

PER UNA PEDAGOGIA DELLA VISIONE  
NELL'UMANESIMO FIORENTINO

**Roberto Melisi\***

*Abstract:* The essay presents a large variety of meanings attributed to the vision by some thinkers of the circle of Lorenzo de' Medici. In particular, the analysis of the works of Giovanni Pico della Mirandola and Marsilio Ficino allows to study the dichotomy between sensitive knowledge and intelligible knowledge starting from the dialectic between vision and blindness of the "mind's eye".

*Keywords:* Giovanni Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, humanism, theory of vision

Il frammento 112 degli *Oracoli caldaici* che recita «si dischiuda la profondità immortale dell'anima, e tu leva bene in alto tutti gli occhi»<sup>1</sup> è la fonte intorno alla quale Giovanni Pico della Mirandola incentra il discorso sulla visione nel *Commento sopra una canzone d'amore*. Nel capitolo IV del terzo libro dell'opera, infatti, il Conte distingue le anime celesti da quelle incarnate in corpi mortali attraverso la differenza del loro sguardo. Le prime, essendo dotate di occhi su entrambi i volti come Giano bifronte, possono contemporaneamente osservare le realtà intelligibili e quelle sensibili mentre alle seconde ciò non è consentito; per tale ragione, quando queste ultime si prendono cura delle cose mortali dimenticano quelle celesti e viceversa:

Nelle altre anime, come sono le nostre, è necessario che si trovi quello amore angelico eternalmente come è eterno l'intelletto dell'anima nostra; nondimeno pochi uomini l'usano, l'anima de' quali, quasi volte le spalle, ha gli occhi suoi conversi alle cose sensibili e alla cura del corpo. E per piena intelligenza di questo passo è da intendere che l'anime celeste hanno in sè tale perfezione, come dicono tutti e' Platonici, che possono insieme soddisfare all'uno e all'altro uffizio suo, cioè e reggere e amministrare el corpo loro e perciò non si spiccare della

---

\* Dottore di ricerca - Università degli Studi di Napoli Federico II.

<sup>1</sup> Giuliano il Teurgo, *Oracoli caldaici*, a cura di Angelo Tonelli, Bompiani, Milano 2016, p. 271. Cfr. Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mystic Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2011, pp. 169-170.

intellettuale contemplazione delle cose superiori; e queste anime da antichi poeti furono significate per Iano bifronte, perchè, come lui dalla anteriore e posteriore parte oculate, possono insieme e vedere le cose intelligibili e provvedere alle sensibili; ma l'altre anime più imperfette, che non hanno li occhi se non in una parte di loro, è necessario che, se si volgano con quella parte dalla quale sono oculate al corpo, l'altra, che è senza occhi, rimanga volta verso l'intelletto, e così rimangano prive della visione delle cose intellettuali. Similmente, se convertono gli occhi verso l'intelletto, non possono provvedere più al corpo ed è necessario che lascino la cura di quello<sup>2</sup>.

Pertanto – continua Pico – le anime umane non possono contestualmente provare amore volgare e amore celeste, vale a dire, non possono desiderare insieme la bellezza intelligibile e quella corporea ma anzi, devono rendersi ciechi alla dimensione sensibile per potersi elevare a quella soprasensibile, come dimostrano i casi di Tiresia e di Omero e, in ultimo, di San Paolo che «non prima al terzo cielo elevato fu raptò, che dalla visione delle cose divine li occhi suoi alle cose sensibile fur fatti ciechi»<sup>3</sup>.

Gli stessi personaggi appaiono altrove come eccezionali fruitori di quella che «i nostri teologi chiamano la cognizione intellettuale, cognizione intuitiva»<sup>4</sup>. Per la conoscenza più elevata, dunque, la vista costituirebbe un ostacolo. Ma di quale vista si sta parlando? Pico, infatti, distingue «dua visi, l'uno corporale e l'altro incorporale»<sup>5</sup>, il primo è quello che comunemente si chiama “viso”, ed è da Aristotele considerato il migliore tra i sensi, l'altro consiste nella potenza dell'anima per la quale noi abbiamo «convenienza cogli Angeli»<sup>6</sup>. Quest'ultima è – conclude il Conte – quella che i platonici denominano propriamente “viso”, di cui la vista corporale è solo una “immagine”.

Per intendere la natura di questa comunanza con gli angeli è opportuno volgere l'attenzione ad un brano tratto dall'*Heptaplus* (V, 1) nel quale vi è un'analogia tra la mente e l'occhio:

---

<sup>2</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *Commento sopra una canzone d'amore*, in Id., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di Eugenio Garin, Vallecchi Editore, Firenze 1942, pp. 527-528.

<sup>3</sup> Ivi, pp. 529-530.

<sup>4</sup> Ivi, p. 498.

<sup>5</sup> Ivi, p. 497.

<sup>6</sup> Ibidem.

Dovendo noi parlare della natura angelica che è puro intelletto, questo in primo luogo dobbiamo comprendere, che le menti sono come occhi. Ciò che è l'occhio nel mondo corporeo è la mente nel campo spirituale. L'occhio, anche se per la mescolanza della propria sostanza intima possiede qualche luce, tuttavia, per sfruttare il dono della visione ha bisogno della luce esterna, nella quale vede i colori e la varietà delle cose. Ma ciò non toglie che la sua natura sia la vista, anche se non vede senza l'aiuto della luce. Infatti anche gli orecchi, per non parlare delle cose inanimate, e tutte le altre parti del corpo, sono illuminati dalla luce, eppure non vedono. L'occhio ha dunque ottenuto in sorte il vedere come propria natura ed è vista a cagione della propria essenza, perché, accogliendo la luce, può vedere. Consideriamo le medesime cose nelle intelligenze. Le intelligenze sono gli occhi, la verità intelligibile è la luce, e l'intelletto, essendo esso stesso intelligibile, ha una qualche sua intima luce, per cui può vedere se stesso ma non le altre cose. Ma ha bisogno delle forme e delle idee delle cose per le quali, come per raggi di luce invisibile, è colta chiaramente la verità intelligibile.<sup>7</sup>

La similitudine è chiarissima: ciò che è l'occhio nel mondo sensibile, la mente lo è nel mondo intelligibile. Nella facoltà conoscitiva più alta l'anima umana travalica i confini della dimensione temporale, approdando ad una luce che non è quella sensibile. Eppure, come l'occhio corporeo ha bisogno della luce esteriore per poter realizzare la sua *operatio*, così la mente necessita delle forme e delle idee che, come raggi di luce invisibile, illuminano la verità intelligibile. Non solo per Giovanni Pico ma anche per Marsilio Ficino si pone la questione sulla modalità di ottenimento di questa luce.

Al termine del primo dei *De vita libri tres*, il canonico fiorentino, infatti, scrive parole molto vicine a quelle del giovane conte di Mirandola. La mente

---

<sup>7</sup> Giovanni Pico della Mirandola, *Heptaplus*, in Id., *De hominis dignitate*, Heptaplus, *De ente et uno e scritti vari*, cit., p. 288: «Dicturi autem de natura angelica, quae purus est intellectus, id primum animo concipiamus, mentes esse quasi oculos quosdam; quod enim est oculus in rebus corporeis, id ipsum est mens in genere spiritali. Oculus, etsi mixtura suae substantiae intimae aliquid lucis possideat, ut visionis tamen munere fungatur externa indiget luce, in qua rerum colores et differentias speculatur. Nec est propterea quod sua natura non sit visus, etsi non videat nisi beneficio lucis. Nam et aures, ne dicam inanimata, et reliquae omnes corporis partes collustrantur luce, nec tamen vident. Id igitur videndi naturam sortitum est et per essentiae suae rationem est visus, quod recepta luce videre potest. Consideremus haec eadem in intellectibus. Intellectus oculi sunt, intelligibilis veritas lumen est, et intellectus ipse intelligibilis cum sit intimae aliquid lucis habet, qua se ipsum potest videre, sed non potest et reliqua. Verum indiget formis ideisque rerum quibus, uti radiis quibusdam invisibilis lucis, intelligibilis veritas indubie cernitur».

è stata creata per ricercare e comprendere la verità, proprio come l'occhio per vedere la luce del sole. La sua descrizione, tuttavia, è particolarmente influenzata dalla dottrina della *docta religio* nella quale la filosofia platonica e la religione cristiana – com'è noto – concorrono nel raggiungimento della verità divina<sup>8</sup>:

E, come dice il nostro Platone, come la vista non coglie niente di visibile, se non in ciò che è sommamente visibile, cioè nello splendore del Sole stesso, così neppure l'intelletto umano coglie niente di intelligibile, se non in ciò che è sommamente intelligibile, cioè nella luce di Dio sempre e ovunque presente a noi – nella luce, dico, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo; nella luce di cui David canta: «Nella tua luce vedremo la luce»<sup>9</sup>.

L'anima – egli ripete spesso sia nelle *Epistolae* che nella *Theologia Platonica* – deve rendersi pura per poter accogliere gli intelligibili, in quanto soltanto negli occhi puri si riversa subito lo splendore della luce; infatti, nella sua interpretazione della *Settima Lettera* di Platone, la fiamma della verità arde improvvisamente come la scintilla accesa dalla pietra focaia nella mente di coloro i quali si sono resi degni di ospitarla<sup>10</sup>. Affinché possa realizzarsi la

---

<sup>8</sup> Cfr. Walter Andreas Euler, «*Pia philosophia*» et «*docta religio*». *Theologie und Religion bei Marsilio Ficino und Giovanni Pico della Mirandola*, Fink, München 1998, pp. 210-224; Paul Richard Blum, *La religione naturale di Marsilio Ficino*, in *Marsilio Ficino ou Les Mystères Platoniciens*, Actes du XLII<sup>e</sup> Colloque International d'Études Humanistes (Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Tours, 7-10 juillet 1999), éd. par Stéphane Toussaint, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 313-26; Sebastiano Gentile, *Considerazioni attorno al Ficino e alla prisca theologia*, in Stefano Caroti - Vittoria Perrone Compagni (a cura di), *Nuovi maestri e antichi testi: Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno*, Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli (Mantova, 1-3 dicembre 2010), Olschki, Firenze 2012, pp. 57-72.

<sup>9</sup> Marsilio Ficino, *De vita libri tres*, I, 26, 17-23 (*Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, ed. and trans. by Carol V. Kaske - John R. Clark, Medieval and Renaissance Texts and Studies with Renaissance Society of America, Tempe 1998<sup>2</sup>, p. 160): «Atque ut Plato noster inquit, quemadmodum visus nihil usquam visibile perspicit, nisi in ipso summi visibilis, id est solis ipsius splendore, ita neque intellectus humanus intelligibile quicquam apprehendit, nisi in ipso intelligibilis summi, hoc est Dei lumine nobis semper et ubique praesente in lumine, inquam, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum; in lumine de quo canit David: "In lumine tuo videbimus lumen"». Cfr. *Sal* 36, 9.

<sup>10</sup> Cfr. Platone, *Lettera settima*, 341c-d, in Id., *Lettere*, a cura di Margherita Isnardi Parente, trad. di Maria Grazia Ciani, Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2002, p. 109: «Questa non è una scienza che si possa insegnare come le altre: è qualcosa che

conoscenza noetica, dunque, bisogna allontanarsi dal commercio con la materia anzi, guai a chi pretenda di conoscere la verità mentre è ancora immerso nei piaceri corporei, come si legge nella lettera indirizzata ai filosofi *Nullus incontinens potest sapiens esse*. Qui Ficino sostiene con Platone che «né l'aria né l'intelletto mentre sono immersi nelle nubi ricevono mai i loro raggi, ma entrambi li ricevono improvvisamente, non appena sono ritornati puri e sereni»<sup>11</sup>, ma aggiunge: così come gli occhi stanchi per una rossa oftalmia non avvertono nulla se non il rosso, così l'anima, che per il desiderio delle cose materiali è diventata già quasi corporea, reputerà le cose divine del tutto prive di valore<sup>12</sup>.

La metafora dell'occhio ritorna spesso nelle opere ficiniane. I corpi celesti, ad esempio, nel *De vita coelitus comparanda* sono gli «occhi del mondo» attraverso i quali scorre la vita e dai quali scaturiscono raggi «non solo visibili, ma anche capaci di vedere»<sup>13</sup>. Peraltro, al tema degli occhi si accompagna spesso quello dello specchio, come nel breve trattatello *De lumine* (1492), che è un tardo rifacimento dell'epistola *Quid sit lumen* (1476)<sup>14</sup>. La luce è «cosa quasi divina» poiché, quando si riflette negli specchi, si moltiplica mirabilmente grazie ai suoi tre attributi (costanza, egualità e gioiosa purezza)<sup>15</sup>. In quest'opera vi è una *comparatio* tra Dio, la

---

nasce all'improvviso nell'anima dopo un lungo rapporto e una convivenza assidua con l'argomento, come la scintilla che scaturisce dal fuoco e poi si nutre di se stessa».

<sup>11</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *Opera omnia*, ex officina Henricpetrina, Basileae 1576, rist. anast. con lettera di Paul Oskar Kristeller e premessa di Mario Sancipriano, 2 voll., Bottega d'Erasmus, Torino 1962, I, p. 786: «Ergo neque aer neque intellectus unquam dum nubilus est, suos radios comprehendit, et uterque comprehendit subito, cum primum purus et serenus evasit. Huc tendit Platonis illud in Epistola ad Syracusanos. Quod divinum est, inquit, disci non potest, quemadmodum caetera quae discuntur, sed ex diuturna circa divinum ipsum consuetudine vitaeque similitudine, subito quasi ab igne scintillante lumen effulget in animo, seque ipsum iam alit».

<sup>12</sup> Cfr. ibidem: «Mitto quod quemadmodum oculi rubra quadam ophtalmia laborantes vel amara lingua, nihil nisi rubrum sentiunt vel amarum, sic animus, qui ob diuturnum amorem obsequiumque circa corporea iam quasi corporalis evasit, quae divina sunt vel nulla esse putabit omnino, vel saltem corporea iudicabit».

<sup>13</sup> Id., *De vita libri tres*, III, 11, 11-13, ed. cit., p. 290: «Et denique coelestia corpora quasi mundi caput vel cor vel oculos quam maxime vegetat. Unde per stellas velut oculos radios non visibiles solum, sed etiam visuales usquequaque diffundit».

<sup>14</sup> L'epistola *Quid sit lumen* si legge in Id., *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, a cura di Sebastiano Gentile, Olschki, Firenze 2010, pp. 115-121; per il trattato *De lumine*, cfr. Id., *Opera omnia*, cit., I, pp. 976-986.

<sup>15</sup> Cfr. Id., *Opera omnia*, cit., I, p. 984: «Denique lumen est quasi numen quoddam in mundano hoc templo Dei similitudinem referens [...] Nempe videtur mihi lumen saepe nos

luce e la vista, frutto del procedimento analogico e metaforico così frequente nel pensiero del filosofo fiorentino, che è ben più interessante della breve considerazione delle pupille come specchio del carattere di una persona. Dio, come canta il *priscus theologus* Orfeo, è l'occhio «nel quale vedono tutti gli occhi»; Egli è «uno in tutto e sopra tutte le cose, e anche la luce è una in tutto e attorno a tutte le cose»<sup>16</sup>. Essa, infatti, è una specie di *splendor* della «luminosità divina» in quanto, più che prodotto di Dio, è una sorta di sua «auto-limitazione» affinché si adatti alla capacità di tutte le sue creature<sup>17</sup>. Ne *El libro dell'amore* questo processo viene esplicitato proprio come un divino rispecchiamento: «Adunque uno medesimo volto di Dio riluce in tre specchi posti per ordine: nell'angelo, nell'animo, e nel corpo mondano [...]»<sup>18</sup>. Anzi, già nell'opuscolo giovanile in volgare *Di Dio et anima* (1458) si leggeva che la «sapientia [di Dio] è come uno immenso specchio, nel quale le similitudini di tutte le cose risplendono»<sup>19</sup>.

Nel *Comento a Plotino*, il rapporto tra l'occhio e il riflesso viene introdotto al fine di illustrare il ruolo dell'immaginazione nel processo conoscitivo:

---

ad iustitiam cohortari, ab iustitia deterrere, ubi quam potens ipsa iustitia sit, quam impotens iniustitia manifeste declarat. Radius enim, qui tanquam iustus incidit rectus, aequales utrunque reddens angulos, potenter agit, et penetrat. Et ubi ex aëre transit in aquam, non frangitur per obliquum. Atque ubi tangit solidum, quasi fortis reflectitur in seipsum. Contra vero radius, qui tanquam iniustus decedit ex obliquo, angulos utrunque faciens inaequales, tanquam debilis vix efficit quicquam, subito frangitur in obliquum, nec in se redit unquam, sed residit in adversum. Quantum vero lumini tanquam divino, constantia, aequalitas, puritas ubique sit grata, declarat ipsum in corporibus specularibus». Cfr. André Chastel, *Marsilio Ficino e l'arte*, a cura di Ginevra de Majo, Nino Aragno Editore, Torino 2001, pp. 164-165; Martin Zemla, *Marsilio Ficino's Allegorical Use of Optical Phenomena*, "Teorie Vedy/Theory of Science", 42, 1 (2020), pp. 77-93.

<sup>16</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *Opera omnia*, cit., I, p. 985: «Oculus quoque quo omnes vident oculi, et ut inquit Orpheus, oculus qui cuncta in singulis inspicit, ac revera omnia conspicit in seipso, dum esse se perspicit omnia». Cfr. John Warden, *Orpheus and Ficino*, in Id. (ed. by), *Orpheus: the Metamorphoses of a Myth*, University of Toronto Press, Toronto 1982, pp. 85-110.

<sup>17</sup> Cfr. Andrea Rabassini, «*Amicus lucis*». *Considerazioni sul tema della luce in Marsilio Ficino*, in Sebastiano Gentile - Stéphane Toussaint (a cura di), *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, Atti del Convegno internazionale (Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1-3 ottobre 1999), Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006, pp. 255-294.

<sup>18</sup> Marsilio Ficino, *El libro dell'amore*, V, 4, a cura di Sandra Niccoli, Olschki, Firenze 1987, p. 85.

<sup>19</sup> Paul Oskar Kristeller, *Supplementum ficinianum*, 2 voll., Olschki, Firenze 1937 (rist. anast., 1973), II, p. 132.

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 nell'immaginazione qualcosa di diverso e insieme riflesso, in modo che per tale atto venga riverberata dall'immaginazione sulla ragione l'immagine di un'azione superiore<sup>20</sup>.

Le implicazioni gnoseologiche di questo brano esulano dalle finalità del presente contributo, pertanto, sia sufficiente analizzare l'analogia immaginazione-specchio. La *ratio* necessita della facoltà immaginativa per rendere l'attività della *mens* consapevole all'anima<sup>21</sup>. Eppure, nonostante la medesima fonte neoplatonica, in un più celebre passo del primo libro della *Theologia Platonica*, si legge che la mente è l'occhio dell'anima:

Inoltre, tra la tua mente e la tua anima vi è una relazione analoga a quella che intercorre tra il tuo occhio e il tuo corpo. La mente è, infatti, l'occhio della tua anima. Anche la relazione che vi è tra la luce della verità e l'occhio dell'anima è analoga a quella intercorrente tra la luce solare e l'occhio corporeo. Pertanto, come l'occhio corporeo non è la luce, ma è la potenza capace di cogliere la luce, così la mente, occhio

---

<sup>20</sup> Marsilio Ficino, *In Plotinum, in librum de felicitate Commentarium*, in Id., *Opera omnia* cit., II, p. 1569: «Profecto sicut oculus facie continetur, sic ratio mente, atque sicut oculus nec videt faciem, neque motum eius advertit, nisi quando in speculum certo modo nobis oppositum lineares faciei radii diriguntur, atque inde per similes angulos reflectuntur ad oculum, et speculum ita ostendat imaginem, si quam modo habet imaginem: simili quodam pacto ratio velut oculus neque videt mentem, neque agere illam animadvertit, quamvis semper agat, nisi actus eius agat nonnihil in imaginationem aliunde diversam, illud vero conversam. Quo quidem actu ab imaginatione in rationem resultet superioris actionis imago».

<sup>21</sup> Per un'ampia trattazione delle facoltà superiori della conoscenza nel pensiero ficiniano, rimando a Cesare Vasoli, *La "ratio" nella filosofia di Marsilio Ficino*, in Marta Fattori - Massimo L. Bianchi (a cura di), *Ratio*, Atti del VII Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo (Villa Mirafiori, Roma 9-11 gennaio 1992), Olschki, Firenze 1994, pp. 219-237, ora in Id., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Conte Editore, Lecce 1999, pp. 263-280; Andrea Rabassini, *Mente divina, intelligenze angeliche e anima umana. Il concetto di mens in alcuni contesti ficiniani*, in Eugenio Canone (a cura di), *Per una storia del concetto di mente*, 2 voll., Olschki, Firenze 2005-2007, II, pp. 59-61.

dell'anima, non è la verità, benché sia in grado di coglierla. La tua mente, infatti, ricerca la verità<sup>22</sup>.

A questo punto, Marsilio, per esporre più chiaramente la sua teoria, propone un ragionamento per assurdo: invita il lettore ad immaginare che il suo occhio cresca così tanto da occupare tutto il corpo in modo tale che quest'ultimo diventi un unico occhio senza distinzione tra le diverse membra. Ebbene, anche in questo caso esso continuerebbe a vedere la stessa luce solare, osservando però tutti i colori dei corpi simultaneamente con un unico sguardo. Questo è ciò che accadrebbe all'anima umana se fosse tutta mente o, per meglio dire, fossero annullate le parti inerenti alla fantasia, alla sensibilità e alla generazione<sup>23</sup>. Nella conoscenza ordinaria, invece, la facoltà intellettuale diventa consapevole di sé quando si dirige verso le immagini e «come non si vede il proprio volto, se non lo si contempla in uno specchio, da cui viene anche variamente riflesso a seconda della diversità degli specchi nei quali si riflette; allo stesso modo il raggio della mente viene differentemente riflesso dalle immagini a seconda della loro diversità»<sup>24</sup>.

---

<sup>22</sup> Marsilio Ficino, *Theologia Platonica*, I, 6, ed. and tr. by Michael J. B. Allen - John Warden (*Platonic Theology*), latin text ed. by James Hankins - William R. Bowen, 6 voll., The I Tatti Renaissance Library, Harvard University Press, Cambridge-London 2001-2006, I, p. 82: «Praeterea, quemadmodum se habet tuus oculus ad corpus tuum, sic tua mens ad animam tuam. Est enim mens tuae animae oculus. Rursus, quemadmodum se habet lumen solis ad oculus corporis, sic veritatis lumen ad animae oculus. Itaque sicut oculus corporis non est lumen, sed virtus luminis capax, ita mens quae est oculus animae, non est veritas, licet capiat veritatem. Mens enim tua veritatem quaerit».

<sup>23</sup> Cfr. ibidem: «Finge animo oculus tuum usque adeo excrescere ut totum occupet tuum corpus et sublata varia membrorum specie universum corpus unus sit oculus. Si amplius hic oculus videbit quicquam, non aliud certe videbit quam lumen idem solis, quod angustus dum erat, prospiciebat. Verum accipiet lumen idem uberius, et colores corporum in ipso lumine conspiciet undique, uno prospectu simul omnes. Neque vertetur huc aut illuc ut videat, sed quiescendo omnes pariter contuebitur. Aliud tamen adhuc lumen erit, aliud oculus. Si enim visus ad lumen comprehendendum est institutus, aliud visus est, aliud lumen. Et lumini nihil est opus visu, cum ipsi lumini nihil sit luminis capiendum. Finge iterum mentem tuam usque adeo super animam invalescere ut, deletis reliquis animae partibus ad phantasiam, sensum generationemque pertinentibus, tota anima mens una sit atque sola: haec mens sola puraque relicta angelus erit».

<sup>24</sup> Marsilio Ficino, *Theologia Platonica*, XI, 2, ed. cit., III, p. 210: «Qui tunc facile seipsum animadvertit quando in simulacra sese dirigit, sicut vultus se non videt nisi intueatur in speculum, unde etiam varius repercutitur pro speculorum ipsorum varietate, quemadmodum et mentis radius a simulacris pro diversitate simulacrorum divers<i>us reverberatur in mentem».

L'analogia tra luce visibile e luce intelligibile diventa ancora più esplicita nel *Liber de Sole*: nel modo in cui «la luce, in questo Sole sensibile, illumina tutte le cose sensibili e tutti i sensi, e fa vivere le cose, le forma e volge verso l'alto, così un lume intelligibile, nell'anima stessa del Sole, illumina gli occhi interiori dell'anima, li accende e li richiama»<sup>25</sup>. Il Sole, in quanto *statua Dei*, si comporta con la visione così come Dio si relaziona alla conoscenza. Esso, infatti, genera la vista e i colori, fornendo alla prima la forza che le consente di vedere e ai secondi quella che permette di essere visti, conciliandoli attraverso la luce. Dio, allo stesso modo, crea le specie intelligibili e gli intelletti capaci di riceverle, e poi li congiunge attraverso quello che Platone definisce lume della verità, rispetto agli oggetti del conoscere, e scienza, rispetto alle menti. Pertanto, come l'occhio non vede altro che «lume di Sole», così l'anima non conosce nient'altro che «la Luce del volto divino» che in essa sempre risplende<sup>26</sup>. È questa la suggestiva descrizione della “visione esteriore” e della “visione interiore” che il Canonico offre nel suo volgarizzamento del *De amore*, l'opera che consacrò la sua fama secolare e che, secondo Eugenio Garin, è più di tutte intrisa di simboli, immagini e figure tipiche della prosa ficiniana. Lo storico notava acutamente che «il filosofare ficiniano è tutto e solo un invito a *vedere* con gli occhi dell'anima l'anima delle cose»<sup>27</sup> che, in effetti, coincide – sulla base di quanto detto in precedenza – con il *vedere* Dio.

La *visio Dei*, allora, assume in Ficino una veste nuova: essa non è più un privilegio dei beati ma una potenzialità di ogni anima. Lo stesso caso

<sup>25</sup> Cfr. Id., *Liber de Sole*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di Eugenio Garin, Riccardo Ricciardi Editore, Milano-Napoli 1952 (rist. anast., Torino 1976-1977), p. 998: «Quemadmodum vero lumen hoc in Sole sensibile sensibilia omnia sensusque collustrat et vegetat et format et ad superiora convertit, ita intelligibile quoddam in ipsa Solis anima lumen intimos animorum oculos illuminat et accendit et revocat».

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, p. 992: «Quemadmodum Sol et oculos generat et colores, oculisque vim praebet qua videant, coloribus qua videantur, et utrosque in unum lumine conciliante coniungit, ita Deus ad intellectus omnes resque intelligibiles se habere putatur. Species enim rerum intelligibiles et intellectus omnes ipse procreat atque virtutem invicem agendi praebet utrisque propriam semel atque naturalem. Circumfundit insuper assidue commune lumen per quod virtutes et intelligibilia et intellectuum ad actum mutuam excitat copulatque agendo. Quod sane lumen in rebus quidem intelligendis veritatem, in mentibus autem scientiam Plato nuncupat. Putat insuper ipsum bonum, scilicet Deum ita saltem haec omnia superare, sicut Sol lumen et oculos et colores. Sed ubi Plato Solem inquit omne visibile superare, proculdubio supra corporeum Solem incorporeum auguratus est Solem, divinum scilicet intellectum».

<sup>27</sup> Cfr. Eugenio Garin, *Medioevo e Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 2005, p. 283.

esemplare del *raptus Pauli*, nell'opuscolo ad esso dedicato, non rappresenta più una dote eccezionale ma il compimento di un percorso ascensivo percorribile da ogni uomo<sup>28</sup>. Perfino la salita al Sinai di Mosè, su cui ha recentemente posto attenzione Michael Allen, è metafora dell'emancipazione dell'anima dal sensibile verso la contemplazione del divino<sup>29</sup>. Insomma, la *visio beatifica* non è più, come nella tradizione tomista, una *conditio post mortem* per l'anima, ma una esperienza possibile *in vita*<sup>30</sup>. Se Dante Alighieri, nella *Commedia*, può esclamare di vedere «un riso dell'universo» soltanto nell'ottavo cielo del *Paradiso*, quello delle stelle fisse, mentre ascolta il *Gloria*<sup>31</sup>, per Ficino basta alzare lo sguardo alla volta celeste per ricevere il *risus caeli*<sup>32</sup>. Eppure, quello che sembrerebbe uno stato di grazia comune al genere umano si rivela il premio di un impervio percorso conoscitivo in cui evidenza ed oscurità, luminosità ed umbratilità si contendono, per così dire, in un gioco ossimorico le sorti dell'anima incarnata.

Sono temi che attraversano l'intera produzione ficiniana, dagli scritti giovanili alle opere più tarde. Nel *Dialogus inter Deum et animam theologicus*, che risale al 1457, Ficino immagina un cosmo attraversato dalla luce divina che viene ricevuta dai diversi piani dell'essere senza modificarsi. La luce del sole è definita “ombra di Dio”, poiché Dio è il “Sole del sole”. L'anima dell'uomo, dunque, raggiunge il sommo bene nel volgersi dalle ombre sensibili alla luce infinita di Dio che trova dentro di sé<sup>33</sup>. Questi temi ritornano in un altro opuscolo, intitolato *Super sensum est intellectus*, redatto

<sup>28</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., pp. 62-84; Cesare Vasoli, *Considerazioni sul «De raptu Pauli»*, in Id., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, cit., pp. 241-261.

<sup>29</sup> Cfr. Michael J. B. Allen, *Dove le ombre non hanno ombre: Marsilio Ficino e l'ascesa al Sinai*, “Rinascimento”, 49 (2009), pp. 15-26.

<sup>30</sup> Cfr. Ada Palmer, *Lux Dei: Ficino and Aquinas on the Beatific Vision*, “Memini. Travaux et Documents publiés par la Société des études médiévales du Québec”, 6 (2002), pp. 129-152.

<sup>31</sup> Cfr. *Par. XXVII*, 4-6, in Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, a cura di Natalino Sapegno, III, *Paradiso*, La Nuova Italia, Firenze 1957, p. 336: «Ciò ch'io vedeva mi sembrava un riso / dell'universo; perché mia ebbrezza / intrava per l'udire e per lo viso».

<sup>32</sup> Marsilio Ficino, *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 118: «Quid lux in Deo? Immensa suae bonitatis veritatisque exuberantia. Quid in angelis? Intelligentie certitudo a Deo manans profusumque gaudium voluntatis. Quid in celestibus? Copia vite ab angelis, virtutis explicatio a celo, risus celi».

<sup>33</sup> Cfr. Id., *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, a cura di Sebastiano Gentile, Olschki, Firenze 1990, p. 15: «Ergo quid solis est lumen? Umbra Dei. Ergo quid Deus est? Sol solis est Deus. Solis lumen est Deus in corpore mundi, Deus est solis lumen super angelicos intellectus».

nell'autunno del 1476 e raccolto dal filosofo nel secondo libro del suo *Epistolario*. Qui, peraltro, appaiono per la prima volta i temi poc'anzi ripresi dal *Liber de Sole*: allo stesso modo in cui l'occhio discerne tutti i colori nella luce, così l'intelletto conosce ogni cosa nella luce degli intelligibili concessa da Dio<sup>34</sup>. Tuttavia, quest'ultima può essere ricevuta soltanto dopo che l'anima si sia resa disponibile ad accoglierla ed abbia rivolto il suo sguardo verso di essa<sup>35</sup>.

In questo breve trattato, la teoria della luce e la cosiddetta «analogia solare» assumono un particolare valore gnoseologico. Percorrendo a ritroso la discesa del *lumen* attraverso le gerarchie angeliche, la mente umana accede alla contemplazione dell'abisso di Dio (*divinae puritatis et infinitatis abyssum*) affinché rinvenga negli enti finiti la stessa luce infinita. Esclusivamente in essa, infatti, la mente conosce gli intelligibili: se l'occhio divino – scrive il filosofo – non ci osservasse, l'*oculus mentis* sarebbe cieco per le verità sciolte dalla materia<sup>36</sup>.

Pertanto, coloro i quali credono di poter conoscere per mezzo di una *corporea scintilla* non soltanto cadono in errore ma, a causa della loro superbia, sono costretti a vagare nelle tenebre. La citazione paolina tratta da *Epistola ai Romani* 1, 21 consente a Ficino di spiegare efficacemente la situazione dei filosofi “empi”, attingendo ancora una volta all'analogia che regge tutto il suo discorso: le menti di quelli che rifiutano Dio subiscono una vera e propria eclissi poiché allontanandosi da Lui si distaccano anche da se stessi. La luce che rischiarava le anime dei seguaci della *pia philosophia*, i quali con animo puro si dispongono ad accoglierla, diventa invece insopportabile

---

<sup>34</sup> Cfr. Id., *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 28: «Inter omnia sensuum instrumenta purissimum oculus est, inter omnes anime vires purissimum intellectus; in mundo visibili summum visibile Sol, in mundo intelligibili summum intelligibile Deus. Igitur quemadmodum se ad visibile visus habet, sic pene ad intelligibile intellectus. Visus visibilia omnia, id est colores, in summi visibilis, id est Solis, fulgore discernit. Intellectus intelligibilia omnia veraque cuncta in summi intelligibilis veritatisque ipsius lumine conspicit».

<sup>35</sup> Cfr. ivi, p. 29: «Sic radius, qui ex Deo emanans rebus creatis infunditur, creata solum proprie nobis ostendit; Deum vero nobis ipsum ostendit magis qui in mentem ipsam dirigitur, in Deum vere directam».

<sup>36</sup> Cfr. ivi, p. 32: «Et dubitamus adhuc, utrum divinus ille oculus, quo etiam proxime et quem passim mentium nostrarum vident oculi, nostros ipse vicissim videat oculos? Nisi nos ipse videret, qui nos continue videndo nos semper illuminat atque illuminando vim nobis videndi actumque largitur, certe nusquam aliquid videremus».

per i superbi, a cui non resta altra possibilità che sottostare alle *monstruosissimae opiniones* dei sensi<sup>37</sup>.

L'ormai anziano canonico della Cattedrale di Firenze sarebbe ritornato sulle lettere di Paolo nel 1497 in un ambizioso progetto di commento pubblico di tutti gli scritti dell'Apostolo. Di questo lavoro, purtroppo, ci resta soltanto un incompiuto commentario all'*Epistola ai Romani*<sup>38</sup>. Ebbene, come tenterò di illustrare brevemente, qui ritornano i temi dei trattatelli giovanili, letti però, questa volta, attraverso la lente dello Pseudo-Dionigi Areopagita in seguito alla lunga meditazione della *Mystica theologia* e del *Divinis nominibus* realizzata negli anni immediatamente precedenti<sup>39</sup>.

Nel capitolo ottavo del *Commentarium in Epistolas Pauli*, Ficino spiega nuovamente la condanna paolina di coloro i quali «pur avendo conosciuto Dio, non lo hanno glorificato né ringraziato come Dio, ma si sono perduti nei loro vani ragionamenti e la loro mente ottusa si è ottenebrata»<sup>40</sup>, in questi termini: essi hanno peccato di superbia poiché hanno vanamente tentato di procedere nella conoscenza attraverso il solo lume naturale, dimenticandosi del lume universale di Dio<sup>41</sup>. Anzi, come egli puntualizza nel libro XII della *Theologia Platonica*, essi sono irricoscenti perché sostengono erroneamente di comprendere la verità, che vedono grazie al lume divino, con le loro capacità naturali. Infatti, mentre il Sole sorge e tramonta consentendo

---

<sup>37</sup> Cfr. *ivi*, p. 33: «Hi<n>c Paulus apostolus contra philosophos nonnullos superbiores exclamat: “Qui cum Deum cognovissent, non sicut Deum glorificaverunt neque gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum, et putantes esse se sapientes, stulti facti sunt”. Horum mens passa videtur eclipsim, quando superbe nimium defecit a Deo, immo vero miserabiliter admodum a se ipsa. Tunc enim nos ipsi deserimus infeliciter, quando ipsum, sine quo esse nullo modo possumus, stulte deserimus. [...] Quando impiorum mens philosophorum imprudenter defecit a Deo, tunc sensus in eis imprudenter defecit a mente, corpus, etsi libenter, impotenter tamen secutum est sensum. Illinc monstruosissime quedam opiniones, isthinc mores orti sunt omnium immanissimi, hinc vita undique misera».

<sup>38</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *Commentarium in epistolas Pauli*, ed. Daniele Conti, Aragno, Torino 2018.

<sup>39</sup> Cfr. Thomas Leinkauf, *Marsilio Ficino e lo Pseudo-Dionigi: ricezione e trasformazione*, in Stéphane Toussaint - Christian Trottmann (éd.), *Le Pseudo-Denys à la Renaissance*, Honoré Champion Éditeur, Paris 2014, pp. 127-142.

<sup>40</sup> Cfr. *Rm* 1, 21.

<sup>41</sup> Cfr. Marsilio Ficino, *Commentarium in epistolas Pauli*, cit., p. 50: «Ideo subiunxit non sicut Deum glorificaverunt aut gratias egerunt, id est non precipuo quodam, ut par erat, obsequio coluerunt, neque luminis divini, quo inventum est, vel ullius accepti boni gratias aut soli aut primas egerunt».

agli occhi di individuare qual è la causa della luce, Dio, dal quale il secondo lume discende, è nascosto<sup>42</sup>.

Nel *Commento alla Teologia mistica*, l'ultimo grado di ascesa dell'anima a Dio è contemporaneamente chiamato *caligo* e *lumen* in quanto la luce divina viene raggiunta seguendo la *via negationis*: «Ut tenebre eius, inquit David, ita et lumen eius, et nox tanquam dies illuminabitur»<sup>43</sup>. Anzi, per ricevere questa luce bisogna rendersi «quasi ciechi». Siamo di fronte ad un bivio, le cui due strade hanno in ogni caso come meta le tenebre. Da una parte, la via percorsa al raggio diurno del lume naturale, la cui destinazione è l'oscurità che avvolge le menti ottuse; dall'altra, la via del lume soprannaturale il cui esito non è più la *visio* raggiante della “teologia solare”, ma la cecità della caligine. Scompare qui la bellissima immagine del Cristo che nell'ultimo giorno verrà nella pienezza della sua sovranità e con lo splendore del suo corpo risusciterà dalla terra i corpi degli uomini come il Sole che, regnante in Ariete, ogni anno dopo l'inverno mortale richiama alla vita i semi delle cose ormai quasi morti sotto terra<sup>44</sup>. Per vedere Dio, infatti, non basta conoscere gli intelligibili illuminati dalla sua luce, ma bisogna chiudere l'“occhio della mente”. Per la conoscenza più elevata, allora, ritornando all'immagine pichiana da cui abbiamo iniziato, non è sufficiente chiudere gli occhi rivolti verso il mondo sensibile: Giano dovrà chiudere anche quelli rivolti alle realtà celesti. È questa la frattura insanabile tra conoscenza ordinaria e conoscenza mistica.

È bene ribadire che la conoscenza divina non è riservata a pochi eletti ma è il fine ultimo di tutto il genere umano. Ecco perché le “filosofie platoniche” di Giovanni Pico e Marsilio Ficino, propongono una vera e propria

<sup>42</sup> Cfr. Id., *Theologia Platonica*, XII, 3, ed. cit., IV, p. 32: «Sic ingrati homines in lumine proprio et naturali vera se affirmant inspicere, quae in lumine communi divinoque inspiciunt. Quod si globus ipse solis aut non exoriretur atque occideret, aut a nobis in sua illa figura nequaquam suspiceretur, ita nemo sciret unde lumen hoc mittatur in aerem quo cuncta videmus, sicut modo scit nemo unde lux demittatur in mentem qua cuncta discernimus, quia occultus est deus, unde illa descendit».

<sup>43</sup> Cfr. Id., *Commentarium in Dionysium Areopagitam*, ed. and tr. by Michael J. B. Allen (*On Dionysius the Areopagite. Volume I: Mystical Theology and The Divine Names, part I, On Dionysius the Areopagite. Volume II: The Divine Names, part II*), 2 voll., The I Tatti Renaissance Library, Harvard University Press, Cambridge-London 2015, I, p. 10.

<sup>44</sup> Cfr. Id., *Liber de Sole*, cit., p. 994: «Neque vero praetermittere fas est, quod quemadmodum speramus Christum tandem in suo regno venturum, et splendore sui corporis exundante humana e terra corpora prorsus suscitaturum, ita post hiemem letalem quotannis expectamus Solem in Ariete regnantem, semina rerum in terris quasi iam mortua et animalia semiviva ad vitam et pulchritudinem statim revocaturum».

“pedagogia della visione” la quale sembra raggiungere la sua massima perfezione non tanto nella superiore “visione intellettuale” quanto piuttosto nel suo stesso annullamento. Come Ficino scriveva in quello che resta il suo più originale trattato di teologia paolina, vale a dire il *De raptu Pauli*, anche per le anime contemplative la più alta conoscenza di Dio viene a coincidere con la sua non-conoscenza: la luce divina si rivela essere, infine, nient’altro che “tenebra luminosissima”<sup>45</sup>.

---

<sup>45</sup> Cfr. Id., *Lettere II. Epistolarum familiarium liber II*, cit., p. 78: «Ubi summa lux, tibi summe tenebre; summe quoque tenebre, lumen summum. Unde hoc nihil notius, nihil rursus ignotius; hoc nihil presentius, nihil absentius; nihil magis visibile, nihil invisibile magis».