

Anno XIV

Numero 30

Maggio 2024

VITA PENSATA

rivista di filosofia



Sacro - Teologie I

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

Registrata presso il Tribunale di Milano

N° 378 del 23/06/2010

ISSN 2038-4386

www.vitapensata.eu

DIRETTORE RESPONSABILE

Ivana Giuseppina Zimbone

DIRETTORE SCIENTIFICO

Alberto Giovanni Biuso

(Università di Catania)

COMITATO DI REDAZIONE

Daria Baglieri

Sarah Dierna

Enrico M. Moncado

Anno xiv - n. 30

maggio 2024

VITA PENSATA

RIVISTA DI FILOSOFIA

COMITATO SCIENTIFICO

Francesco Alfieri (Pontificia Università Lateranense)

Pierandrea Amato (Università di Messina)

Tiziana Andina (Università di Torino)

Alberto Andronico (Università di Catania)

David Benatar (University of Cape Town)

Maria Teresa Catena (Università di Napoli Federico II)

Monica Centanni (Università Iuav di Venezia)

Pio Colonnello (Università della Calabria)

Francesco Coniglione (Università di Catania)

Roberta Corvi (Università Cattolica di Milano)

Dario Generali (Istituto per la storia del pensiero filosofico e
scientifico moderno-CNR)

Roberta Lanfredini (Università di Firenze)

Giovanni Maddalena (Università del Molise)

Felice Masi (Università di Napoli Federico II)

Eugenio Mazzarella (Università di Napoli Federico II)

Roberto Melisi (Università di Napoli Federico II)

Leonardo Messinese (Pontificia Università Lateranense)

Thaddeus Metz (University of Pretoria)

Masahiro Morioka (Waseda University)

Nicola Russo (Università di Napoli Federico II)

Valeria Pinto (Università di Napoli Federico II)

Francesco Piro (Università di Salerno)

Antonio Sichera (Università di Catania)

Salvatore Tedesco (Università di Palermo)

Simona Venezia (Università di Napoli Federico II)

Roberto Vinco (Universität Heidelberg)

EDITORIALE

Sacro / Teologie I	6
--------------------	---

TEMI

Danilo Breschi - Narcisismo samaritano: la <i>forma mentis</i> del progressista neocristiano	8
Pio Colonnello - Tra αἰών e καιρός. Rileggendo <i>Chronos</i> di Alberto Giovanni Biuso	24
Francesco Coniglione - La difficile convivenza tra mistica e speculazione	30
Michele DelVecchio - <i>L'Epistola ai Romani</i> di K. Barth. Il confronto con Paolo e le istanze di rinnovamento teologico e religioso	46
Alessandra Filannino Indelicato - Il sacro e il trauma. Sul <i>deinòs pònos</i> di Cassandra nell' <i>Agamennone</i> di Eschilo	57
Giuliano Giustarini - Sacrificio e innocenza: una declinazione del sacro nel Canone buddhista pāli	73
Eugenio Mazzarella - « <i>Almeno sposto la polvere</i> ». Pensiero e poesia: il mistico	85
Roberto Melisi - L'Umanesimo e il sacro. A partire da Marsilio Ficino	94

Roberto Morani - All'ombra di Feuerbach. Kojève e la lettura ateo-immanentistica di Hegel	106
Roberto Vinco - Der Gottesbeweis als Theophanie	123

AUTORI

Alberto Giovanni Biuso - Francisco Suárez	135
Sarah Dierna - Albert Caraco	149

RECENSIONI

Alberto Giovanni Biuso - <i>Mysterium Iniquitatis. Le encicliche dell'ultimo papa</i> di Sergio Quinzio	161
Alessia Gifuni - <i>Correzioni heideggeriane</i> di Eugenio Mazzarella	166
Stefano Piazzese - <i>La giustizia in scena. Diritto e potere in Eschilo e Sofocle</i> di Emanuele Stolfi	177

VISIONI

Sarah Dierna - <i>Perfect Days</i> di Wim Wenders	184
---	-----

L'UMANESIMO E IL SACRO. A partire da Marsilio Ficino

Roberto Melisi

Università Federico II di Napoli

In una pagina celebre, Mircea Eliade scrive: «Orbene, la prima definizione che si può dare del sacro è *che esso si oppone al profano*»¹. Ripensando la categoria del «numinoso» introdotta da Rudolf Otto², lo storico propone di analizzare il sacro «nella sua totalità» in termini di «ierofania»³. Tale concetto, secondo l'autore, riesce ad esprimere più correttamente tutta la dimensione del sacro come «manifestazione di qualcosa di *completamente diverso*», inteso non più «soltanto in ciò che di *irrazionale* esso comporta»⁴. Non è certamente questa la sede per approfondire i legami tra il «completamente diverso» e quel «totalmente altro» che Otto identifica con il mistero religioso, poiché intendo piuttosto fornire alcuni strumenti utili per rileggere le teorie umanistiche sul sacro a partire dalla riflessione di Marsilio Ficino.

Il sacro tra filosofia e religione

La distinzione tra sacro e profano appare nel proemio al *De Christiana religione* dove, denunciando il deprecabile divorzio tra religione e filosofia, Ficino afferma: «ciò che è santo fu dato da lacerare ai cani. In parte notevole la dottrina fu trasferita ai profani». Il filosofo di Careggi, appena «iniziato ai riti sacri del sacerdozio», rievocando nostalgicamente i «felici secoli» in cui i *sacerdotes* erano al contempo ministri della sapienza e del culto, riconosce la nefasta separazione della *philosophia* dalla *religio*. L'esito di questo processo è la riduzione della prima a vera e propria empietà e della seconda a mera superstizione, dal momento che gli «ignoranti» e i «vili» presiedono alle «cose sacre, ignari del tutto delle realtà divine

1 M. Eliade, *Il sacro e il profano*, trad. di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 14.

2 Cfr. R. Otto, *Il sacro*, trad. di E. Buonaiuti, SE, Milano 2009, pp. 20-22.

3 M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., p. 14.

4 *Ibidem*.

e umane»⁵. In opposizione a questo «secolo di ferro», Ficino ricorda che l'unica vera *sapientia* è stata tramandata nel tempo da una lunga catena di *prisca theologi* inaugurata da Zoroastro ed Ermete Trismegisto, culminante in Platone ed inveratasi finalmente con il cristianesimo⁶. Inoltre, i «teologi antichi» hanno scelto di “nascondere” le verità da loro custodite affinché non venissero profanate: «E poiché tutti costoro velavano di immagini poetiche i sacri misteri che riguardano il divino, affinché non fossero divulgati ai profani, è accaduto che i loro successori ne interpretassero la teologia alcuni in un modo, altri in un altro»⁷.

Per mezzo della teoria della *prisca theologia* o *pia philosophia*, come è stato correttamente notato, Ficino propone tesi che delineano «una filosofia della religione molto precisa, e che dichiarano l'universalità della categoria del “sacro”, l'immanenza del sacro stesso in ciascuna cultura. Dagli ebrei ai persiani ai bramani, agli egizi, ai druidi, alla Grecia, a Roma, sempre la *sapientia*, o *scientia* (i due termini appaiono sinonimi), e la *religio* si sono compenstrate, sono vissute e convissute in un'osmosi reciproca, feconda»⁸. Tuttavia, nel momento stesso in cui egli elabora la propria “filosofia della storia”, sembra sottrarre storicità al sacro⁹. Questo, infatti, a

5 Cfr. M. Ficino, *La religione cristiana*, a cura di R. Zanzarri, Città Nuova, Roma 2005, p. 28.

6 La bibliografia su questo tema è vastissima, pertanto, mi limito a segnalare l'esauriente contributo di S. Gentile, «Considerazioni attorno al Ficino e alla *prisca theologia*», in *Nuovi maestri e antichi testi: Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno*, Atti del Convegno internazionale di studi in onore di Cesare Vasoli (Mantova, 1-3 dicembre 2010), a cura di S. Caroti - V. Perrone Compagni, Olschki, Firenze 2012, pp. 57-72.

7 M. Ficino, *Teologia platonica*, XVII, 1, a cura di E. Vitale, Bompiani, Milano 2011, p. 1697. Si tratta di quel «conveniente occultamento delle cose divine» perseguito da Platone «nello stesso modo che vediamo esser fatto anche da altri teologi pagani, alcuni attraverso favole, altri attraverso enigmi ed allegorie», cfr. B. Bessarione, *Contro il calunniatore di Platone*, a cura di E. Del Soldato, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014, pp. 66-67. Cfr. anche G. Pico della Mirandola, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, in Id., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1942, p. 163: «Ma, come era costume degli antichi teologi, Orfeo coprì i misteri dei suoi dogmi con la veste delle favole e così li dissimulò con veli poetici, che se uno legge i suoi inni può credere che nulla vi sia celato se non racconti e semplici scherzi poetici».

8 R. Zanzarri, *Introduzione*, in M. Ficino, *La religione cristiana*, cit., p. 9.

9 Cfr. P. Magnard, «Platon pour disposer au christianisme», in *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, éd. par P. Magnard, Vrin, Paris 2001, p. 202: «Le profane est inaugural, il a commencé à tel moment assignable du temps, il relève de l'histoire. Le sacré est immémorial, abyssal, sans commencement repérable, remontant indéfiniment en deçà de lui-même».

differenza del profano, non ha avuto un inizio nel tempo, è il “sempre presente” custodito dalla tradizione sapienziale che attraversa ricorsivamente, nel susseguirsi delle epoche, momenti di oblio, obbedendo all'inesorabile legge cosmica più tardi definita *vicissitudo universalis*¹⁰.

Non è semplice, considerato il particolare intreccio a cui vengono sottoposte le molteplici fonti utilizzate, ricostruire il vero significato del “sacro” per Ficino. A questa nozione, peraltro, si accompagnano spesso quelle di “mistero” e “divino”. Ci si può accostare ad essa considerando innanzitutto come viene descritta la dinamica erotica ne *El libro dell'amore*, commento al *Simposio* platonico:

Ancora di qui sempre adviene che gli amanti hanno timore e reverentia allo aspecto della persona amata, e questo adviene etiandio a' forti e sapienti huomini in presentia della persona amata, benché sia molto inferiore. Certamente non è cosa humana quella che gli spaventa, occupa e frange, perché la forza humana negli huomini più forti e sapienti è sempre più eccellente; ma quel fulgore della divinità risplendente nel corpo bello constringe gli amanti a maravigliarsi, tremare e venerare decta persona come statua di Dio¹¹.

L'oggetto d'amore, *statua Dei*, vera e propria «ierofania» (se non propriamente «teofania»), genera la medesima reazione contraddittoria di attrazione e repulsione, stupore e paura, che si prova al cospetto del divino. La venerazione del sacro, inoltre, non viene consigliata dalla ragione discorsiva che, anzi, deve lasciarsi precedere dalla fede per raggiungere la vera *sapientia*:

Ci ricorderemo che non dobbiamo turbarci, se non possiamo essere capaci di queste verità, poiché ritengo che questo sia il massimo segno della loro origine divina. Se la nostra mente le comprende fino in fondo, sono più piccole della mente stessa. Se sono tali, non possono essere divine; se invece sono divine, oltrepassano ogni capacità della mente umana. La fede, come ritiene Aristotele, è il fondamento della scienza; con la sola fede, come dimostrano i platonici, andiamo verso Dio¹².

10 Cfr. M. Ciliberto, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, p. 163.

11 M. Ficino, *El libro dell'amore*, II, 6, a cura di S. Niccoli, Olschki, Firenze 1987, pp. 34-35.

12 Id., *La religione cristiana*, cit., p. 225.

Tale prospettiva viene sostanzialmente confermata nella lettera *Cum bene omnia regantur a Deo, omnia in melius accipienda*¹³: biasimando l'arroganza degli uomini, i quali pretendono di discutere dei «misteri divini», di cui «Pitagora proibiva di parlare senza il lume divino», persino tra banchetti e meretrici, il filosofo afferma, con Paolo, che nessuno può conoscere le realtà di Dio se non lo spirito stesso di Dio¹⁴. Il sacro, insomma, è tutto ciò che ha a che fare con il mistero e verso cui bisogna volgersi con riverenza.

I concetti fin qui analizzati vengono riferiti sia alle fonti pagane che a quelle cristiane, tanto da renderne deleteria una netta separazione. In altre parole, sembra che non sia possibile distinguere tra un “sacro” precedente la rivelazione cristiana ed un “sacro” ad essa seguente. Valga come esempio quanto Ficino scrive nell'incipit del proemio al *Commento allo Pseudo-Dionigi Areopagita* in cui associa l'estasi dionisiaca delle bacchanti alla mania divina dell'autore della *Teologia mistica*. Il *furor divinus* del teologo, che la tradizione cristiana ha voluto identificare con il primo pagano convertito da Paolo di Tarso all'Areopago di Atene, è assimilabile al particolare *status* raggiunto dagli adepti del dio Dioniso, di cui hanno dato testimonianza i *veteres theologi* e i Platonici. È soltanto grazie a esso che Dionigi ha ricevuto la facoltà di conoscere i sacri misteri dei profeti e degli apostoli e li ha potuti esprimere in «stile orfico»¹⁵.

Tra sacro e santo

Si può discernere tra ciò che è “sacro” e ciò che è “santo”? Nel *De Christiana religione* Ficino usa entrambi i termini che la lingua latina aveva coniato per tradurre le parole greche *hágios* e *hierós*, vale a dire *sacer* e *sanctus*¹⁶. I filosofi – egli scrive – «furono chiamati magi, cioè sacerdoti (sa-

13 Id., *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, a cura di S. Gentile, Olschki, Firenze 1990, p. 125.

14 *Ibidem*. Cfr. M. Davie, «Pulci e Ficino: verità religiose per sola fede», in *Il sacro nel Rinascimento*, Atti del XII Convegno internazionale (Chianciano-Pienza, 17-20 luglio 2000), a cura di L. Secchi Tarugi, Franco Cesati Editore, Firenze 2002, pp. 405-411: 407-408.

15 Cfr. M. Ficino, *On Dionysius the Areopagite. Volume I: Mystical Theology and The Divine Names, part I*, ed. and tr. by M. J. B. Allen, Harvard University Press, Cambridge - London 2015, pp. 2-4.

16 Cfr. O. Procksch, *Hágios*, in *Grande lessico del Nuovo Testamento*, a cura di G. Kittel - G. Friedrich, I, Paideia, Brescia 1965, pp. 234-310; G. Schrenk, *Hierós*, ivi, IV, Paideia,

cerdotes), dai persiani, poiché presiedevano alle cerimonie sacre (*sacris*)»¹⁷; mentre, è la «cosa santa (*sanctum*)» – come si è visto – ad essere data in pasto ai cani. La religione è «santa (*sanctam*)», invece la filosofia è il «sacro (*sacrum*) dono di Dio»¹⁸. La medesima differenza terminologica è riscontrabile anche nell'auto-volgarizzamento dell'opera, la cui pubblicazione precedette di due anni quella della prima edizione latina (1476)¹⁹. Altrove, però, è la stessa filosofia ad essere definita santa: «lì tutte le arti, gli affari e le cose umane finiscono, e del loro numero resta solo la santa filosofia (*sancta philosophia*); lì nient'altro è la vera felicità che la vera filosofia»²⁰.

Piuttosto che esprimere due concetti differenti, i termini *sacrum* e *sanctum* sembrano riferirsi al medesimo oggetto. In tal senso si può interpretare il contenuto di alcuni testi raccolti nel libro ottavo dell'*Epistolario* ficiniano. Il primo è l'*Oratio in principio lectionis. Philosophia Platonica tanquam sacra legenda est in sacris*²¹: lungi dall'essere un'epistola, questa *oratio* è probabilmente la trascrizione del discorso inaugurale tenuto dal filosofo in occasione di una pubblica lettura nella Chiesa di Santa Maria degli Angeli²². Ricordando che i Pitagorici «meditavano ed insegnavano i sacri misteri della filosofia (*sacra philosophiae mysteria*) nei templi», per seguire le tracce degli antichi sapienti, intende anch'egli esporre «la reli-

Brescia 1968, pp. 739-910. Si veda anche A. Alessi, *Sui sentieri del sacro. Introduzione alla filosofia della religione*, Las, Roma 2016, pp. 155-160.

17 M. Ficino, *La religione cristiana*, cit., p. 27.

18 Ivi, p. 28.

19 Cfr. M. Ficino, *Della cristiana religione*, Nicolò di Lorenzo, Firenze 1474. Sulle traduzioni in volgare realizzate dall'autore stesso, rimando a G. Tantarli, «Marsilio Ficino e il volgare», in *Marsilio Ficino. Fonti, Testi, Fortuna*, Atti del Convegno internazionale (Firenze, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1-3 ottobre 1999), a cura di S. Gentile - S. Toussaint, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006, pp. 183-213.

20 Cfr. M. Ficino, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 227.

21 Cfr. Id., *Opera omnia*, 2 voll., ex officina Henricpetrina, Basileae 1576, fac-similé suivi et préfacé par S. Toussaint, Phénix éditions, Paris 2000, I, p. 886.

22 Cfr. G. Marcel, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Les Belles Lettres, Paris 1958, pp. 309-310; M. J. B. Allen, *Introduction*, in M. Ficino, *The Philebus Commentary*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 1975, pp. 8-9. Più in generale, sulle letture pubbliche di Ficino, si vedano M. J. B. Allen, «Ficino's Lecture on the Good?», in *Renaissance Quarterly*, 30, 2 (1977), pp. 160-171, ora in Id., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and Its Sources*, Variorum, Aldershot 1995, cap. II; S. Toussaint, «Plotin chez les moines. En marge des *Ennéades*: Marsile Ficin dans une lettre de Pietro Delfino camaldule?», in *Accademia*, 6 (2004), pp. 47-61.

giosa filosofia (*religiosam philosophiam*) del nostro Platone nel mezzo di questa Chiesa»: *in his sedibus angelorum divinam contemplabimur veritatem*²³. Contrariamente agli ammonimenti di Agostino d'Ipbona, il quale nel *De civitate Dei* aveva scritto che se Platone avesse scoperto come conseguire la vita beata, per i Greci sarebbe stato «ben più degno e giusto che in un tempio dedicato a Platone venissero letti i suoi libri» piuttosto che compiere riti sacri in «templi dedicati a spiriti diabolici»²⁴, Ficino ritiene che la filosofia platonica possa essere insegnata persino nei templi cristiani!

La ragione che legittima la lettura dei testi platonici in una chiesa cristiana è ben evidente nelle lettere *Concordia Mosis et Platonis* e *Confirmatio Christianorum per Socratica*²⁵. Entrambe esprimono il profondo accordo tra platonismo e cristianesimo: se nella prima, sull'autorità di Numenio di Apamea, si ricorda che Platone non è altro che «un Mosè che parla attico»²⁶, la seconda ruota invece intorno alla ripresa del *topos* del «filosofo santo»²⁷. Socrate è presentato se non proprio come *figura Christi* (al pari di Giobbe e Giovanni Battista), almeno come sua *adumbratio*²⁸, ma, in verità, anche Platone viene sottoposto ad una forma di «sacralizzazione»²⁹, tant'è vero che viene spesso definito *divinus* o *divus*³⁰. Anzi, secondo quanto egli afferma nell'*Epitome* al *Fedone* platonico, il lettore delle due epistole avrebbe trovato addirittura «conferma»

23 Cfr. M. Ficino, *Opera omnia*, cit., I, p. 886. Sull'uso frequente dell'espressione *noster Plato*, mi permetto di rinviare al mio «Platone e la diffusione del platonismo nell'*Epistolario* di Marsilio Ficino», in *Studi filosofici*, 41 (2018), pp. 31-48, in partic. pp. 33-40.

24 Agostino d'Ipbona, *La città di Dio*, II, 7, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2001, p. 134. Cfr. D. J.-J. Robichaud, *Plato's Persona. Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2018, pp. 137-138, 202.

25 Cfr. M. Ficino, *Opera omnia*, cit., I, pp. 866-868.

26 Cfr. Numénus, *Fragments*, 8, éd. par É. des Places, Les Belles Lettres, Paris 1973, pp. 50-51. Cfr. É. des Places, *Numénus et la Bible*, in Id., *Études platoniciennes. 1929-1979*, Brill, Leiden 1981, pp. 310-315; Id., *Numénus et Eusèbe de Césarée*, ivi, pp. 316-325. Ficino legge l'espressione in Eusebio di Cesarea, cfr. J. Monfasani, «Marsilio Ficino and Eusebius of Cesarea's *Praeparatio Evangelica*», in *Rinascimento*, 49 (2009), pp. 3-13: 8.

27 Cfr. J. Hankins, «Socrates in the Italian Renaissance», in *Socrates from Antiquity to the Enlightenment*, ed. by M. Trapp, Routledge, London - New York 2007, pp. 179-208: 194.

28 Cfr. M. Ficino, *Opera omnia*, cit., I, p. 868.

29 Cfr. U. Pizzani, «La sacralizzazione della figura di Platone nel pensiero di Marsilio Ficino», in *Il sacro nel Rinascimento*, cit., pp. 413-430.

30 Cfr. M. Ficino, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., pp. 39, 196. Si veda, in particolare, l'opuscolo *De vita Platonis*, in Id., *Opera omnia*, cit., I, pp. 763-770.

dei due Testamenti: dell'Antico «per Platonem», del Nuovo «per Socratem»³¹. Se è vero che il *Logos* divino ha illuminato le menti dei sapienti prima dell'incarnazione di Cristo, è possibile scorgere un disegno provvidenzialistico tanto nella vita di Socrate quanto in quella di Platone. Dalla corretta valutazione delle vicende biografiche del primo («trasfigurazione» in meditazione, «ultima cena» con i discepoli, accettazione volontaria di una morte ingiusta), infatti, si è portati a considerarlo non più soltanto «prefigurazione», ma vero e proprio *alter Christus*³². Nella nascita del secondo, invece, è persino rintracciabile un'analogia con il Natale del Signore³³: come si legge nella dedica a Lorenzo il Magnifico del *Plato latinus* (1484), la divina provvidenza, poiché dispose che la «santa religione (*religionem sanctam*)» non solo venisse difesa da profeti, sibille e «dottori sacri (*sacris doctoribus*)», ma anche adornata da una pia ed elegante filosofia, ha stabilito il momento della venuta dell'«anima divina di Platone» affinché illustrasse a tutte le genti la «religione sacra (*religionem sacram*)» e, dunque, «preparasse» al messaggio evangelico³⁴.

Platone – scrive Ficino al cardinale Bessarione – ha ricevuto da Dio la sapienza che, come oro preziosissimo, «risplendeva chiarissimamente nel petto di un tanto uomo, come più puro, e più candido d'ogni altro»³⁵. Tali parole sono state lette come un sottile riferimento alla beatitudine dei «puri di cuore» nel cosiddetto «discorso della montagna» (*Mt* 5, 8) alla luce degli antichi riti di purificazione³⁶. Questi erano, nelle pratiche

31 Cfr. Id., *Opera omnia*, cit., II, p. 1390. Sul tema, rimando a D. Conti, «Marsilio Ficino tra Cristo e Socrate», in *Cristo nella filosofia dell'età moderna*, a cura di A. Del Prete - S. Ricci, Le Lettere, Firenze 2014, pp. 59-76.

32 Cfr. M. J. B. Allen, *Synoptic Art. Marsilio Ficino on the History of Platonic Interpretation*, Olschki, Firenze 1998, pp. 196-212.

33 Cfr. U. Pizzani, «La sacralizzazione della figura di Platone nel pensiero di Marsilio Ficino», cit., pp. 413-414.

34 Cfr. M. Ficino, *Opera omnia*, cit., II, p. 1128. Cfr. C. S. Celenza, «Late Antiquity and Florentine Platonism: the "Post-Plotinian" Ficino», in *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, ed. by M. J. B. Allen - V. Rees - M. Davies, Brill, Leiden - Boston - Köln 2002, pp. 71-97: 84-87.

35 Cfr. *Le divine lettere del gran Marsilio Ficino, tradotte in lingua toscana da Felice Figliucci senese*, appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, in Vinegia 1546-1548, rist. anast. a cura di S. Gentile, 2 voll., Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2001, I, p. 16; per l'originale latino, cfr. M. Ficino, *Lettere I. Epistolarum familiarium liber I*, cit., p. 35.

36 Cfr. M. O'Rourke Boyle, «Pure of Heart: From Ancient Rites to Renaissance Plato»,

religiose greche, gli strumenti per separare il “sacro” dal “profano” e, specialmente nei culti misterici, per distinguere gli iniziati dai non iniziati. Nel pensiero ficiniano, invece, è la conoscenza che diventa mezzo di purificazione, nonché viatico per la salvezza. La *scientia* non è conquista umana, ma dono sacro; lo dimostra l'aneddoto di Pitagora che ringrazia Dio per la scoperta del celebre teorema, riportato nell'epistola *Philosophia et religio germanae sunt*³⁷. A ragione si è parlato, dunque, di una «sacralizzazione della saggezza» negli «umanisti del Rinascimento», riconoscendo che Ficino «non pensava altrimenti» rispetto a Charles de Bovelles o a Gerolamo Cardano³⁸.

Nel proemio alla traduzione di Plotino (1492), la deificazione di Platone raggiunge il culmine quando Ficino fa pronunciare al filosofo ateniese le stesse parole che Dio Padre rivolge al Figlio in occasione del Battesimo (Lc 3, 22): «E potreste pensare che Platone abbia parlato così a Plotino: “Tu sei il mio figlio prediletto; in te mi compiaccio”»³⁹. Eppure, se è vero che l'Antico Testamento è inverato dal Nuovo Testamento, non è tanto la dottrina platonica, ma il «sapere di non sapere» socratico, interpretato come una sorta di pseudo-dionisiana “teologia negativa”⁴⁰, la (non-) conoscenza a cui si rivolge il filosofo fiorentino. Il metodo socratico agisce come *katharsis*, rito di purificazione dalle passioni che dispone l'anima a ricevere la verità divina. Questo è soltanto il primo passo dell'itinerario di *deificatio* inteso come vero fine del saggio. La divinizzazione dell'uomo è il *telos* dell'incarnazione di Cristo: «Perché Dio si è fatto uomo? Perché l'uomo, in qualche modo, divenisse Dio»⁴¹. Marsilio si fa erede ed interprete del tema patristico dell'*admirabile commer-*

in *Journal of the History of Ideas*, 63, 1 (2002), pp. 41-62.

37 Cfr. M. Ficino, *Opera omnia*, cit., I, p. 854. All'*amicus unicus* Giovanni Cavalcanti, destinatario dell'epistola *Sapientia a solo Deo*, egli scrive che la sapienza può ottenersi solo come dono di Dio, cfr. ivi, p. 842.

38 Cfr. J. C. Margolin, «L'uomo nello specchio degli umanisti del Rinascimento», in *Trattato di antropologia del sacro. Volume 4: Crisi, rotture e cambiamenti*, a cura di J. Ries, trad. di M. G. Telaro, Jaca Book, Milano 1995, pp. 228-240.

39 Cfr. M. Ficino, *Opera omnia*, cit., II, p. 1548. Cfr. E. Wind, *Misteri pagani nel Rinascimento*, trad. di P. Bertolucci, Adelphi, Milano 1985, pp. 28-29.

40 Cfr. J. Hankins, *La riscoperta di Platone nel Rinascimento italiano*, trad. di S. U. Baldassarri e D. Downey, Edizioni della Normale, Pisa 2009, p. 451.

41 M. Ficino, *La religione cristiana*, cit., p. 86.

cium tra uomo e Dio, risalente almeno all'*Adversus haereses* di Ireneo di Lione⁴², e lo pone al centro di un ideale di *renovatio* del cristianesimo⁴³.

Universalità del sacro

La scissione tra sacro e profano, con cui inizia il libro ficiniano sulla religione, non è, dunque, uno *status* permanente, poiché l'a-storicità del primo prevale sulla temporalità del secondo. Anzi, in quanto la rivelazione divina è una sola, da un lato, non appare enfatico il riconoscimento di una "religione naturale" in Ficino⁴⁴, dall'altro, sembra anche possibile giustificare la sua «sacralizzazione» di ciò che si è manifestato prima della venuta di Cristo, proprio alla luce della "buona novella". Il filosofo non soltanto recupera l'originario messaggio evangelico, così compendiato da Julien Ries: «[...] il Vangelo insegna che per il cristiano nulla è profano, perché tutto è santificabile. I Padri non hanno trascurato di sottolineare questa novità. La nuova creazione instaurata da Gesù non si pone sotto il segno della contrapposizione sacro-profano»⁴⁵, ma lo proietta, per così dire, retrospettivamente anche sulla «rivelazione greca»⁴⁶.

Gli ultimi scritti ficiniani, niente affatto ascrivibili a una deriva magico-astrologica, sono coerenti con questo "paradigma": se tutto è sacro,

42 Cfr. Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti*, III, 10, 2, a cura di E. Bellini - G. Maschio, Jaca Book, Milano 1997, p. 234: «[Gesù Cristo] divenne Figlio dell'uomo affinché l'uomo divenisse figlio di Dio»; ivi, III, 19, 1, p. 278: «Per questo appunto il Verbo si fece uomo e il Figlio di Dio si fece Figlio dell'uomo, affinché l'uomo, mescolandosi a Dio e ricevendo l'adozione filiale, diventi figlio di Dio»; ivi, V, pref., p. 410: «[...] il Verbo di Dio Gesù Cristo Signore nostro [...] per il suo sovrabbondante amore si è fatto ciò che siamo noi, per fare di noi ciò che è lui stesso». A tal proposito, cfr. G. Frosini - A. Vaccaro, *Admirabile commercium. La divinizzazione nei padri della Chiesa*, Le Lettere, Firenze 2020, pp. 104-108.

43 Cfr. C. Vasoli, «Il *De amore* e l'itinerario della *deificatio*», in Id., *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*, Guida, Napoli 1988, pp. 75-117; Id., «Il mito dei *prisci theologi* come "ideologia" della *renovatio*», in Id., *Quasi sit Deus. Studi su Marsilio Ficino*, Conte, Lecce 1999, pp. 11-50.

44 Cfr. P. R. Blum, «La religione naturale di Marsilio Ficino», in *Marsile Ficin ou Les Mystères platoniciens*, Actes du XLII^e Colloque International d'Études Humanistes (Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, Tours, 7-10 juillet 1999), éd. par S. Toussaint, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 313-326; J. Hankins, «Marsilio Ficino and the Religion of the Philosophers», in *Rinascimento*, 48 (2008), pp. 101-121.

45 J. Ries, *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, trad. di F. Marano e L. Saibene, Jaca Book, Milano 1995, p. 224.

46 Cfr. S. Weil, *La rivelazione greca*, a cura di M. C. Sala - G. Gaeta, Adelphi, Milano 2014.

gli “dèi” sono ovunque e i segni dei cieli si manifestano da ogni parte, le *operationes* della magia naturale sono l'esito pratico della contemplazione dell'occulta simpatia universale⁴⁷. La teoria della *prisca theologia* è, infatti, il fondamento della medicina astrologica che trova nel *De vita coelitus comparanda* (il terzo dei *Libri de vita* pubblicati nel 1489) il suo luogo d'elezione⁴⁸. La terapia dei *Musarum sacerdotes*, vale a dire degli uomini di lettere, più di tutti sottoposti alla minaccia della *melancholia*, presenta una sacralità peculiare; la cura del medico Ficino volge lo sguardo, come un Giano bifronte, da una parte, alla medicina greca antica⁴⁹, e, dall'altra, all'«immagine medica» del Cristo⁵⁰:

E Cristo stesso, datore di vita, che ordinò ai discepoli di curare i malati in tutto il mondo, comanderà ai sacerdoti, se non possono, come quelli un tempo, curare con le parole, di curare almeno con le erbe e le pietre. E se queste cose non basteranno da sole, ordinerà di combinarle insieme con un certo opportuno afflato del cielo e di somministrarle ai malati⁵¹.

Come notava Eugenio Garin, le pagine di Ficino apparentemente più scabrose vanno lette alla luce delle traduzioni degli autori neoplatonici

47 Cfr. P. Castelli, «I “prodigi vani” e gli antichi sapienti: Astrologia, Magia e Teurgia negli scritti di Ficino», in *Il lume del sole. Marsilio Ficino medico dell'anima*, a cura di P. Castelli - P. Ceccarelli - A. Mazzanti - C. Paolini, OpusLibri, Firenze 1984, pp. 33-47: 39.

48 Poiché la bibliografia in proposito è molto ampia, si veda almeno C. Vasoli, «Un “medico” per i “sapienti”: Ficino e i *Libri de vita*», in *Historia Philosophiae Medii Aevi. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Festschrift für Kurt Flasch zu seinem 60. Geburtstag*, hrsg. von B. Mojsisch - O. Pluta, 2 voll., B. R. Grüner, Amsterdam 1991, II, pp. 1013-1028, anche in Id., *Tra “maestri” umanisti e teologi: studi quattrocenteschi*, Le Lettere, Firenze 1991, pp. 120-141.

49 Cfr. G. Lanata, *Medicina magica e religione popolare in Grecia. Fino all'età di Ippocrate*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1967, p. 27: «*Hierós*, anche se assai presto in greco si è specializzato in senso religioso, non appartiene originariamente alla sfera della religione oggettiva, tanto meno di quella olimpica: *hierós* è tutto ciò in cui si rivela attiva una forza, una vitalità prodigiosa e magica, che oltrepassa non soltanto le forze e le capacità umane, ma è altresì al di fuori di ogni comprensibilità razionale».

50 Cfr. V. Lossky, *A immagine e somiglianza di Dio*, trad. di N. Toschi Vespasiani, EDB, Bologna 2016, p. 140.

51 M. Ficino, *Apologia*, in Id., *Sulla vita*, a cura di A. Tarabochia Canavero, Rusconi, Milano 1995, p. 297.

da lui compiute tra la fine degli anni '80 e i primi anni '90 del Quattrocento. Al loro interno spicca un passo illuminante, tratto dal *De sacrificio et magia* di Proclo, che costituisce quasi un compendio di tutta la riflessione ficiniana sul sacro:

A quel modo che gli amanti della bellezza sensibile ascendono gradatamente mediante la ragione alla bellezza divina, così anche gli antichi sacerdoti, considerando nelle cose naturali una qualche comunione e una certa reciproca simpatia, e una corrispondenza fra ciò che è manifesto e ciò che è potenza occulta, fondarono di tutto questo una scienza sacra. [...] Tutte le cose pregano e innalzano inni al signore della loro specie. Solo che alcune lo fanno in forma intellettuale, altre in modo razionale, altre naturale, altre ancora sensibile. [...] Così tutto è pieno del divino, le cose terrene delle realtà celesti, le celesti delle sopracelesti⁵².

La celebrazione della natura «artificiosa»⁵³, finalmente intesa come «ierofania», ossia manifestazione del divino, sigilla definitivamente, per così dire, la sintesi della dialettica tra sacro e profano. Non vi è più necessità di tributare il culto a Dio esclusivamente nei luoghi sacri, separati dallo spazio profano, poiché – come Ficino dice chiaramente commentando Plotino – è la creazione stessa a “parlare” dappertutto di Dio⁵⁴. Da ciò consegue, allora, che ogni conoscenza è religiosa, in quanto non fa altro che celebrare la mirabile opera del divino artefice. Con il riconoscimento della sacralità del Tutto (che è un solo grande essere vivente⁵⁵), pertanto, sembra entrare in crisi il paradigma del sacro «numinoso» come «totalmente altro», a vantaggio del sacro “meraviglioso” inteso come “totalmente prossimo”, oggetto di un rinnovato stupore filosofico.

52 Cfr. Id., *Opera omnia*, cit., II, p. 1928; E. Garin, *Il ritorno dei filosofi antichi*, Bibliopolis, Napoli 1994, p. 77, nota 6.

53 Cfr. M. Ficino, *Teologia platonica*, IV, 1, cit., p. 251.

54 Cfr. Id., *Opera omnia*, cit., II, pp. 1694-1695. Cfr. R. Ebgi, *Introduzione*, in *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, Einaudi, Torino 2022, pp. XI-XII.

55 Cfr. M. Ficino, *Opera omnia*, cit., II, p. 1746. Cfr. anche Id., *Sulla vita*, III, 2, cit., p. 193.

Abstract

Il saggio propone una riflessione sul sacro nel pensiero di Marsilio Ficino. Attraverso l'analisi delle opere ficiniane, viene presentata la complessità del concetto non soltanto in contrapposizione al profano, ma anche in relazione a nozioni affini (divino, santo). Ne risulta una peculiare "filosofia della religione" che vede nel sacro, tanto pagano quanto cristiano, la manifestazione della divinità. Lo "svelamento" delle tradizioni sapienziali, accomunate dalla "teologia platonica", consente di osservare sotto una nuova luce la rivelazione cristiana, nella prospettiva di rinnovamento della fede che lega gli umanisti del tardo Quattrocento.

The essay offers a reflection on the sacred in the thought of Marsilio Ficino. Through an analysis of Ficino's works, it presents the complexity of the concept not only in opposition to the profane, but also in relation to similar notions (divine, holy). The result is a peculiar "philosophy of religion" that sees in the sacred, both pagan and Christian, the manifestation of the divinity. The "unveiling" of sapiential traditions, united by the "Platonic theology", allows us to observe the Christian revelation in a new light, in the perspective of renewal of faith that binds the humanists of the late fifteenth century.

Parole chiave

Marsilio Ficino, sacro, profano, platonismo, cristianesimo

Marsilio Ficino, sacred, profane, platonism, christianity

Vita pensata
rivista di filosofia

Sacro - Teologie I
Anno XIV - n. 30, maggio 2024

Hanno collaborato a questo numero:

Danilo Breschi
Pio Colonnello
Francesco Coniglione
Michele Del Vecchio
Sarah Dierna
Alessia Gifuni
Giuliano Giustarini
Alessandra Filannino Indelicato
Eugenio Mazzarella
Roberto Melisi
Roberto Morani
Stefano Piazzese
Roberto Vinco

L'indirizzo di posta elettronica di ciascun autore è disponibile nella prima pagina del rispettivo contributo, cliccando sul nome.

«LA VITA COME MEZZO DELLA CONOSCENZA» - CON QUESTO PRINCIPIO NEL CUORE SI PUÒ NON
SOLTANTO VALOROSAMENTE, MA PERFINO GIOIOSAMENTE VIVERE E GIOIOSAMENTE RIDERE

Friedrich Nietzsche, *La Gaia scienza*, aforisma 324



VITA PENSATA
Rivista di filosofia

DIREZIONE

Ivana Giuseppina Zimbone
Direttore responsabile

Alberto Giovanni Biuso
Direttore Scientifico

COMITATO DI REDAZIONE

Daria Baglieri
Sarah Dierna
Enrico M. Moncado

Per info e proposte editoriali
redazione@vitapensata.eu