato un certo tipo di platonismo cristiano come tradizione o promulgazione del pensiero dello pseudo-Dionigi insieme all'eredità – anche quella piena di pensieri platonici – di Tommaso d'Aquino: Ficino, accanto alla sua interpretazione di Platone, emerge piuttosto come "riformatore teologico" e come antipode a un "riformatore religioso" quale ad esempio Savonarola.

Tutte queste illuminanti discussioni sono sempre presentate da Alberti con precisa ed approfondita conoscenza della letteratura critica. Qui abbiamo veramente un ulteriore *Baustein* della nostra conoscenza non solo del nostro Ficino, ma anche della situazione così stimolante e piena di tensioni della Firenze del pieno Quattrocento.

*Thomas Leinkauf*

Berlin-Münster



## Introduzione

### DAL PLATO MALEDICTUS AL DIVINUS PLATO

#### 1. Bessarion latinus. *Bessarione, il Parmenide e Marsilio Ficino*

L'immagine di un Rinascimento che riscopra Platone e che entusiasticamente vi ritorni, tutto dedito allo studio e alla meditazione delle sue opere – visione che pure ha goduto, per un lungo periodo, di un credito discreto – appare oggi se non superata quantomeno da integrare con le recenti acquisizioni storiografiche<sup>1</sup>. Per non disattendere l'esatta portata della questione occorre primariamente far luce sui motivi di disagio, quando non proprio di aperta ostilità, che una dottrina come quella platonica poteva suscitare negli anni a cavallo tra la fine del secolo quindicesimo e gli esordi del nuovo secolo. In tale senso, se una immagine storiografica vuole qui farsi valere, è quella di un orbe romano-latino il quale assume e propugna l'accordo di fondo sussistente tra la filosofia aristotelica e la religione cristiana. Paradigma interpretativo, questo, che avrà vita lunghissima, se si tiene conto – è un esempio fra tanti – che la stessa intrapresa platonica del Ficino mostra al suo interno come vivi ed operanti modelli e schemi di derivazione chiaramente aristotelico-tomista. In effetti, che la filosofia aristotelica potesse per diversi e molteplici aspetti (sebbene non in tutti) rivelarsi congeniale alla religione

<sup>1</sup> Cfr. J. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, Leiden-New York 1990, p. 8; tr. it. *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, a cura di S. Baldassarri - D. Downey, Pisa 2009, p. 40: «Se è vero che il *corpus* platonico offre molte attrattive ai pensatori del primo Rinascimento, esso possiede anche aspetti che avrebbero potuto risultare profondamente in contrasto con i valori culturali della classe e dell'epoca in cui vivevano». Che la riscoperta platonica fosse stata un fenomeno affatto pacifico era già stato chiaramente indicato dalla critica: cfr. E. GARIN, *Il platonismo come ideologia della sovversione europea*, in *Studia humanitatis. E. Grassi zum 70 Geburtstag*, a cura di E. Hora - E. Kessler, Monaco 1973, [pp. 113-120], p. 144: dove si mostra «quanto ambigua sia stata la sua (*scil.* di Platone) presenza solo che la si insegue dalla versione della *Repubblica* di Manuele Crisolora e Umberto Decembrio, con cui il secolo si apre, alla complicata ricostruzione della teologia platonica da parte di Marsilio Ficino, su cui il secolo si chiude». Cfr. UMBERTO DECEMBRIO, *Prologus in Platone "De re publica"*, in *Studi in onore di Antonio Corsano*, a cura di F. Adorno, Macerata 1970, pp. 14-17.

cristiana, nel campo della metafisica, dell'ontologia e della psicologia, lo aveva mostrato chiaramente la grande sintesi tomista e la scolastica che ne era derivata<sup>2</sup>.

Se dunque si vuole parlare di un 'ritorno a Platone'<sup>3</sup>, bisogna riconoscere come centrale la figura e l'opera del cardinale Basilio Bessarione. Nato a Trebisonda nel 1402, giunto in Italia nel 1438<sup>4</sup>, attorno al cardinale si costituisce una *familia* ed un circolo – nel quale gli studiosi non hanno mancato di individuare una vera e propria Accademia<sup>5</sup> – che propugna la vicinanza ed anzi la conciliabilità di filosofia platonica e dottrina cristiana, impegnandosi in un confronto con i sostenitori dell'alleanza tra il cristianesimo e la filosofia aristotelica<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> Sulle influenze tomistiche in età umanistico-rinascimentale cfr. P.O. KRISTELLER, *Il Tomismo e il pensiero italiano del Rinascimento*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», LXVI (1974), pp. 841-896; A.B. COLLINS, *The secular is sacred. Platonism and Thomism in Ficino's Platonic Theology*, The Hague 1974. Sul rapporto tra Ficino e la filosofia tomista cfr. P.O. KRISTELLER, *The scholastic background of Marsilio Ficino*, «Traditio», II (1944), pp. 257-273; E. GILSON, *Marsilio Ficino et le «Contra Gentiles»*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», XXXII (1957), pp. 101-113.

<sup>3</sup> Cfr. R. KLIBANSKY, *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages*, Millwood-Londra-Nendeln 1982. Sulla genesi ed i primordi di tale corrente si veda F. FERRARI, *La nascita del platonismo*, in *Platone nell'Occidente tardo-antico, medievale e umanistico*, a cura di M. Borriello - A.M. Vitale, Roma 2016, pp. 13-29; M. BONAZZI, *Il Platonismo*, Torino 2015; R. CHIARADONNA, *Platonismo*, Bologna 2017.

<sup>4</sup> Cfr. L. MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman. Funde und Forschungen in Drei Bänden*, Paderborn 1923-1942; sulla biografia del cardinale: R.J. LOENERTZ, *Pour la biographie du cardinal Bessarion*, «Orientalia Christiana Periodica», 10 (1955), pp. 116-149; E. MIONI, *Vita del cardinale Bessarione*, in «Miscellanea Marciana», 6 (1991), pp. 11-219; G. COLUCCIA, *Basilio Bessarione. Lo spirito greco e l'Occidente*, Firenze 2009.

<sup>5</sup> Sul tratto politico che connota l'opera del Bessarione negli anni successivi al 1455 cfr. C. BIANCA, *Da Bisanzio a Roma. Studi sul cardinale Bessarione*, Roma 1999, p. 26: «Dopo l'esperienza della legazione bolognese, terminata bruscamente da parte del Bessarione con il ritorno a Roma nel marzo 1455 per la morte di Nicolò V, il ruolo svolto in curia assumeva sicuramente connotazioni politiche più precise: se da un lato la sua autorità risultava in parte ridimensionata per la mancata elezione al soglio pontificio, dall'altro, dopo i tragici episodi connessi alla caduta di Costantinopoli, egli veniva ad incarnare sempre più il ruolo di simbolo della resistenza 'contra Turcos'».

<sup>6</sup> Cfr. J. MONFASANI, *Byzantine Scholars in Renaissance Italy: Cardinal Bessarion and Other Emigrés*, Norfolk 1995, p. 59: «La famosa controversia fra platonici ed aristotelici del Quattrocento era quasi esclusivamente un dibattito fra greci. I pochi umanisti italiani che vi parteciparono lo fecero sotto l'impulso del cardinale Bessarione, e non dimostrarono un interesse filosofico indipendente». Fatta eccezione per la *Comparatio* di Giorgio Trapezunzio, tutti i testi della *querelle* sono scritti in greco. Che la così detta disputa tra platonici e aristotelici fosse confinata ad un pubblico di pochissimi specialisti, per di più tutti parlanti greco, lo si deve appunto al fatto che le conoscenze della lingua

Occorre tuttavia osservare come secondo Ficino una nuova epoca della filosofia era già incominciata con le conferenze di Giorgio Gemisto Pletone sulle differenze relative a Platone e Aristotele:

Cosimo il grande, padre della patria per volere del Senato, mentre sotto il papa Eugenio IV a Firenze si celebrava il concilio fra i Greci ed i Latini, fu assiduo uditore di un filosofo Greco, di nome Gemisto ma chiamato Pletone, il quale trattava dei misteri platonici come fosse un altro Platone, e dal fervido eloquio di questi venne tanto profondamente toccato, con questi sentimenti, concepì un pensiero destinato proprio all'Accademia, che avrebbe poi espresso al momento opportuno. Così, mentre quel grande esponente dei Medici concepiva un pensiero tanto grande, incaricò me, che ero figlio del suo speciale medico Ficino e che ero ancora un bambino, ad una così grande opera: ed a questa costantemente si dedicò. Diede poi avvio all'opera, procurandomi non solo tutti i libri greci di Platone, ma anche quelli di Plotino<sup>7</sup>.

Da quell'episodio avrebbero tratto origine, a sentire il filosofo, gli interessi platonici di Cosimo de' Medici, col conseguente incarico, affidatogli da Cosimo in persona, di dedicarsi ad un'opera di traduzione *non solum Platonis sed etiam Plotini*, come il Ficino spiega nel proemio ai suoi commenti alle *Enneadi*. Definita dal Vasoli «personale e interessata»<sup>8</sup>, tale ricostruzione testimonia tuttavia della grande

greca fossero in quel periodo scarse e – se si eccettua il caso di Leonardo Bruni – perlopiù di cattiva qualità. Cfr. J. HANKINS, *Lo studio del greco nell'Occidente latino*, in *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, III, a cura di S. Settis, Torino 2001, [pp. 1245-1262], pp. 1256-1257: «Soltanto nella seconda metà del XV secolo lo studio della lingua e della cultura greca entra in pianta stabile nelle scuole e nelle università umanistiche italiane. Tra il 1450 e il 1490 gli insegnanti di maggior spicco furono tutti bizantini emigrati, e molti di loro dovettero la cattedra nelle università italiane alla protezione del cardinal Bessarione. [...] Il greco continuava ad essere, e rimarrà a lungo, un insegnamento “di lusso” un po' ai margini del programma di studi, ciò nonostante si era ormai conquistato il suo posto».

<sup>7</sup> Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, Basilea 1576 (rist. Torino 1983), II, p. 1537: «Magnus Cosmus Senatus consulto patriae pater, quo tempore Concilium in Graecos atque Latinos sub Eugenio pontifice Florentiae tractabatur, philosophum graecum nomine Gemistium, cognomine Pletonem, quasi Platonem alterum de mysteriis Platonici disputantem frequenter audiunt, e cuius ore serventi sic afflatus est protinus, sic animatus, ut inde Academiam quadam alta mente conceperit, hanc oportuno primum tempore pariturus. Deinde dum conceptum tantum magnus ille Medices quodammodo parturiret, me electissimi medici sui Ficini filium, adhuc puerum ad operi destinavit: ad hoc ipsum dedicavit indies. Operam praeterea dedit, ut omnes non solum Platonis sed etiam Plotini libros graecos haberem». Su tale episodio si veda C. VASOLI, *Il concilio di Ferrara-Firenze e il confronto teologico tra Latini e Greci*, in *Storia della Teologia*, III (*L'età della Rinascita*), dir. di G. d'Onofrio, Casale Monferrato 1995, pp. 201-218.

<sup>8</sup> Cfr. C. VASOLI, *I maestri bizantini in Italia e la disputa su Platone e Aristotele* [Ivi, pp. 224-230], p. 224.

influenza esercitata dal dotto bizantino, il quale verosimilmente nel 1440 terminava il suo scritto *Sulle differenze tra Platone e Aristotele*, ideale continuazione delle conversazioni avute dal Pletone cogli amici fiorentini. Più che una vera e propria comparazione tra i due filosofi, lo scritto di Gemisto finisce col risolversi in una netta presa di posizione a favore di Platone, testimoniata sin dall'*incipit* dello scritto:

I più antichi tanto dei Greci quanto dei Romani, coloro che precedettero la nostra epoca, tennero molto più in considerazione Platone rispetto ad Aristotele, mentre invece i nostri contemporanei e soprattutto, fra questi, la maggior parte di coloro che vivono in Occidente, ritenuti più saggi degli altri, ammirano Aristotele più che Platone, persuasi in ciò da Averroè, un arabo che tributò una grande lode ad Aristotele ed osò affermare che egli con le sue opere avesse compreso perfettamente la scienza della natura<sup>9</sup>.

La critica del Pletone appare intesa a mostrare che l'idea di una superiorità di Aristotele su Platone sarebbe viziata da una esegesi arabizzante, ma non mancano tuttavia, entro il suo scritto, riferimenti puntuali alle due dottrine. In primo luogo la critica assume carattere teologico, allorché il Pletone rilevi come Dio, ad avviso di Aristotele, non sia affatto il creatore dell'universo: «Prima di tutto Platone considera Dio, 'il Re dell'Universo', come artefice della sostanza intellegibile e completamente separata e, da questa, del nostro intero universo; Aristotele, invece, non dice in alcuna parte che Dio è l'artefice di qualunque cosa sia, bensì soltanto che è motore del nostro universo»<sup>10</sup>. Proprio in questo mancato riconoscimento della assoluta signoria dell'Uno sta, ad avviso del Pletone, il principale errore di Aristotele. La sua prospettiva appare cioè come sostanzialmente fisica:

Innanzitutto Platone ritenne Dio, il Signore di ogni cosa, come creatore sia della natura intelligibile che di quella della natura separata da ogni cosa e, per mezzo di questa stessa natura, lo considerò dunque creatore dell'intero universo. Aristotele invece affermò che Egli non avesse creato nulla ma che fosse soltanto il motore di questo stesso cielo<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Cfr. GIORGIO GEMISTIO PLETONE, *Platonicae et Aristotelicae philosophiae differentia*, in PG 161 [889-934], p. 890. Sul Pletone si veda F. MASAI, *Pléthon et le platonisme de Mistra*, Parigi 1956; E. GARIN, *Studi sul platonismo medioevale*, Firenze 1958, pp. 155-190; C.M. WOODHOUSE, *George Gemistos Plethon. The last of Hellenes*, Oxford 1969.

<sup>10</sup> Cfr. GIORGIO GEMISTIO PLETONE, *Platonicae et Aristotelicae philosophiae differentia*, cit. (*supra*), p. 890.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 891.

Da dove l'essere della realtà? Quale 'essere' mette effettivamente a tema Aristotele? La critica combina piano teologico e piano ontologico:

Per questo motivo si dovrà correttamente ritenere che, se si dirà che un qualcosa proviene dall'ente, così come l'Uno, allora si dovrà negare che l'ente sia il principio di tutte le cose, ma si sbaglierebbe dicendo ciò<sup>12</sup>.

Proprio su questo si appunteranno le invettive che al Pletone pioveranno addosso da parte di Giorgio di Trebisonda. Giorgio, detto Trapezunzio<sup>13</sup>, non era affatto un aristotelico puro, tale cioè da attaccare 'per partito preso' le posizioni assunte dal Pletone in fatto di teologia. Intravisti forse i rischi di corruzione dottrinale dovuti alla contaminazione religiosa e sapienziale, preoccupato dal sorgere di nuove eresie, ecco che Trapezunzio si rivolge contro quel *Plato maledictus* la cui figura stava al centro della operazione tentata dal Pletone, nella quale Giorgio «additerà addirittura, a un certo momento, l'insidiosa avanzata teologica del mondo musulmano contro l'eredità cristiana»<sup>14</sup>. Già traduttore delle *Leggi platoniche*, il Trapezunzio si era tuttavia segnalato allorché nella sua *Comparatio philosophorum Aristotelis et Platonis* ribadiva la superiorità di Aristotele su Platone e poi ne mostrava il sostanziale accordo con la dottrina cristiana.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 894. Cfr. VASOLI, *I maestri bizantini in Italia e la disputa su Platone e Aristotele*, cit., p. 225: «Convinto che soltanto la limpida conoscenza dell'unica verità potesse trarre gli uomini dalla confusa e oscura incertezza delle opinioni "dogmatiche", sempre contrastanti e nemiche, Gemisto si richiamava agli antichi sapienti-legislatori [...], ai primi "sapienti" ed ai filosofi, loro diretti successori e degni eredi. [...] Ma il frutto della sua meditazione sugli *oracula chaldaica* e le dottrine dei *prisci* si era rivelato più tardi, quando, in età già avanzata, aveva raccolto intorno a sé una "fratria" di dotti, uniti dal comune intento di ricostruire sulle rovine del vecchio impero un'ideale società di misura platonica».

<sup>13</sup> Su cui si veda J. MONFASANI, *Georg of Trebizond. A Biography and a Study of his Rhetoric and Logic*, Leida 1976; J. HANKINS, *Humanism and Platonism in the Italian renaissance*, II, Roma 2004, pp. 403-404: «The first was the charge that Plato's teaching was unsystematic and therefore pedagogically useless. Critics complained that his doctrine was too obscure, being hidden under the personae of interlocutors who contradicted each other. [...] As a result, it was difficult for teachers to lecture on Plato's writings in the painstaking, line-by-line fashion favored in Renaissance schools and universities, and it was difficult for students to memorize and retain his doctrine. The second and more serious set of charges focused on the moral deficiencies of the dialogues». Hankins considera lo scritto di Giorgio un vero e proprio compendio dell'anti-platonismo rinascimentale, accanto al quale si situano gli interventi del cardinal Giovanni Dominici, di papa Paolo II, e, naturalmente, quelli di Girolamo Savonarola.

<sup>14</sup> Cfr. E. GARIN, *La cultura del Rinascimento. Dietro il mito dell'età nuova*, Milano 2006, p. 36.

La maggiore influenza esercitata dal Pletone sul platonismo successivo è ravvisabile nel concetto di *theologia prisca*<sup>15</sup>, idea che informerà di sé tutta la meditazione platonica del Ficino. Questo concetto denota, anzitutto, la fede in una religione naturale, la quale è comune a tutti gli uomini. Tutte le manifestazioni religiose appaiono da questo punto di vista espressioni dell'umano desiderio e tendenza a Dio. Lo scritto del Pletone ha però un impatto limitato nel mondo latino<sup>16</sup>, mentre molto più vasta è la sua eco nel mondo greco e bizantino. Qui, il primo a rispondere al Trapezunzio è Giorgio Scholarios (studente, in gioventù, della scolastica latina, il quale concluderà i suoi giorni nel monastero di San Giovanni in Seres, mentre attende alla traduzione di Tommaso d'Aquino), coi suoi *Due libri contro le difficoltà di Pletone su di Aristotele*<sup>17</sup>. In particolare, lo Scholarios ci appare interessato a dimostrare la fede di Aristotele in un Dio libero e volontario creatore dell'universo.

Ora, sebbene il testo più rilevante e più giustamente celebre della disputa fra platonici e aristotelici sia l'*In calumniatorem Platonis* del Bessarione, possiamo tuttavia già riscontrarne alcune tesi qualificanti nel *De natura et arte*<sup>18</sup> – opera dove è peraltro facilmente individuabile

<sup>15</sup> Cfr. MONFASANI, *George of Trebizond*, cit., p. 203: «Pletho's influence on Florentine Platonism centered mainly about the notion of a *theologia prisca*, a notion which many pious Christians, such as the sixteenth century prelate of the Vatican Library Agostino Steuco, found especially valuable, rather than on the Plato-Aristotle controversy or on a movement of Platonic Neo-Paganism».

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 206.

<sup>17</sup> Cfr. GIORGIO SCHOLARIOS, *Oeuvres complètes*, ed. A. Petit - M. Sidéridès - M. Jugie, 8 voll., Parigi 1928-1936, IV, pp. 1-116.

<sup>18</sup> Cfr. BESSARIONE, *De Natura et Arte*, in MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman*, cit., pp. 91-147. A proposito della supposta paternità del *De natura et arte*, va notato che fra le citazioni aristoteliche che accompagnano e supportano il testo, 18 sono tratte dalle opere biologiche di Aristotele, 22 dalla *Fisica*, a fronte di 8 passi tratti dall'*Etica Nicomachea* e 11 dalla *Metafisica*. Bessarione forse già verso il 1450 aveva ultimata la sua versione di quest'opera aristotelica. Su Teodoro Gaza cfr. C. BIANCA, *Teodoro Gaza*, (voce) in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 52, Roma 1999, pp. 737-746; J. MONFASANI, *L'insegnamento di Teodoro Gaza a Ferrara*, in M. BERTOZZI (a cura di), *Alla corte degli estensi: filosofia, arte e cultura a Ferrara nei secoli XV e XVI*, Ferrara 1994, pp. 5-17; ID., *Greek and Latin Learning in Theodore Gaza's Antirrhethoricon*, in *Renaissance readings of the Corpus Aristotelicum*, a cura di M. Pade, Copenhagen 2000, pp. 61-78; ID., *Theodore Gaza as a philosopher: a preliminary survey*, in *Manuele Crisolora e il ritorno del greco in Occidente*, a cura di R. Maisano - A. Rollo, Napoli 2002, pp. 269-281; L. REPICI, *Teodoro Gaza traduttore e interprete di Teofrasto. La ricezione della botanica antica tra Quattro e Cinquecento*, in «Rinascimento», 43 (2003), pp. 417-513; P. BUELLENS - A. GOITHELFF, *Theodore Gaza's translation of Aristotle De animalibus*, in «Greek, Roman and Byzantine Studies», 47 (2007), pp. 469-513.

la mano del grande traduttore e interprete di Aristotele Teodoro Gaza. Una lettura concordista di Platone e Aristotele si impone già dalla trattazione della problematica 'se l'arte delibera'. Scrive Bessarione:

Ma se non esiste arte che abbia dei contenuti così determinati da non suscitare alcuna ambiguità o dubbio riguardo ad essa, alla fine che sbaglio fa chi afferma che non vi sia arte priva di presupposti e tuttavia ritenga di poter dibattere su tutte, sebbene non in egual maniera ma su di una forma di arte di più, su un'altra di meno? Da parte mia ritengo che Aristotele nemmeno in questo si sia allontanato dal pensiero del suo maestro Platone. Penso invece che volesse affermare che si avvale meno di presupposti certi quell'arte che egli definisce priva di presupposti<sup>19</sup>.

Fra i punti qualificanti del *De natura et arte* non vi è solamente il tema della concordia fra i due filosofi – argomento che diverrà centrale nel più maturo ed organico *In calumniatorem Platonis*. In quel caso, la complementarità fra i due verrà sostenuta in base all'assunto per cui Aristotele ha operato da fisico e da filosofo naturale, mentre Platone da teologo. Questa differenza tra una considerazione superiore delle cause ed una inferiore la si ritrova già delineata in questo primo scritto:

Per cui se la natura non agisce senza ragione vi è un duplice motivo: l'uno attribuito alla mente umana, l'altro è riferito alla natura, la quale riteniamo conosca ciò che per noi rimane oscuro. Platone ritiene superiore alla natura la forza e la ragione della natura stessa, nella misura in cui è possibile trasferire questi concetti dall'intelletto umano a quello divino<sup>20</sup>.

La considerazione di Aristotele fisico e naturalista e la necessità di combinare le sue dottrine con quelle di Platone, stante la già rilevata distinzione fra cause prime e cause seconde, sono i poli entro cui si articola tutta la trattazione sviluppata nell'*In calumniatorem Platonis*. Il problema lo si trova già impostato ed ampiamente sviluppato nei primi due libri dell'opera. Nelle sue ricerche Aristotele ha trattato ad esempio

<sup>19</sup> Cfr. BESSARIONE, *De Natura et Arte*, cit., pp. 96-99: «Si quis nullam artem carere consilio dicat et quamquam non aequè omnes, aliam tamen magis, aliam minus consultare arbitretur? Equidem Aristotelem ne hac quidem in re dissentire a praeceptore suo Platone existimo. Sed quod ab eo dictum non est uti consilio, ita intelligendum arbitror, quasi minus uti consilio dixisset».

<sup>20</sup> Cfr. *Ivi*, p. 108: «Unde si natura non sine ratione agit, duplex ratio est: altera, quae menti humanae tribuitur, altera, quae ad naturam refertur, cui ea etiam cognita esse dicimus quae nobis obscura sunt. Quam vim rationemque naturae Plato natura superioris constituit et consilium voluntatemque ei attribuit, quatenus haec verba ab intellectu humano ad divinum fas est transferri».



la specie dei demoni. Ed è per questo – spiega Bessarione – che Aristotele viene detto *daemonium* già in Cicerone; mentre Platone è divino proprio perché tratta dell'Essere primo e delle realtà divine:

Poiché aveva trattato nel modo migliore e più diligente dei corpi naturali soggetti all'orbe lunare, tra i quali si enumerava anche il genere dei demoni, lo chiamarono demonio. Platone invece, poiché aveva particolarmente contemplato le realtà divine prive di ogni materia, l'essere primo, vero e supremo, e inoltre gli oggetti matematici, che vengono anch'essi studiati a prescindere dalla materia; poiché era noto per le virtù e gli ottimi costumi; poiché aveva disprezzato le ricchezze, gli onori, i piaceri e tutti i beni umani; poiché aveva voluto infine che il suo animo sciolto dai vincoli del corpo si volgesse alle realtà superiori, per tutti questi motivi lo dissero divino<sup>21</sup>.

Allo studio della fisica deve quindi fare seguito quello della teologia. Bessarione ritiene però che Platone sia stato il massimo campione di questa scienza teologica. Tali spunti si trovano argomentati nel libro primo dell'opera (I, 7). Questa parte contiene due affermazioni di rilievo, che è possibile enucleare in tal modo: 1) Platone è il massimo teologo proprio per le acquisizioni cui mette capo col *Parmenide*<sup>22</sup>; 2) lo pseudo-Dionigi è riconosciuto quale *princeps Christianae theologiae*: ed è una linea, possiamo supporre, che dal Bessarione trapassa direttamente nel Ficino<sup>23</sup>. Bessarione, dunque, riconosce nel *Parmenide* platonico

<sup>21</sup> Cfr. BESSARIONE, *In calumniatorem Platonis*, in MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsman*, cit., p. 25: «Nam quoniam Aristoteles res naturales orbi lunae subiectas, in quibus daemonum genus versari dicebant, optime ac diligentissime tractaverat, daemonium vocaverunt. Platonem vero, quod de rebus divinis vacantibus materia et de primo vero ac praecipuo ente, tum de rebus mathematicis, quae etiam omni sequestrata materia considerantur, in primis contemplatus fuerat, optimis praeterea moribus et virtutibus claruerat, pecunias, honores, voluptates, humana omnia spreverat, animum denique corporeis vinculis absolutum evehit ad supernas sedes voluerat, divinus esse dixerunt».

<sup>22</sup> Cfr. *Ivi*, p. 73: «Nam theologiae quidem atque eius disciplinae, quae ordine investigandi rebus naturae posterior est, dignitate naturae prior habetur, quis mentis compos dubitet palmam Platoni esse tribuendam? Quippe etiam Peripateticae princeps sectae vi veritatis, quae ad invitis pectoribus erumpit, astrictus principatum eius scientiae Platoni concedit. Quid toto Parmenide sublimius? Quid sapientius? Quid divinius? Quid de summa simplicitate unitateque primi entis vel potius supra omnia entia dei plenius atque explicacius? Cuius non modo sententiis, verum etiam verbis ipsis princeps Christianae theologiae Dionysius Areopagita in omnibus suis operibus utitur».

<sup>23</sup> Questa considerazione dello pseudo-Dionigi non è occasionale ma diffusa lungo tutta la *defensio Platonis* bessarionea: cfr. BESSARIONE, *In calumniatorem Platonis*, cit., p. 89: «Nam vir sanctissimus Dionysius Areopagita, qui primus et summus Christianae theologiae auctor fuit»; p. 447: «Dionysius vero Areopagita, vir sanctissimus».



un testo massimamente teologico: ed è proprio a partire da tale assunto che egli sviluppa e conduce tutta la sua *defensio Platonis*. La trattazione bessarionea relativa al *Parmenide* si trova nel secondo libro dell'*In calumniatorem Platonis*. Due sono i punti rilevanti di questa parte dell'opera. Il primo (esposto in II, 4) riferisce della trattazione platonica dell'Uno così come la si trova nel *Parmenide*. In quanto principio, afferma in questo caso Bessarione, l'Uno è artefice e creatore dell'Universo, come pure sommo Bene. Da questo punto di vista, ogni volta che i dottori della fede cristiana abbiano scritto su Dio hanno sempre fatto riferimento alle parole di Platone: dove è evidente il rimando al *De divinis nominibus* dello pseudo-Dionigi, primo e sommo autore della teologia cristiana secondo Bessarione.

Stabilito, quindi, che il *Parmenide* sia un testo teologico, Bessarione espone (II, 12) chiaramente la sua esegesi dell'opera affermando che la disputa di Parmenide e Melisso sull'essere intellegibile non è affatto fisica, bensì teologica<sup>24</sup>. Contro la critica aristotelica<sup>25</sup>, Bessarione ritiene che Parmenide e Melisso non siano affatto filosofi naturali, come ha invece inteso Aristotele:

Essi difatti non insegnavano le scienze naturali, e neppure era loro intenzione indicare i principi della natura e i suoi elementi, ma ricercavano invece l'Essere intellegibile ed il primo principio<sup>26</sup>.

Lo stesso Aristotele riconosce che Parmenide ha investigato sulle cause prime oltre alla ricerca sulle cause naturali, suggerisce il cardinale. Secondo una strategia concordista mirante a presentare l'accordo di fondo che sussiste fra Platone e Aristotele, Bessarione sostiene che la portata della critica aristotelica alle tesi di Parmenide è riservata alla sola *Fisica*, ma nella *Metafisica* egli riconosce la dimensione 'super-naturale' delle affermazioni parmenidee. Probabilmente il cardinale ha riconosciuto in ciò un binario utile e vantaggioso per introdurre e professare le dottrine platoniche entro il cerchio della latinità: va notato che il paragrafo dodicesimo del secondo libro dell'*In calumniatorem Platonis* si apre proprio con l'affermazione di voler spiegare ai Latini le tesi del

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 209: «De Parmenidis et Melissi ente intellegibili non physice sed theologice disputatio».

<sup>25</sup> Cfr. ARISTOTELE, *Physica*, 184b15-18.

<sup>26</sup> Cfr. BESSARIONE, *In calumniatorem Platonis*, cit., p. 209: «Non illi naturalis disciplinae sese professores faciebant nec de principis elementisque naturae eo loco docere proposuerant, sed de vere ente intellegibili et primo principio sciscitabantur».

*Parmenide* platonico. Riferendosi al punto 986b<sup>27</sup> della *Metafisica* aristotelica, Bessarione individua una portata metafisica nella stessa considerazione aristotelica di Parmenide:

Infatti lo stesso Aristotele sembra attribuire a Parmenide più di quanto non consenta la ragione delle cose naturali. Infatti parla in questo modo: “Parmenide sembra che qui consideri qualcos’altro”, come se dicesse: Parmenide non tratta di cose naturali, ma asserisce che tutte le cose siano una. Infatti pare che voglia intendere qualche altra cosa. Infatti in che modo Aristotele avrebbe potuto credere che quelli ignorassero che la forma delle cose fosse talmente varia e molteplice, o che loro ignorassero di avere due piedi?<sup>27</sup>

Anche in Aristotele, quindi, si trova l’attribuzione di una dimensione ‘super-naturale’ alle tesi parmenidee. Nella *Fisica* è considerato quale fisico – ed è solo in questo, dice Bessarione, che debbono intendersi le critiche di Aristotele a Parmenide – mentre nella *Metafisica* appare diversa la considerazione dell’Eleate. Secondo Bessarione, vi sono quindi due livelli entro l’interpretazione aristotelica di Parmenide: nella *Fisica*, egli è considerato quale filosofo naturale, ed in tal senso è criticato; nella *Metafisica*, Parmenide è filosofo ‘super-naturale’, che ha correttamente individuato nell’Uno il principio di tutta la realtà, come verrà poi distesamente argomentato da Platone e confermato dallo pseudo-Dionigi. Ciò accade perché Aristotele intende tener distinti i due piani, quello della fisica e quello dei principi primi, evitando in tal modo di abbassare le cause divine, sminuendole, al rango di quelle naturali:

Aristotele ha inteso raccomandare ai suoi uditori di non portare imprudentemente le scienze divine al livello di quelle naturali. Dunque, almeno a parole dissimula nella *Fisica* ciò che invece apertamente afferma sul principio primo nel libro dodicesimo della metafisica, là dove sostiene che l’essere è uno, eterno ed immobile, e coi versi di Omero e senza far ricorso a quelli di Parmenide, conferma quella opinione che tutti sostengono da gran tempo<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 211: «Tum etiam alibi idem Aristoteles plus tribuere Parmenidi videtur, quam rerum naturalium ratio patiat. Siquidem ita inquit: “Parmenides itaque alio videtur spectare”, quasi dicat: Non rerum naturalem Parmenides tractat, cum unum esse omnia asserit. Sed alium quidem intellegere videtur. Quomodo enim Aristoteles ignorare illos existimaret tam variam atque multiplicem rerum formam aut saltem illud se duos pedes habere?».

<sup>28</sup> *Ivi*, pp. 217-219: «Quodsi haec illi, quis Aristotelem haec eadem cognita per spectaque habuisse non credat? Sed voluit, ut supra dictum est, auditoribus suis consuleret, ne forte divinarum rerum disciplinam ad naturalium considerationem imprudenter transferrent. Itaque dissimulat verbis in *Physicis*, quae duodecimo *Divinarum rerum* libro de primo principio aperte fatetur, cum unum immobile aeternum esse dicat et versu

La critica non ha mancato di individuare e indicare puntualmente concordanze verbali e vere e proprie dipendenze delle traduzioni ficiniane dal testo dell'*In calumniatorem Platonis*<sup>29</sup>. Ciò però che nel Bessarione era ancora solo una proposta, e cioè mostrare ai Latini la conciliabilità di Platone e di Aristotele rimarcando la concordanza fra la teologia cristiana e la filosofia platonica, diviene nel Ficino un autentico programma di rinnovamento. A differenza del Bessarione, inoltre, Ficino non fu mai a capo di una vera e propria Accademia platonica<sup>30</sup>: tuttavia, grazie alla protezione di cui si è giovato presso i Medici, frequenti contatti coi suoi allievi e amici, e la circolazione europea di cui hanno goduto tanto il suo epistolario quanto i suoi lavori, la sua opera ha raggiunta un'ampiezza certamente maggiore e dei risultati ben più profondi ed incisivi di ciò che fino a quel momento il cardinale Bessarione era riuscito a fare per la rinascita della filosofia platonica.

## 2. Marsilio Ficino. Ad Christum per Platonem

Il primo contatto documentato tra il cardinale Bessarione e Ficino risale al 15 settembre 1469, ed è una missiva di accompagnamento che l'autore dell'*In calumniatorem Platonis* spedisce al Ficino insieme alla sua opera. Certamente prima d'allora debbono essere intercorsi rapporti fra i due, poiché la lettera del Bessarione si apre facendo riferimento a una serie di lettere precedenti di cui non è rimasta traccia:

Molto onorato e dotto amico, nelle lettere passate ti abbiamo promesso di inviarti quella nostra opera composta in difesa di Platone, anzitutto spinti dal tuo grande ingegno e dall'eminente studio della dottrina Platonica; poi, perché tu possa facilmente leggere e apprendere ciò che noi stessi abbiamo attinto da

Homeri, ne Parmenidis carmen usurparet, opinionem iam dudum apud omnes probatam confirmet».

<sup>29</sup> Cfr. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, cit., pp. 464-482.

<sup>30</sup> Cfr. HANKINS, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, cit., II, p. 352: «Ficino's wide circle of friends, patrons, colleagues and students were never referred to by contemporaries as an Academy, much less as a Platonic Academy. That designation Ficino reserved for the young man who were informally his pupils, his *quasi discipuli*, his *academici*, the majority of whom were also students at the Studio in Florence. The term *academici* was applied to them the more easily as *academia* was the normal humanist word for University, and was commonly applied to the University of Florence»; ID., *The platonic Academy of Florence and Renaissance Historiography*, in *Forme del neoplatonismo. Dall'eredità ficiniana ai platonici di Cambridge*, a cura di L. Simonutti, Firenze 2007, pp. 75-96; J. DAVIES, *Marsilio Ficino Lecturer at the Studio Fiorentino*, in «Renaissance Quarterly», 40 (1992), pp. 785-790.

quella stessa fonte [...]. Ti abbiamo inviato questo libro [...] e mandandotelo pensiamo di aver soddisfatto i tuoi studi e la tua buona disposizione a Platone<sup>31</sup>.

Marsilio Ficino – che è nato a Figline Valdarno nel 1433 – apprende la lingua greca grazie alla generosità di Cosimo de' Medici; nel 1462 riceve in dono dallo stesso Cosimo un manoscritto in greco contenente tutti i dialoghi di Platone<sup>32</sup>. Poco tempo dopo, Amerigo Benci dona al filosofo un altro esemplare, pure questo in greco, dei dialoghi platonici<sup>33</sup>. Nel 1454 trascrive e glossa il commento di Calcidio al *Timeo* platonico; due anni dopo compone i quattro libri delle istituzioni *ad Platonicam disciplinam*, oggi perdute. Nel 1464 egli ha già approntata la traduzione di nove dialoghi platonici; mentre si giunge alla stampa della *Platonis opera omnia* non prima del 1484, sebbene egli avesse completato questo lavoro già nel 1469<sup>34</sup>. Questa sua opera di commentatore è resa possibile in larga misura dalla buona padronanza della lingua greca. Sebbene la critica stia man mano mettendo in luce la familiarità – e la dipendenza, in molti casi – che Ficino ha con il *Plato latinus*, è bene tuttavia non dimenticare che le versioni platoniche circolanti in età medievale e protoumanistica non sempre si accompagnano ad un intendimento reale del pensiero platonico. Difatti, nonostante la tradizione platonica

<sup>31</sup> Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 616: «Bessarionis Cardinalis Sabinus Marsilio Ficino Platonico. Spectate doctesque vir, amice noster, superioribus litteris elucubratum opus nostrum, et nuper aeditum, in defensionem Platonis nos ad te missurus promissimus cum ob ingenium tuum et Platonicae doctrinae studium eximium, tum ut quid nos ex illo fonte hauserimus, facile perspicias et legas». Sui rapporti tra Ficino e Bessarione ha per primo gettato un ponte MOHLER, in *Kardinal Bessarion...*, cit., p. 384: «In Florenz lasen das In Calumniatorem der Platoniker Marsiglio Ficino und der Peripatetiker Johannes Argyropulos. Das war nicht ohne Bedeutung. An Ficino knüpft sich die Gründung der Platonischen Akademie zu Florenz. Gerade er wurde der Mann, der von Platons Schriften eine geniale lateinische Übersetzung schuf, die sie dem Abendland jetzt endgültig zugänglich machte, und die lange dazu das einzige Mittel blieb. In der gleichen Begeisterung für die Platonische Gedankenwelt übersetzte er auch Plotinos' Enneaden und begründete eine Platonische Theologie. Von ihm leitete die Überlieferung dann weiter zu Pico von Mirandola».

<sup>32</sup> Cfr. *Supplementum ficinianum. Marsilii Ficini florentini philosophi platonici Opuscula inedita et dispersa*, ed. P.O. Kristeller, Firenze 1937, II, p. 88: «Quod tandem pro tandis muneribus referam aliud nihil habeo, nisi ut Platonis voluminibus que ipse largissime porrexisti sedulus incubam».

<sup>33</sup> Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., I, p. 609. Sui manoscritti greci posseduti ed utilizzati dal Ficino cfr. S. GENTILE, *Note sui manoscritti greci di Platone utilizzati da Marsilio Ficino*, in *Studi in onore di Eugenio Garin*, a cura di F. Walter Lupi, Pisa 1987, pp. 51-84.

<sup>34</sup> Cfr. HANKINS, *Plato in the Italian Renaissance*, cit., pp. 483-485.

non si sia mai interrotta lungo tutta l'epoca medievale<sup>35</sup>, è solamente a partire dall'*In calumniatorem Platonis* del cardinal Bessarione, e poi, via via che si succedevano, dai *Commentaria* ficiniani, che l'ermeneutica dei dialoghi platonici diviene veramente tale, accettando di buon grado di lasciarsi guidare dalla interpretazione teologica che di Platone avevano dato gli antichi Neoplatonici<sup>36</sup>. Tuttavia, rispetto al Bessarione, che ha quale suo principale intento mostrare la complementarità di Platone ed Aristotele, Ficino procede ad una rifondazione filosofica della teologia cristiana<sup>37</sup>.

Marsilio Ficino si presenta non solo come il grande restauratore della sapienza antica (*prisca theologia*), ma, al tempo stesso, come il riformatore della religione cristiana. Egli appare profondamente convinto che una autentica rinnovazione della religione è tale in quanto procede dal ritrovato accordo tra la *pietas* e la *sapientia*: i sacerdoti, egli dice, dovranno esser filosofi, ed i filosofi sacerdoti, come già accaduto nei tempi passati. È quanto il filosofo afferma, ad esempio, nel celebre incipit del *De Christiana religione*. Ciò lascia supporre che ad avviso del Ficino le verità di carattere filosofico sono al tempo stesso verità teologiche, dal momento che i segreti della filosofia sono custoditi dalla mente divina. Possiamo notare come tutto ciò costituisca un primo indizio di quell'accordo fra la *sapientia*, rappresentata dalla filosofia, e la *pietas*, costituita dalla religione cristiana, come il Ficino spiega nel *Proemio* al testo sulla religione cristiana<sup>38</sup>, opera esortativa più che apologetica, composta e

<sup>35</sup> Cfr. KLIBANSY, *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages*, cit., *passim*.

<sup>36</sup> Cfr. HANKINS, *Humanism and Platonism in the Italian Renaissance*, cit., pp. 399-415.

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, p. 409: «While the chief theme of Bessarion's Platonism was the integration of Greek and Latin theological traditions, Ficino's Platonism was broader and more polymorphous in its interests. Ficino considered his main role to be that of a theological reformer. He wanted to restore Platonism to its ancient function as the handmaid of Christian theology, replacing the failed Aristotelian syntheses of Christianity and Aristotle that had characterized the medieval period. His chief concern as a philosopher was establishing a rational basis for the doctrine of the immortality of the soul, the key issue separating 'secularizing' from 'Christianizing' Aristotelian in Italian universities of the Renaissance».

<sup>38</sup> Cfr. C. VASOLI, *La maturità del pensiero teologico umanistico in Italia. Marsilio Ficino*, in *Storia della teologia*, cit., [pp. 201-261], pp. 230-239: «Nel corso degli ultimi secoli si è infatti compiuto il divorzio fra la *pietas* e la *sapientia*; e per questo la filosofia è divenuta strumento dell'incredulità, mentre la custodia delle *res divinae* è caduta nelle mani di sacerdoti rozzi, ignoranti ed indegni che le hanno rese ridicole agli occhi dei fedeli, mutandole in equivoche pratiche superstiziose o in cerimonie esteriori, prive di ogni significato spirituale. Per eliminare questa sciagura, che il Ficino considera esiziale per le

diffusa dal filosofo – in latino e poi in volgare – poco tempo dopo che egli era stato ordinato sacerdote, il 18 dicembre del 1473. Scrive Ficino:

L'eterna sapienza di Dio stabili che i misteri divini, almeno nei primordi stessi della religione, fossero praticati principalmente da quelli che erano veri amatori della sapienza. Per questo si verificò che, fra gli antichi, quelli stessi ricercassero le cause ultime e amministrassero pietosamente i sacrifici della stessa causa prima delle cose, e che loro stessi facessero da sacerdoti e da filosofi presso ogni popolo<sup>39</sup>.

Quello propugnato da Ficino è un programma di rinnovazione e di restituzione: rinnovazione, cioè, dell'accordo tra la religione e la filosofia; restituzione<sup>40</sup>, poi, in quanto la sua filosofia tende a delineare

più alte forme della vita spirituale, l'unica via è riformare, insieme, la *sapientia* e la *religio*, ossia recuperare quei principi comuni sui quali, sin dalle origini del genere umano, riposa l'eternità della rivelazione e la certezza della dottrina. Il che significa risalire a quel nucleo più antico e profondo di una *veritas* alla quale tutti gli uomini debbono partecipare, purchè riscoprano il tesoro originario di un sapere che assicurava loro poteri eccezionali». A proposito del *De Christiana Religione* cfr. C. VASOLI, *Ficino, il neoplatonismo e la cultura del clero*, in *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero, cultura, società*, a cura di M. Sangalli, Roma 2003, [pp. 97-110], pp. 97-99: «L'interesse di quest'opera [...] consiste, soprattutto, nell'esplicito programma riformatore che il neosacerdote rivolse ai filosofi del suo tempo ed ai suoi confratelli, esortati ad accettarlo con parole assai suggestive e con un'abile elaborazione dei suoi temi. [...] Si comprende perché, valendosi del suo stato sacerdotale, si presentasse implicitamente come il maestro non solo dei nuovi ceti intellettuali laici, ma anche di un clero di una buona formazione dottrinale ed umanistica, desideroso di dibattere i massimi temi della *christiana veritas*, risalire alla pura lettura delle fonti bibliche ed evangeliche ed aspirare alla *renovatio*, in un tempo di profondo disagio e crescente inquietudine spirituale di cui i migliori sacerdoti erano certo coscienti».

<sup>39</sup> Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., p. 1: «Aeterna Dei sapientia statuit divina mysteria, saltem in ipsis religionis exordiis, ab illis duntaxat tractari: qui veri essent verae sapientiae amatores. Quo factum est, ut idem apud priscos rerum causas indagarent, et sacrificia summae ipsius rerum causae diligenter administrarent, atque idem apud omnes gentes philosophi et sacerdotes existerent». Va ricordato che il *De christiana religione*, pubblicato fra il 1475 ed il 1476, è il testo che apre i due volumi degli *Opera ficiniani*. Cfr. T. LEINKAUF, *Cusanus, Ficino, Patrizi. Formen platonischen Denkens in der Renaissance*, Berlino 2014, p. 132: «Diese Philosophie ist als »Weisheit« (*sapientia*) ein, wie Ficino sagt, innerer »cultus animi«. In der Weisheit (*sapientia*) als einer »Erkenntnis des göttlichen Dinge« (*cognitione divinatorum*) erfüllt sich die philosophische Anstrengung dergestalt, daß sie als *Philosophie* Theologie geworden ist».

<sup>40</sup> Cfr. E. SCAPARRONE, *Concezioni dell'anima: Ficino e Bodin*, in «Rinascimento», 41 (2001), [pp. 71-91], pp. 72-73: «La filosofia del Ficino individua – come si sa – come suo compito fondamentale quello di delineare il rapporto fra trascendenza e immanenza, salvaguardando l'assoluta semplicità e unità di Dio, la specificità ontologica dei diversi piani del reale, e, insieme, sottolineando con forza il principio del legame strutturale e indissolubile che collega e unisce livelli dissimili dell'essere. Un legame – e un vincolo –

un armonico modello di restituzione dei molti all'Uno «che, a tutto superiore, attende»<sup>41</sup>. La filosofia del Ficino – a dire cioè una *pia philosophia* ovvero una *docta religio* – è una ricerca tanto storica quanto ermeneutica (ovvero interpretativa) in senso originale, volta a mostrare l'accordo sostanziale della sapienza filosofica con la verità rivelata propria alla religione cristiana. Una idea peculiare e qualificante del Ficino, già sostenuta da altri pensatori, come ad esempio il Pletone ed il Bessarione, sebbene con altre sfumature e con diversi accenti, consiste nell'affermare proprio la *convenienza* (nel senso specifico del venire-con) della filosofia platonica, dove si trovano congiunte, per una specialissima e felice intuizione, le più alte verità teologiche insieme alle più profonde dottrine filosofiche. Tale idea fondante, inoltre, si manifesta nel Ficino come un pensiero 'architetonico': nel senso che è a partire da questa idea che il filosofo costruisce e sviluppa tutta la sua interpretazione della filosofia di Platone. La filosofia ficiniana si sviluppa proprio a partire dal riconoscimento della dimensione 'architetonica' del platonismo, a dire una dimensione organizzante il reale<sup>42</sup>. Proprio mediante l'individuazione della dimensione strutturale dell'universo l'anima umana, di per sé commista al molteplice, può fare ritorno all'Uno come al proprio principio.

Quella ficiniana si configura in definitiva come una operazione marcatamente teologica. In tal senso parte della critica ha indicato nel filosofo un riformatore teologico: non si tratta quindi di un riformatore religioso, quali di lì a poco se ne avranno in tutta Europa e quale è stato, sostanzialmente, il frate Girolamo Savonarola, inizialmente osannato dal filosofo e infine avversato quale anticristo. Che il Ficino sia un

che è reso reale e operativo dall'anima, livello dell'essere che non smarrisce mai del tutto il rapporto con la sua origine divina. All'interno di questa dottrina, Ficino cerca di individuare gli strumenti pratici di un itinerario il cui fine ultimo è sempre costituito dal ritorno delle creature al Padre, secondo un modello nel quale la vicenda del singolo si intreccia in modo organico a un circuito universale di *restitutio*.

<sup>41</sup> F. TOMATIS, *Filosofia della montagna*, Milano 2005, p. 54.

<sup>42</sup> Cfr. LEINKAUF, *Cusanus, Ficino, Patrizi. Formen platonischen Denkens in der Renaissance*, cit., p. 152: «Die *interpretatio Platonis* der Neuplatoniker insistiert in ihrer vom Gedanken des Einen als des Absoluten Prinzips von allem getragenen systematischen Auslegung darauf, daß vom höchsten, über-seienden Prinzip nichts wirklich bejaht noch auf präzise Weise verneint werden kann – daß also spekulativ *zusammen* gedacht werden muß, was in den ersten beiden Hypothesen von Platons *Parmenides* vom Einen gesagt werden muß: es ist, sofern auf sein Sein abgehoben wird, in Bezug auf alles Andere (Seiende) »weder etwas noch nicht etwas«, also *nichts von allem* anderen, und es ist, sofern auf sein Sein abgehoben wird, »sowohl das eine *als auch* das andere«, also, da alles Sein ein Eines und alles Eine ein Sein ist, selbst alles andere».



riformatore teologico, dunque, vuol dire che egli si è proposto di ‘fondare’ (meglio: di ri-fondare) su nuove basi la rivelazione cristiana, dopo il tempo della scolastica, che al Ficino appariva oramai chiusa in se stessa e sempre più avvizzita in sterili polemiche. In tal senso, il platonismo di Marsilio Ficino apre a una visione *poetica* del mondo, come non ha mancato di rilevare il Garin. Essa procede, anzitutto, dal riconoscimento dell’*ordine* del reale, e cioè dal provenire della realtà dall’Uno – ed è la componente filosofica –, e poi dal rilevamento della *simbolicità* delle rivelazioni religiose – che è la componente teologica. La particolarità di questa comprensione della realtà appare in tal senso specifica del Ficino e della sua filosofia. La ‘verità’ della filosofia platonica si mostra proprio nella consonanza che essa rivela con la religione cristiana; esse, pertanto, sono consorelle<sup>43</sup>. Gli ingegni filosofici giungono a Cristo proprio per il medio di Platone, afferma esplicitamente il Ficino in una lettera a Pico della Mirandola. La filosofia platonica non separa, bensì conserva ed aumenta una professione di fede cristiana: anzi, nella metafora del Ficino, tale filosofia è una vera e propria rete da pesca, gettata da Cristo nel mare delle intelligenze<sup>44</sup>. Il platonismo dice ancora Ficino è *pia philosophia*, una filosofia, cioè, essenzialmente ed intimamente religiosa<sup>45</sup>: ecco che allora chiunque eserciti la propria ragione, mediante l’adesione alla dottrina platonica, è ricondotto e restituito alla sua origine divina.

<sup>43</sup> Cfr. MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, cit., I, p. 668: «Philosophia et religio germanae sunt».

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 930: «Philosophica ingenia ad Christum perveniunt per Platonem, in Augustino Aurelio contigit. [...] Nostrum vero Mirandula rete nunc est Platonica ratio, quae quidem si modo ritrahitur sub Christiana veritate non scinditur, sed permanet integra dum impletur. Nullo legisti philosophos quondam, nisi Platonicos Christianam suscepisse religionem. Merito igitur Platonis, (ut ita dicam) retibus altissima quaeque Christo piscaris ingenia».

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 871: «Si nostra quae legisse te dicis intellexisses, non dubitares nunc quae potissimum ratione nostra haec veterum renovatio divinae providentiae servat. Principio neque debemus ab illis ad summum Christiana requirere, qui Christi adventum antecesserunt, neque considerare acuta e quodammodo Philosophica hominum ingenia unquam alia quadam esca praeter quam Philosophica ad perfectam religionem allici posse paulatim ac perducere. Acuta enim ingenia soli se ratione committunt, cumque a religioso quodam philosopho accipiunt religionem, subito communem libenter admittunt. Qua quidem imbuti ad meliorem religionis speciem sub genere comprehensam facilius traducunt. Itaque non absque divina providentia volente omnes pro singulorum ingenio ad se mirabiliter revocare, factum est, ut pia quaedam Philosophia quondam et apud Persas sub Zoroastre, et apud Aegyptos sub Mercurio nasceretur, utrobique sibimet consona».