

STUDI

L'ANALOGIA PLATONICA TRA IL SOLE E IL BENE NELL'INTERPRETAZIONE DI MARSILIO FICINO

di *Andrea Rabassini*

1. Il problema del Bene e l'analogia solare della *Repubblica*

Sin dall'antichità, nell'ambito della tradizione platonica, uno dei punti di riferimento principali per la fondamentale questione del Primo Principio è stato il libro VI della *Repubblica*, laddove Platone introduce, attraverso la voce di Socrate, una discussione che verte su ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα, ossia su «l'idea del Bene». Come è noto, Socrate, interrogato da Glaucone, rifiuta di dare una definizione del «buono in sé» (αὐτὸ ... τὸ ἀγαθόν) e propone di parlare, invece, di chi gli appare «prole del buono e molto simile a esso» (ἕκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ ... καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ)¹. Quindi il discorso sul Bene, che appartiene alla sfera noetica, viene svolto mediante l'analogia con il Sole, «prole» del Bene e suo ἀνάλογον nel mondo «visibile». Dopo questa trattazione, il libro VI si chiude con la famosa similitudine della linea segmentata, mentre il VII si apre con il non meno celebre mito della caverna, in cui, tra l'altro, tornano i temi del Sole e della luce, già incontrati nel libro precedente. In questo contesto, spiegando il significato dell'«immagine» proposta nel mito, Socrate conclude, a proposito dell'idea del Bene, che «essa è davvero sempre la causa di tutto ciò che vi è di retto e di bello, avendo generato nel luogo del visibile la luce e il suo signore, in quello del noetico essendo essa stessa signora e dispensatrice di verità e di pensiero»².

È opportuno ricordare che la discussione platonica sull'idea del Bene costituì un «tema che la tradizione interpretativa antica e moderna avrebbe considerato come uno dei vertici e insieme degli enigmi più inquietanti della *Repubblica* e dell'intero pensiero platonico»³. Senza dubbio, infatti, l'interpretazione

1. *Resp.*, VI 506d8-e5. Cito la versione italiana del dialogo secondo la recente edizione di Platone, *La Repubblica*, Trad. e commento a cura di Mario Vegetti, V (Libro VI-VII), Bibliopolis, Napoli 2003. Vegetti traduce τὸ ἀγαθόν con «il buono»; nel presente lavoro, invece, conservo la resa tradizionale («il Bene»), in quanto più vicina alla linea interpretativa di cui intendo occuparmi.

2. *Resp.*, VII 517c2-4.

3. Mario Vegetti, Megiston mathema. *L'idea del "buono" e le sue funzioni*, in Platone, *La Repubblica*, cit., pp. 253-286: 253.

della concezione platonica del Bene è questione tanto fondamentale quanto densa di elementi problematici e aporetici. Tutto ciò ha stimolato, e continua a stimolare ancora oggi, uno sforzo ermeneutico il cui frutto si traduce, di volta in volta, in letture tra loro diverse o addirittura incompatibili⁴. Scopo del presente contributo, però, non è indagare intorno al significato della trattazione del Bene così come Platone la svolge nella *Repubblica*, ma piuttosto esaminare come quella stessa trattazione sia stata elaborata e interpretata, attraverso l'impiego dell'analogia solare, da un filosofo centrale del platonismo del Rinascimento: Marsilio Ficino.

Nelle pagine che seguono, innanzitutto, si accennerà all'ampia presenza della metafora solare del Bene negli scritti ficiniani. Quindi si prenderanno in esame due brevi ma importanti trattati della tarda maturità del filosofo fiorentino, il *De Sole* e il *De lumine*: dopo aver cercato di delineare sinteticamente il quadro dei temi e delle fonti che contribuirono alla loro stesura, ci si soffermerà sulla rielaborazione dell'analogia tra il Sole e il Bene nei due opuscoli, nati proprio dalla rilettura della *Repubblica* platonica.

2. La presenza della metafora solare del Bene nelle opere di Ficino⁵

Ripercorrendo l'ampia produzione ficiniana, possiamo rilevare che assai presto il filosofo fiorentino accennò a soluzioni del problema del Primo Principio, che ricordano da vicino quelle da lui stesso proposte nelle opere della maturità e della tarda maturità. A titolo di esempio, si può leggere quanto egli scrisse a Cosimo de' Medici – in un'epistola degli inizi del 1463 – a proposito dello «*ipsam omnium principium*»: Ficino, discutendo il concetto di «*bonum*» che ricavava dal *Filebo*, (a) lo identificava con l'Uno del *Parmenide*, con il

4. Mi limito a indicare alcuni studi recenti, ai quali rinvio per ulteriori riferimenti. Sul problema del Bene in Platone, esaminato secondo diverse prospettive interpretative, cfr. i saggi raccolti in Giovanni Reale – Samuel Scolnicov (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, Academia Verlag, Saint Augustin 2002. Sui libri VI e VII della *Repubblica*, cfr. inoltre l'ampio commento pubblicato in Platone, *La Repubblica*, cit., pp. 149-678 (in particolare, sul problema del Bene e sull'analogia solare, cfr. M. Vegetti, *Megiston mathema. L'idea del "buono" e le sue funzioni*, cit.; Franco Ferrari, *L'idea del bene: collocazione ontologica e funzione causale*, ivi, pp. 287-325; Francesca Calabi, *Il sole e le sua luce*, ivi, pp. 327-354); Rafael Ferber, *L'idea del bene è o non è trascendente? Ancora su ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, in Mauro Bonazzi – Franco Trabattoni (cur.), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, Cisalpino, Milano 2003, pp. 127-149; Franco Trabattoni, *Platone ontoteologo?*, in «*Rivista di storia della filosofia*», IV (2004), pp. 921-930: 929 e nn. 20-22.

5. Sulla vita e le opere di Ficino, cfr. Cesare Vasoli, s.v. *Ficino, Marsilio (Marsilius Fechinensis)*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XLVII, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1997, pp. 378-395. Utilissime, inoltre, le schede raccolte nel seguente catalogo: Sebastiano Gentile – Sandra Niccoli – Paolo Viti (cur.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, Mostra di manoscritti, stampe e documenti (17 maggio – 16 giugno 1984), Premessa di Eugenio Garin, Le Lettere, Firenze 1984.

«Re» e il «Padre» delle *Epistole* attribuite a Platone, e con il Bene in sé della *Repubblica*; e (b) sottolineava che esso esiste al di sopra della materia, della natura, dell'anima, della mente, della vita e dell'essenza⁶. Avremo modo di tornare sul debito, nei confronti della tradizione neoplatonica, della concezione ficiniana del Principio. Intanto si potrà ricordare che la sovraessenzialità del Bene e la sua identificazione con l'Uno costituiscono una costante dell'interpretazione del Principio fornita da Ficino e che proprio su questo terreno si aprì lo spazio per lo scontro metafisico con Giovanni Pico della Mirandola: da un lato, Marsilio sostenne le ragioni di un Uno-Bene inteso «super ens et essentiam»; dall'altro, Pico affermò l'identità di Uno ed Essere («unum et ens equalia»).

Per quanto riguarda il tema solare, che qui ci interessa, sappiamo che «la parte del libro VI della *Repubblica*, ove Socrate cerca di delineare, ricorrendo alla nota analogia con il sole, la natura dell'Idea del Bene, è certamente uno dei testi più citati, commentati e interpretati nell'ambito dell'intero Neoplatonismo»⁷. Non stupirà, quindi, che l'analogia tra il Sole e il Bene trovi tanto spazio nell'opera di un pensatore del Quattrocento che fece della *renovatio* platonica uno dei cardini della sua "missione" filosofica. Innumerevoli, nel *corpus* ficiniano, le citazioni della metafora solare del Bene, ora attraverso semplici accenni, ora in pagine che racchiudono un'esegesi più o meno ampia del problema.

Prendiamo brevemente in considerazione, ad esempio, il *De amore*, il cui titolo completo è *Commentarium in Convivium Platonis de amore* (si tratta infatti di un commento al *Simposio*, che Ficino stese tra il novembre del 1468 e il luglio del '69, e presto tradusse in volgare). In questo celebre trattato, l'uso di una terminologia legata alla luce è frequentissimo nella determinazione dei rapporti che intercorrono fra i diversi livelli del reale. In tale contesto, Ficino ricorre più volte al parallelo, di origine platonica e tanto diffuso nei suoi scritti, tra la relazione che lega la «mente» a «Dio», da un lato, e quella che esiste tra l'«occhio» e il «Sole» (o il «lume del Sole») dall'altro⁸. Il filosofo, in queste pagine, talora rimanda esplicitamente alla «comparazione del sexto libro della *Repubblica* di Platone», ma non manca di ricordare l'impiego della me-

6. Cfr. Marsilio Ficino, *Lettere*, I (*Epistolarum familiarium liber I*), a cura di Sebastiano Gentile, Olschki, Firenze 1990, p. 245.63-76. L'epistola a Cosimo de' Medici è datata «III Idus Ianuarias 1463» (l'indicazione, seguendo lo "stile fiorentino", rimanda all'11 gennaio 1464).

7. Michele Abbate, *Il Bene nell'interpretazione di Plotino e di Proclo*, in Platone, *La Repubblica*, cit., pp. 625-678: 625.

8. Cfr., in particolare, *Commentarium in Convivium*, I, 3; II, 2; VI, 13; VI, 19, che cito dal volgarizzamento: Marsilio Ficino, *El libro dell'amore*, a cura di Sandra Niccoli, Olschki, Firenze 1987, pp. 13, 23-24, 157-158, 174. Per il testo latino, cfr. Marsilio Ficino, *Commentaire sur le Banquet de Platon, De l'amour / Commentarium in Convivium Platonis, De amore*, Texte établi, traduit, présenté et annoté par Pierre Laurens, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 13, 25, 181-183, 203. Cfr., inoltre, il commento di Pierre Laurens, ivi, pp. 263-264 nn. 9-11, 302 n. 79.

tafora solare in «Dionisio», vale a dire nel *De divinis nominibus* dello Pseudo-Dionigi⁹. A noi, però, interessa sottolineare soprattutto, nello sviluppo ficiniano dell'analogia platonica, la possibilità di sostituire al "Sole" la sua stessa "luce". Su questo elemento, che implica una lettura particolare dell'analogia solare di Platone, dovremo tornare. Per il momento si rileverà che la sostituzione della luce al Sole è ricorrente in Marsilio e si trova, ad esempio, in uno scritto della fine del 1476, il cui testo confluirà interamente nel *De lumine*: l'epistola-trattatello *Quid sit lumen*¹⁰.

L'equivalenza tra il Sole e la sua luce implica, nelle opere di Ficino, un'oscillazione nell'esposizione della metafora, la quale compare talvolta secondo lo schema originario, talaltra nella versione mutata in cui è avvenuta la sostituzione della "luce" al "Sole". In una forma o nell'altra, come si è detto, il ricorso all'analogia platonica è comunque assai frequente. Tra gli innumerevoli esempi, si può ancora ricordare quello che figura in una lettera all'«amico unico» Giovanni Cavalcanti – conservata nel libro I delle *Epistole* – dove s'incontra una citazione esplicita della *Repubblica*: «Res autem divinas idem [sc. Plato] in libris *De republica* non aliter menti nostre innotescere posse quam Deo nos illustrante demonstrat, quemadmodum et corporum formas oculis non aliter quam sole oculis illuminante videri»¹¹.

Altri passi significativi possono essere ricavati dalla importante *Theologia Platonica*, la cui prima edizione a stampa risale al 1482. Già il Proemio di dedica a Lorenzo, infatti, si apre con un riferimento a Platone, «padre dei filosofi», di cui viene citato, stavolta senza darne indicazione, il libro VI della *Repubblica*:

Plato, philosophorum pater, magnanime Laurenti, cum intellegeret quemadmodum se habet visus ad solis lumen, ita se habere mentes omnes ad deum, ideoque eas nihil unquam sine dei lumine posse cognoscere, merito iustum piumque censuit, ut mens humana sicut a deo habet omnia, sic ad deum omnia referat. Igitur sive circa mores philosophemur, animum esse purgandum, ut tandem factus serenior divinum percipiat lumen deumque colat; sive rerum causas perscrutemur, causas esse quaerendas, ut ipsam denique causarum causam inveniamus inventamque veneremur¹².

9. Cfr. Ps.-Dionigi, *De div. nom.*, IV, 1-6, 693B-701B.

10. Il *Quid sit lumen*, che fu collocato da Ficino nel libro II delle *Epistole*, si può leggere in Marsilio Ficino, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, Texte critique établi et traduit par Raimond Marcel, 3 voll., Les Belles Lettres, Paris 1964-1970: III, pp. 369-378.

11. M. Ficino, *Lettere*, cit., p. 100.24-27. Si tratta dell'epistola I, 51, intitolata *Amicitia illa stabilis que a Deo conflatur* (Marsilio Ficino *Opera*, réimpression en fac-similé de l'édition de Bâle 1576, Préface de Stéphane Toussaint, Phénix Éditions, Paris 2000, 2 tomes [d'ora innanzi: *Op.*], p. 633,2). La lettera non è datata. Fatta salva la cautela necessaria nel datare con certezza le epistole ficiniane, la posizione della lettera all'interno della silloge induce a collocarla tra il 30 marzo 1474 e il 4 marzo 1475.

12. Marsilio Ficino *Prohemium In Platoniam Theologiam De Animorum Immortalitate* [...] (Marsilio Ficino, *Platonic Theology*, I (Books I-IV), Engl. transl. by Michael J. B. Allen with John Warden, Latin text edited by James Hankins with William Bowen, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) – London 2001, p. 8).

Si potrebbe proseguire a lungo nell'elencare i passi in cui Marsilio cita, ora implicitamente ora esplicitamente, l'analogia platonica tra il Sole e il Bene. Basterebbe ripercorrere le pagine della *Theologia* stessa o quelle degli altri scritti ficiniani, dai commenti a Platone e ai neoplatonici fino alla silloge delle *Epistole*. Oppure si potrebbero citare alcuni luoghi in cui il filosofo fiorentino non si limita a un accenno, ma esamina con particolare attenzione il testo platonico, come accade in un passo della *Theologia* e, ovviamente, in uno del commento alla *Repubblica*¹³. Tuttavia, nel presente contributo, si cercherà di mettere a fuoco l'interpretazione ficiniana dell'analogia platonica attraverso due scritti ben precisi e strettamente connessi tra loro: il *De Sole* e il *De lumine*. I due opuscoli, infatti, rappresentano la sintesi più compiuta di Ficino sui temi a lui cari del Sole e della luce. Marsilio stesso, nel Proemio al *De lumine*, sottolinea l'intimo rapporto che lega la luce al Sole; e noi, del resto, sappiamo che i due temi appartengono entrambi alla tradizione platonica che, a questo riguardo, trova nella *Repubblica* il suo primo punto di riferimento. Inoltre, nel Proemio al *De Sole*, Ficino dichiara di aver intrapreso la stesura dell'opera proprio mentre, dedicandosi a commentare Platone, era tornato a rileggere il «mistero» relativo all'analogia solare della *Repubblica*: «Novam Platonis interpretationem [...] quotidie prosequor [...]. Itaque cum nuper ad mysterium illud Platicum pervenissem, ubi Solem ad ipsum Deum artificiosissime comparat, placuit rem tantam aliquanto latius explicare»¹⁴.

Il *De Sole*, quindi, nacque come riflessione e commento all'analogia esposta da Platone nel suo dialogo. Subito dopo aver composto il trattatello sul Sole, la cui elaborazione risale al 1492, Marsilio, ampliando il *Quid sit lumen*, in cui già s'incontrava l'analogia solare, redasse il *De lumine*. I due nuovi opuscoli, noti anche con il titolo unitario di *De Sole et lumine*, furono pubblicati in una stessa edizione, che uscì a Firenze il 31 gennaio 1493¹⁵.

13. Cfr. *Theol. Plat.*, XII, 1; *In dialogum sextum de iusto epitome*, *Op.*, pp. 1407-1408). Le "epitomi" ai libri della *Repubblica* – tra le quali si trova quella al libro VI, appena citata – furono pubblicate da Ficino nel 1484, insieme alla traduzione latina e al commento dell'intero *corpus* platonico (per l'esattezza, tanto nell'edizione del 1484, quanto in quella più accurata del 1491, i commenti alla *Repubblica* non sono indicati come "epitomi" ma come *argumenta*; tuttavia, per ragioni di uniformità, conservo la terminologia degli *Opera omnia* del 1576, dai quali si è soliti citare i testi ficiniani non disponibili in edizione moderna). Per il passo dell'epitome che qui ci interessa, cfr. ora Paola Megna, *Percorsi classici e dibattito umanistico nel De republica di Marsilio Ficino*, in Mario Vegetti – Paolo Pissavino (cur.), *I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 267-340: 318-322; Cesare Vasoli, *L'esegesi ficiniana della Repubblica*, in M. Vegetti – P. Pissavino (cur.), *I Decembrio e la tradizione della Repubblica di Platone tra Medioevo e Umanesimo*, cit., pp. 509-530: 522-523.

14. *De Sole*, *Prohemium* (*Op.*, p. 965).

15. Sull'*editio princeps* del *De Sole et lumine*, cfr. Paul Oskar Kristeller, *Supplementum ficinianum*, 2 voll., Olschki, Florentiae 1937: I, p. LXVII; Sebastiano Gentile, in S. Gentile – S. Niccoli – P. Viti (cur.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., n° 119, pp. 154-155;

3. Il *De Sole et lumine* di Ficino

Per intendere più compiutamente l'interpretazione ficiniana dell'analogia tra il Sole e il Bene, sarà opportuno, prima di analizzarla, accennare alle molteplici fonti dei trattati *De Sole* e *De lumine*, opere brevi ma tematicamente assai ricche. Decisamente fondamentali, a questo riguardo, Platone e i neoplatonici, i quali tuttavia non esauriscono il quadro di riferimento dei due opuscoli¹⁶.

Per quanto concerne il *De Sole*, va detto innanzitutto che esso, in generale, si fonda sul presupposto che il mondo visibile sia il tramite necessario per la conoscenza dell'invisibile. Il trattato può essere suddiviso in tre parti: la prima (capp. I-II) svolge una funzione introduttiva; la seconda (capp. III-VIII) tratta del Sole dal punto di vista astrologico e "naturale"; la terza (capp. IX-XIII) è più propriamente metafisica e "teologica", e in essa trova ampio sviluppo la *comparatio* tra il Sole e il divino.

I riferimenti a Platone e al neoplatonismo greco sono presenti soprattutto nella parte iniziale e in quella finale dell'opera, nelle quali, tuttavia, Ficino non manca di attingere anche ad altri ambiti, ad esempio citando Virgilio o la Sacra Scrittura, oppure mostrando di saper ricorrere, all'occorrenza, a un linguaggio teologico di derivazione scolastica.

Nella parte centrale del *De Sole*, le fonti sono prevalentemente di natura astrologica. In tale contesto, ad esempio, vengono citati esplicitamente diversi autori arabi ed ebrei (Ali ibn Ridwân, Abraham ibn Ezra, Albumasar). Anche in questo caso, però, non sono assenti altri riferimenti. Ficino, per esempio, ha presenti alcuni temi ciceroniani che erano stati ripresi da Macrobio nel commento al *Somnium Scipionis*: in particolare, il motivo del "Sole *mens mundi*" e la concezione sintetizzata da Marsilio nel titolo del capitolo III: *Sol caelestium illuminator et dominus atque moderator*.

In Ficino, dunque, il Sole si configura come «princeps planetarum», signore e regolatore del cosmo, e i motivi connessi all'importanza astrologica del "pianeta" sembrano coniugarsi con una tradizione filosofica antica, che, come voleva Cleante, poneva nel Sole la sede dell'ἡγεμονικόν universale. Notevole è poi, nel contesto ficiniano, la sottolineatura dell'influenza del Sole sullo *spiritus*, il quale per il filosofo fiorentino è un corpuscolo estremamente tenue e luminoso che il calore del cuore genera dalla parte più sottile del sangue e che svolge funzioni di collegamento tra l'anima e il corpo. Ma il Sole, che offre la

Sebastiano Gentile, *Introduzione* a M. Ficino, *Lettere*, cit., pp. CLXXVII-CLXXVIII. Nel presente lavoro, cito il *De Sole* da Eugenio Garin (cur.), *Prosatori latini del Quattrocento*, trad. it. a fronte, Ricciardi, Milano-Napoli 1952, pp. 970-1009. Per il Proemio al *De Sole*, non presente nell'edizione curata da Garin, cfr. *Op.*, p. 965. Per il testo del *De lumine*, cfr. *ivi*, pp. 976-986.

16. Sui trattatelli *De Sole* e *De lumine* e sulle loro fonti, mi permetto di rinviare ad Andrea Rabassini, *La concezione del Sole secondo Marsilio Ficino. Note sul Liber de Sole*, in «Momus», VII-VIII (1997), pp. 115-133; Id., *Il De lumine di Marsilio Ficino*, Dissert., Università degli Studi di Torino (Dipartimento di Filosofia), Torino 2002.

luce alla vista e influisce sulla generazione di tutte le cose, è in relazione non soltanto con il corpo o, d'altra parte, con lo spirito, su cui esercita effetti benefici: il "luminare maggiore" è in rapporto anche con l'anima e, addirittura, sembra essere la sede dell'*anima mundi* – e qui Ficino, oltre a guardare alla tradizione antica che considerava il Sole come *mens mundi*, pare voler entrare nel merito di una discussione medievale sulla sede dell'anima del mondo¹⁷.

Alla centralità metafisica del Sole, connessa con il suo simbolismo divino, corrisponde una sorta di centralità fisica del "pianeta". Marsilio è certamente legato a una cosmologia geocentrica, ma ciò non gli impedisce di sottolineare l'esistenza di una *medietas* solare. Nel capitolo VI del *De Sole*, dopo aver celebrato l'astro diurno attraverso immagini ricavate dagli inni orfici e dopo aver fatto riferimento alla tradizione sapienziale "egizia" (citando Proclo), Ficino afferma che «Solem quasi Dominum omnes in mundo medium, quamvis ratione diversa, collocaverunt»¹⁸. Tutti gli antichi, dunque, hanno posto il Sole, come signore, in mezzo al mondo: per i Caldei, la sfera solare occupa una posizione intermedia tra le sette sfere planetarie, trovandosi al di sopra di quelle della Luna, di Mercurio e di Venere, e al di sotto quelle di Marte, Giove e Saturno; stando agli Egizi, che invece situavano il Sole immediatamente al di sopra della Luna, esso si troverebbe comunque in mezzo a due gruppi simmetrici: da una parte, le sfere dei restanti cinque pianeti, e, dall'altra, la serie quinquaria composta dalla sfera della Luna e dai quattro elementi del mondo sublunare¹⁹. Sulla scorta di queste considerazioni, Ficino può ribadire la posizione dei «prisci» (i più antichi sapienti): citando implicitamente Macrobio, il filosofo ricorda che i «physici veteres» denominarono il Sole «cor caeli» ed Eraclito lo chiamò «luminis caelestis fontem»²⁰. Analogamente, moltissimi platonici – prosegue Marsilio – hanno posto nel Sole l'anima del mondo; da quella sede, come attraverso un cuore, essa propaga i propri raggi, che sono come degli «spiriti» mediante i quali distribuisce nell'universo la vita, il senso e il moto²¹.

Si capisce che, per Ficino, il Sole non è soltanto la fonte della luce visibile e che la sua collocazione «in medio caelo», da parte di Dio, ha una funzione e un significato assai particolari. Interessante è, a questo riguardo, il capitolo XI del trattato, dove il filosofo fiorentino sostiene che il Sole ha due luci: nel primo momento della sua creazione, esso ricevette da Dio una luce naturale, che, di per sé, non è più intensa di quella degli altri corpi celesti; lo straordinario splendore dell'astro, invece, deriva da un lume che Dio gli aggiunse come immagine evidente della sua divina intelligenza e della sua infinita bontà. L'immenso splendore solare non procede dal Sole, ma da Dio attraverso il Sole; ed è luce che si manifesta agli occhi, ma non è propria di quel globo, bensì di Dio stesso²².

17. Cfr. Id., *La concezione del Sole secondo Marsilio Ficino. Note sul Liber de Sole*, cit., pp. 122-123.

18. *De Sole*, VI (ed. Garin, p. 982).

19. *Ibidem*.

20. *De Sole*, VI (ed. Garin, p. 984). Cfr. Macrobio, *Comm. in Somn. Sc.*, I, 20, 3-7.

21. Cfr. *De Sole*, VI (ed. Garin, p. 984).

22. Cfr. *De Sole*, XI (ed. Garin, pp. 996-998).

Come si vede, il Sole è in stretto rapporto con il divino, di cui è simbolo. In accordo con una concezione che riconosce nel Sole il principale segno visibile di Dio, Ficino interpreta uno dei *Symbola* pitagorici, ammonendo il lettore affinché non tenti di afferrare e di esprimere «l'occulta luce» delle realtà divine senza servirsi della «comparatio» con la luce manifesta allo sguardo²³. Questo motivo, con cui si apre il *De Sole*, rimanda ancora una volta al tema della luce, ripreso e sviluppato dal filosofo nell'altra operetta che qui ci interessa.

Nel *De lumine*, Ficino non soltanto afferma la natura incorporea della luce e il suo propagarsi nell'istante – ciò che egli ha sempre sostenuto – ma sottolinea il carattere di continuità che lega tra loro i diversi gradi del *lumen*, il quale si dispiega dalla luce infinita e assoluta di Dio sino a quella finita e manifesta al senso della vista. La luce si configura come vero e proprio «vincolo dell'universo», che percorre e tiene uniti i livelli del reale. La potenza della luce è tale, che essa, mediante il trasparente, raggiunge e penetra persino i corpi opachi, e dal mondo dei corpi celesti si concentra sulla Terra, portando con sé una forza vivificante e ogni sorta d'influsso astrale. Ora la tenebra non è più identificata con il «contrario della luce» (come accadeva negli scritti giovanili di Marsilio, di carattere scolastico), ma è pure esplicitamente negato che essa sia «privatio pura luminis»: la «tenebra» è piuttosto la luce stessa al suo grado più basso ed opaco²⁴. A proposito di queste dottrine, centrali nell'argomentazione del *De lumine*, si può verificare come Ficino abbia lavorato operando un complesso intarsio di fonti: il tema platonico della luce come σύνδεσμος τοῦ οὐρανοῦ²⁵ viene collegato, da un lato, alla concezione del fuoco di ascendenza pitagorica, e, dall'altro, alle dottrine magico-astrologiche sui “raggi”. Risulta fondamentale, in questo complesso dottrinario, la teoria della luce e del trasparente attribuita da Ficino a Giamblico, il quale a sua volta l'avrebbe ripresa dalla «teologia dei Fenici». A questo riguardo, un chiarimento importante deriva dallo studio comparato di alcune opere di Marsilio²⁶ e da un loro confronto con le annotazioni manoscritte lasciate dallo stesso filosofo, nel codice Riccardiano 76, in margine all'orazione *A Helios re* dell'imperatore Giuliano²⁷.

23. *De Sole*, I (ed. Garin, p. 970). Per la fonte del “simbolo” pitagorico citato da Ficino (Περὶ Πυθαγορείων ἀνευ φωτὸς μὴ λάλει), cfr. Giamblico, *Protr.*, 21, pp. 133, 140, ed. des Places.

24. Cfr. *De lumine*, IX (*Op.*, p. 979).

25. Cfr. *Resp.*, X 616c2.

26. Cfr. *De Sole*, II (ed. Garin, p. 972); *De lumine*, IX (*Op.*, p. 979); *In dialogum septimum de iusto epitome* (*Op.*, pp. 1409-1410); *Expositio in interpretationem Prisciani Lydi super Theophrastum de sensu*, XIII e XVII (*Op.*, pp. 1807, 1809). La versione latina e il commento di Marsilio alle opere di Prisciano (*In Theophrastum de sensu* e *In Theophrastum de phantasia et intellectu*) uscirono a stampa, nel 1497, insieme a un gruppo di traduzioni neoplatoniche, tra le quali figurava il *De mysteriis* di Giamblico. Per il passo, citato, dell'epitome al libro VII della *Repubblica*, cfr. A. Rabassini, *Il De lumine di Marsilio Ficino*, cit., pp. 113-114; P. Megna, *Percorsi classici e dibattito umanistico nel De republica di Marsilio Ficino*, cit., pp. 284-286; C. Vasoli, *L'esegesi ficiniana della Repubblica*, cit., p. 526.

27. Cfr. il ms. Ricc. 76, cc. 117v, 125v. Nel ms. 76 della Biblioteca Riccardiana di Fi-

Ciò permette di dimostrare che determinate concezioni, che nel *De Sole* e nel *De lumine* sono assegnate a Giamblico, furono certamente ricavate dall'opera di Giuliano²⁸. Il filosofo fiorentino, interpretando e ponendo in relazione i diversi elementi che traeva da una tradizione in cui collocava Giamblico, Giuliano, e anche Prisciano di Lidia, ricavava l'idea che la luce sia «atto ed immagine visibile della divina intelligenza»; che il trasparente sia il «veicolo» di quella luce che fu vista da Er nel celebre mito esposto da Platone nel libro X della *Repubblica*; e, ancora, che, in sintonia con gli insegnamenti dei «magi» e degli «astronomi», il trasparente sia presente in tutti i corpi, anche opachi, e nella Terra stessa.

Teorie differenti fra loro si coniugano quindi in un'unica visione, nella quale trovano ampio spazio la concezione neoplatonica della luce come *continuum* – asserita, ad esempio da Giamblico nel *De mysteriis* – e l'idea che la luce stessa, secondo l'insegnamento di Plotino, sia «atto di ciò che illumina». Si tratta di un lavoro sapiente, in cui Ficino si sforza di calibrare attentamente l'uso di dottrine diverse, dimostrando di saperle maneggiare con grande padronanza. Così, omettendo la critica plotiniana alla necessità di un mezzo trasparente per la visione, Marsilio ha buon gioco nell'accordare le posizioni delle *Enneadi* con quelle della “linea” rappresentata da Giamblico, Giuliano e Prisciano. L'area prevalente di riferimento, comunque, è pur sempre quella platonica e neoplatonica antica. D'altra parte, però, anche altre fonti contribuirono alla concezione della luce esposta nel *De lumine*. Innanzitutto quelle magico-astrologiche sui “raggi”, che fanno capo a una tradizione medievale, la quale ha probabilmente in *Picatrix* e nel *De radiis* di al-Kindi i suoi testi più celebri. Inoltre, quando Ficino, nel Proemio, spiega che ha tratto alcuni «esempi e comparazioni» dai «mathematici»²⁹, egli pensa anche e, forse, soprattutto ai trattati medievali di ottica o, come allora si diceva, di *perspectiva*. Da essi ricavò, infatti, alcune «comparationes» di natura morale, che si fondavano sui fenomeni della riflessione e della rifrazione³⁰. Giocando sul doppio senso (geometrico e morale) del termine *rectus*, il “comportamento” di un raggio luminoso poteva essere paragonato a quello umano. Qualcosa di analogo, ad

renze, il testo greco dell'Orazione IV di Giuliano (*A Helios re*) è accompagnato da numerose annotazioni marginali di Ficino, talora trascritte da Luca Fabiani, suo stretto collaboratore (altre annotazioni si devono a una terza mano). Sul ms., cfr. Sebastiano Gentile, in S. Gentile – S. Niccoli – P. Viti (cur.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., n° 43, pp. 55-57; Sebastiano Gentile, in Paolo Viti (cur.), *Pico, Poliziano e l'Umanesimo di fine Quattrocento*, Catalogo della mostra (Biblioteca Medicea Laurenziana, 4 novembre – 31 dicembre 1994), Olschki, Firenze 1994, n° 52, pp. 145-147; Paul Oskar Kristeller, *Marsilio Ficino and His Work after Five Hundred Years*, Olschki, Firenze 1987, pp. 83-84. Le annotazioni ficiniane all'Orazione IV di Giuliano sono state edite da Eugenio Garin, *Studi sul platonismo medievale*, Le Monnier, Firenze 1958, pp. 190-215.

28. Cfr. Giuliano, *In Hel. reg.*, 7, 133d-134b. Cfr., inoltre, A. Rabassini, *Il De lumine di Marsilio Ficino*, cit., pp. 113-114, 154-161.

29. *De lumine, Prohemium* (Op., p. 976).

30. Cfr. *De lumine*, XVI (Op., p. 984).

esempio, era già stato fatto da Ruggero Bacone nel suo *Opus maius*³¹. Non erano una novità, infine, neppure le esperienze sul fenomeno della *intersecatio radiorum*, che Marsilio assume a prova dell'incorporeità della luce³²: si tratta di luoghi comuni della *perspectiva* medievale, che, esemplificando, possono essere rintracciati nella stessa opera di Bacone, nonché nell'*Opus Hexaameron* di Egidio Romano e, prima di quelli, nella traduzione latina del *Kitāb al-Manāẓir* di Ibn al-Haytham (Alhazen), nota come *De aspectibus*³³.

4. L'interpretazione di Ficino: l'analogia platonica attraverso il *De Sole et lumine*

Nel capitolo IX del *De Sole*, intitolato *Sol statua Dei. Comparatio Solis ad Deum*, Ficino si sofferma sulla similitudine tra il Sole e il divino. Nelle pagine precedenti della stessa opera, il filosofo aveva trattato del Sole dal punto di vista visibile, ricavando argomenti dalle dottrine astronomico-astrologiche a lui ben note. Ora, facendo riferimento a quella trattazione, Marsilio sostiene che il «nostro» Platone prese le mosse dalla contemplazione accurata delle realtà naturali per chiamare il Sole «figlio visibile del Bene in sé»:

Haec [ossia le dottrine astronomico-astrologiche sulla natura del Sole, precedentemente esposte] divinus Plato noster diligentissime contemplatus, Solem ipsius Boni conspicuum filium nominavit. Arbitratus quoque est Solem esse perspicuum Dei statuum in hoc templo mundano ab ipso Deo positam, intuentibus ubique prae ceteris admirandam. Hunc veteres, ut Plotinus ait et Plato, venerabantur ut Deum³⁴.

L'argomentazione, richiamandosi ancora all'autorità di Platone e dei neoplatonici, prosegue innanzitutto sotto la forma di una celebrazione del Sole come presenza visibile del divino nel mondo. Le affermazioni di Giamblico, Giuliano e Macrobio – per noi testimonianza di un sincretismo tardo-antico – attestano che i «prisci theologi» collocarono nel Sole tutti i «numina» della tradizione pagana: «in Sole prisci gentium theologi omnia gentilium numina collocarunt, quod quidem Iamblichus et Iulianus Macrobiusque testantur»³⁵.

31. Cfr. Roger Bacon, *Opus Majus*, Edited with Introduction and Analytical Table by John Henry Bridges, 3 voll., Clarendon Press, Oxford 1897-1900 [repr., Minerva, Frankfurt am Main 1964]: I, p. 217 (ma anche pp. 162-163, 216).

32. Cfr. *De lumine*, XI (*Op.*, pp. 980-981).

33. Cfr. R. Bacon, *Opus Majus*, cit., II, p. 45 (ma anche III, p. 137); Aegidii Romani ... *Opus Hexaameron* ..., Romae, apud Antonium Bladum, 1555 [repr., Aegidius Romanus (Colonna), *Opera exegetica. Opuscula*, I, Minerva, Frankfurt am Main 1968], ff. 31v-32r; *Alhacen's Theory of Visual Perception. A Critical Edition, with English Translation and Commentary, of the First Three Books of Alhacen's De aspectibus, the Medieval Latin Version of Ibn al-Haytham's Kitāb al-Manāẓir*, [Edited by] A. Mark Smith, 2 voll. con numerazione continua, American Philosophical Society, Philadelphia 2001: I, p. 57 (ma anche p. 56).

34. *De Sole*, IX (ed. Garin, p. 990).

35. *Ibidem*.

Chi, poi, non vede che il Sole è nel mondo «*imaginem [...] vicariumque Dei*» non ha mai contemplato il sorgere del pianeta diurno, né ha mai considerato la straordinaria potenza solare, che, superando il senso umano, è addirittura fonte di vita. Sulla scorta di queste considerazioni, Ficino passa a interpretare l'antico tema di Apollo Musageta (Febo che guida le Muse rappresenterebbe il Sole che governa l'«*intelligentia*») e invita a concludere, insieme con i «Platonici» e con «Dionigi», che il Sole è «*imaginem Dei conspicuam*»³⁶. Marsilio, inoltre, accenna all'idea che la Luna sia l'immagine di Febo, così come questi lo è di Dio³⁷ – dove verosimilmente, attraverso il simbolismo lunare, il filosofo allude all'anima, specchio e lume di Dio, in sintonia con quanto affermato nella *Theologia* e, già prima, nel trattato *Di Dio et anima*³⁸.

Ficino – come si vede – vuole sottolineare chiaramente che tutta la tradizione platonica è unanime nel sostenere la «*comparatio*» divino-solare. Alludendo a una trattazione svolta altrove – e che noi sappiamo trovarsi nel libro XII della *Theologia* – il filosofo offre quindi un'esposizione del paragone platonico:

In praesentia disputare non expedit, neque tamen praetermittere decet comparisonem illam platoniam, alibi latius a me descriptam. 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 mutuuum 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 intellectum³⁹.

È opportuno rilevare che Marsilio, pur seguendo da vicino la fonte platonica, introduce alcuni interventi significativi. In primo luogo, ciò che in Platone è detto τὰγαθόν è identificato dal canonico fiorentino con “Dio”, così che l'analogia tra il Bene e il Sole è intesa come comparazione tra “Dio” e il “pianeta”. Nel passo ficiniano, inoltre, si parla di colori in luogo degli oggetti visibili.

36. *Ibidem*.

37. *Ibidem*.

38. Sul fondamento delle testimonianze manoscritte, l'opuscolo *Di Dio et anima*, in volgare, è fatto risalire al 24 gennaio 1458. Il trattato, come l'epistola latina *De divino furore*, rappresenta una fase dell'attività ficiniana in cui il filosofo fiorentino, pur essendo ancora legato alla conoscenza di fonti latine, ha già abbracciato il platonismo, operando un primo accostamento tra le dottrine platoniche e quelle ermetiche. Il testo del *Di Dio et anima* si può leggere in P.O. Kristeller, *Supplementum ficinianum*, cit.: II, pp. 128-158. Sul trattato, cfr. *ivi*, I, pp. CLIX-CLX; Sebastino Gentile, *In margine all'epistola De divino furore di Marsilio Ficino*, in «Rinascimento», II s., XXIII (1983), pp. 33-77: 41-50, 65-69.

39. *De Sole*, IX (ed. Garin, p. 992). Cfr. *Theol. Plat.*, XII, 1, dove, tra l'altro, Ficino cita la trattazione precedentemente svolta in *Commentarium in Convivium*, II, 2.

li, mentre in quello platonico i colori sono piuttosto ciò che degli stessi oggetti visibili è illuminato e reso manifesto dalla luce del Sole. In terzo luogo, si ricorderà che Platone parla della luce visibile come di un γένος τρίτον, intermedio tra gli occhi e gli oggetti visibili. Per parte sua, Ficino identifica il termine parallelo della luce visibile nel *lumen* del mondo intelligibile. A questo riguardo, va osservato che si tratta di una interpretazione fondata, ma non dell'unica possibile (gli studi platonici, infatti, hanno messo in risalto il carattere problematico costituito dall'identificazione del γένος τρίτον nel mondo intelligibile)⁴⁰. Non solo: Marsilio identifica quella luce intelligibile con la «verità» (in relazione agli oggetti dell'intellezione) e con la «scienza» (in relazione alle menti). La complessa interpretazione del “terzo genere” nella sfera intelligibile, però, parrebbe suggerire una diversa lettura: in Platone, ciò che illuminando permette all'intelletto di conoscere le realtà intelligibili, e a queste di essere conosciute, sembra costituito dalla «verità» e dall'«essere»; la «scienza», semmai, è ciò che, causato dall'idea del Bene, è reso possibile da quella luce, e pare essere analoga alla vista o, più precisamente, alla chiara visione che è rischiarata dalla luce diurna; alla «scienza» è contrapposta l'«opinione», che, a sua volta, è rappresentata dalla visione offuscata e resa quasi “cieca” dai lumi notturni. È pur vero che l'associazione di «scienza» e «verità» trovava un sostegno nel testo platonico, in quanto vi si legge che il Bene o, meglio, l'idea del Bene dev'essere pensata come causa della scienza e della verità, e ad esse superiore. Ma subito dopo, nella *Repubblica*, si trova una conferma del parallelo, esposto in forma chiasmica, tra la luce e la verità da una parte, la vista e la scienza dall'altra⁴¹.

Ficino sviluppa chiaramente un'interpretazione “teologica” dell'analogia platonica, che ben si inserisce nel progetto del filosofo di mostrare l'accordo tra platonismo e cristianesimo. Del resto, tale interpretazione aveva precedenti nella tradizione patristica, nonché nello Pseudo-Dionigi e, in generale, nel neoplatonismo; si pensi, ad esempio, a Proclo, che giungeva a identificare il Bene della *Repubblica* con l'Uno della prima ipotesi del *Parmenide* e, ad un tempo, con il «primo dio», che egli rintracciava nel Primo di cui si parla nella seconda delle lettere attribuite dalla tradizione allo stesso Platone⁴². La stessa interpretazione del terzo genere come luce intelligibile, nella sfera noetica, si

40. A riguardo, mi limito a rinviare alle sintetiche osservazioni e ai riferimenti che si leggono nel recente contributo di Francesca Calabi, *La luce che abbaglia: una metafora sulla inconoscibilità di Dio in Filone di Alessandria*, in Lorenzo Perrone (ed., in collaboration with Paolo Bernardini and Diego Marchini), *Origeniana octava. Origen and the Alexandrian Tradition / Origene e la tradizione alessandrina*, Papers of the 8th International Origen Congress (Pisa, 27 – 31 August 2001), 2 voll. con numerazione continua, Leuven University Press – Peeters, Leuven 2003, pp. 223-232: 226 n. 16 (ma, in generale, sull'analogia solare della *Repubblica* e le difficoltà che comporta, cfr. *ivi*, pp. 225-227).

41. Cfr. *Resp.*, VI 508e1-509a5.

42. Cfr. Proclo, *In Remp.*, Dissertazione XI (Procli Diadochi *In Platonis Rempublicam commentarii*, edidit Guilelmus Kroll, 2 voll., in aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae 1899-1901: I, pp. 269.1-287.19).

pone sulla scia della tradizione neoplatonica⁴³. Quanto alla sostituzione degli oggetti con il colore, non sembra del tutto fuori luogo pensare a una concezione che risale al *De anima*, dove Aristotele afferma che «il visibile è in effetti il colore, ed il colore è ciò che si trova sul visibile per sé»⁴⁴. Ma non si deve neppure dimenticare che le dottrine aristoteliche sulla luce, sul diafano e sul colore furono ben note ai neoplatonici, dei quali influenzarono variamente il dibattito e le concezioni. Basterebbe ricordare, a proposito del colore, un passo di Plotino (il quale peraltro sviluppò una teoria della luce ben diversa da quella aristotelica): in *Enneadi*, II 8, l'antico neoplatonico ricorda la dottrina secondo cui «l'oggetto primario della visione è il colore»⁴⁵.

L'ipotesi che la lettura ficiniana dell'analogia tra il Sole e il Bene sia fortemente neoplatonizzante, è certo congruente con il platonismo ficiniano e sembra trovare una valida conferma nella conclusione del passo del *De Sole* da poco citato: «ubi Plato Solem inquit omne visibile superare, proculdubio supra corporeum Solem incorporeum auguratus est Solem, divinum scilicet intellectum»⁴⁶. Ficino – come si vede – afferma che Platone, quando sostenne che il Sole supera ogni visibile, certamente volle alludere – quasi come in un vaticinio («auguratus est») – non al Sole corporeo, bensì a quello che gli è superiore, ossia il divino intelletto. Ora, si dovrà osservare che Platone, ad esser precisi, non scrive esplicitamente che il Sole supera ogni visibile, ma, sostenendo che la condizione del Bene dev'essere stimata più di quella della scienza e della verità, lascia intendere che il Sole sia superiore alla vista e alla luce, di cui ha appena parlato sotto forma analogica. La superiorità del Sole rispetto ai visibili sembra inoltre potersi derivare dal suo essere causa di generazione nei loro confronti. Naturalmente, come accennato, tutto il paragone platonico tra il Bene e il Sole è irto di difficoltà, non ultima quella derivante dal fatto che, se il Bene non è οὐσίᾳ ed è a lei superiore, allo stesso modo il Sole non dovrebbe essere γένεσις e dovrebbe essere ad essa superiore. Ma ciò risulterebbe chiaramente assurdo e, di fatto, non è affermato da Platone. Il problema, nell'interpretazione di Ficino, sembrerebbe trovare una soluzione: il Sole che supera ogni visibile – e quindi la γένεσις – non sarebbe quello manifesto allo sguardo, ma l'altro di natura divina, ossia il divino intelletto (il νοῦς neoplatonico).

Questa esegesi viene ribadita da Ficino nel capitolo XIII del *De Sole*, sul quale ora converrà soffermarsi. Il capitolo si apre con la figura di Socrate, che spesso avrebbe contemplato il Sole che sorge, dopo averlo atteso in atteggia-

43. Per questa interpretazione del “terzo genere”, cfr. Werner Beierwaltes, *Lux intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*, Dissertation, Novotny & Söllner, München 1957.

44. Aristotele, *De an.*, II, 418a 29-30 (Aristotele, *L'anima*, Introduzione, traduzione, note e apparati di Giancarlo Movia, testo greco a fronte, Rusconi, Milano 1996, p. 151).

45. Plotino, *Enn.*, II 8, 1 (Plotino, *Enneadi*, a cura di Mario Casaglia – Chiara Guidelli – Alessandro Linguiti – Fausto Moriani, Prefazione di Francesco Adorno, 2 voll., UTET, Torino 1997: I, p. 319).

46. *De Sole*, IX (ed. Garin, p. 992).

mento di assoluta immobilità: «Socrates in castris saepe sub divo Solem suspi-
ciens orientem stetit attonitus in eisdem vestigiis, immotis membris, inconni-
ventibus oculis, statuae more quousque Solem salutaret iterum resurgentem»⁴⁷.
Espressioni analoghe erano già state impiegate da Ficino nel libro XIII della
Theologia: «Socrates, ut scribit Plato, a solis ortu usque ad solem alterum
orientem inconnivens, immobilis, iisdem vestigiis et ore atque oculis in eun-
dem locum directis cogitabundus et abstractus a corpore stabat»⁴⁸. In effetti
Platone, citato in quest'ultimo passo, riferisce nel *Simposio* un aneddoto socra-
tico – accaduto durante la campagna di Potidea – che ha al proprio centro un
episodio di contemplazione solare⁴⁹. Tuttavia, per quanto riguarda Marsilio, si
dovrà pensare piuttosto a una contaminazione di fonti diverse, dal momento
che le espressioni da lui impiegate in entrambi i passi citati sono più simili a
quelle che si leggono in una pagina delle *Notti attiche* di Aulio Gellio:

Inter labores uoluntarios et exercitia corporis ad fortuitas patientiae uices firmandi id
quoque accepimus Socraten facere insueuisse: stare solitus Socrates dicitur pertinaci
statu perdius atque pernox a summo lucis ortu ad solem alterum orientem inconiuens,
immobilis, isdem in uestigiis et ore atque oculis eundem in locum directis cogitabun-
dus tamquam quodam secessu mentis atque animi facto a corpore. Quam rem cum
Fauorinus de fortitudine eius uiri ut pleraque disserens attigisset: πολλάκις inquit ἐξ
ἡλίου εἰς ἥλιον εἰστήκει ἀστραβέστερος τῶν πρέμνων⁵⁰.

Si tratta di un passo interessante, anche perché mostra come Ficino potesse
leggere Platone attraverso altri autori che gli fornivano interpretazioni coerenti
con le proprie concezioni. Ora, però, non si insisterà sulle riprese testuali, in
Ficino, dal passo delle *Notti attiche*⁵¹. Piuttosto, ci interessano due osservazio-
ni. In primo luogo, è da notare che il Fiorentino, sia nella *Theologia* sia nel *De
Sole*, fornisce un'interpretazione estatica della contemplazione socratica del
Sole, in sintonia con quanto leggeva nella sua fonte latina: nella *Theologia*,
l'accenno all'episodio socratico si colloca nel contesto di una trattazione sugli
«affectus rationis» e, in particolare, sulle esperienze di distacco dal corpo vis-
sute dai filosofi nel corso delle loro meditazioni; nel *De Sole*, l'interpretazione
estatica di Ficino trova conferma nell'espressione «in eo mentis excessu», che
figura nel seguito dell'argomentazione⁵² e che corrisponde a quanto si legge
nelle *Notti attiche* («tamquam quodam secessu mentis atque animi facto a cor-
pore»). In secondo luogo, si può rilevare che la contemplazione estatica del

47. *De Sole*, XIII (ed. Garin, pp. 1004-1006).

48. *Theol. Plat.*, XIII, 2 (ed. Marcel, III, p. 201).

49. Cfr. Platone, *Symp.*, 220cd.

50. Gellio, *Noct. Att.*, II, 1, 1-3 (Auli Gellii, *Noctes Atticae*, recognovit breuiter adno-
tatione critica instruxit Peter K. Marshall, 2 voll., e Typographeo Clarendoniano, Oxonii
1968: I, p. 85). La citazione greca corrisponde a Favorino, fr. 97 Barigazzi.

51. A questo riguardo, ci si limiterà a rilevare che il frammento di Favorino, citato da
Gellio, spiega come Marsilio potesse riferire l'episodio del *Simposio* come un evento ac-
caduto "sovente": il «saepe» del passo del *De Sole* traduce alla lettera il πολλάκις di Fa-
vorino.

Sole da parte di Socrate offre a Ficino lo spunto per spiegare più diffusamente quale sia il Sole di cui parlava Platone nel libro VI della *Repubblica*.

Id certe ausim affirmare, Socratem in eo mentis excessu non Solem quidem hunc admiratum fuisse, sed alterum. Cum enim admirationem sola novitas afferre soleat, quid tantum stupeat hunc admirabundus Socrates, quem et quotidie videt, cuius et motus omnes viresque iamdiu mathematica simul et physica ratione comprehenderit? quem, teste Platone, non Deum primum, sed Dei filium appellavit. Non filium, inquam, Dei primum, sed secundum iamque visibilem. Primum namque Dei filium non Solem hunc oculis manifestum, sed alterum hoc longe superiorem intellectum, scilicet primum solo contemplabilem intellectu. Socrates igitur Sole caelesti nonnunquam admonitus, Solemque inde supercaelestem auguratus, et illius maiestatem contemplabatur attentior, et patris illius incomprehensibilem bonitatem admirabatur attonitus. Hunc Iacobus Apostolus «patrem luminum» appellavit, luminum, inquam, plusquam caelestium atque caelestium, «apud quem non sit transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio». Nam et supercaelestia illa facta putat naturaliter mutabilia et caelestia multa quoquo modo obumbrari non dubitat, subcaelestia vero quotidie. Quamobrem omne datum optimum scilicet menti naturaliter insitum et omne donum perfectum, videlicet post naturales dotes adhibitum, non a Sole hoc stellisque mundanis, sed altius ab ipso patre luminum descendere censet⁵³.

Socrate dunque, contemplando il Sole, non intese adorare l'astro visibile, il quale, nonostante il suo carattere divino, è pur sempre di natura corporea. Nella *Repubblica* – secondo Ficino – Platone ci avrebbe lasciato una testimonianza ricavata direttamente dall'insegnamento del suo maestro: questi non definì il Sole «primo Dio», ma «figlio di Dio»; e con questa espressione non si riferì al «primo figlio di Dio», ma al «secondo» e ormai fatto «visibile». Al di sopra del Sole celeste, manifesto allo sguardo, c'è dunque un Sole sovraceleste, un intelletto divino contemplabile solo con l'intelletto. Il Sole visibile rinviava Socrate verso il presentimento di quello sovraceleste, così che egli poteva contemplare la sua «maestà» e ammirare attonito «l'incomprensibile bontà» del Primo Principio (il Padre, cioè, di quel Sole sovraceleste).

Ficino reinterpretava il paragone della *Repubblica* alla luce delle sue letture ermetiche e neoplatoniche, le quali erano per lui espressione della medesima «sapienza» che era stata esposta da Platone e che concordava con la tradizione rivelata del cristianesimo. Se da un lato, infatti, non bisogna trascurare che il «padre» del Bene di cui parla Platone è identificato dal canonico fiorentino con il «pater luminum» delle Scritture Sacre, dall'altro saranno da considerare le altre importanti influenze ricevute da Ficino nel rileggere il libro VI della *Repubblica*. Vien da pensare, ad esempio, ad alcuni passi dell'*Asclepius* in cui il Sole è ricordato come «un dio visibile e sensibile», o un «secondo dio».

Audi ergo, Asclepi. Dominus et omnium conformator, quem recte dicimus deum, quom a se secundum fecerit, qui uideri et sentiri possit – eundem secundum sensibilem

52. Cfr. *De Sole*, XIII, cit. *infra*.

53. *De Sole*, XIII (ed. Garin, p. 1006, che riproduco con lievi modifiche).

ita dixerim non ideo, quod ipse sentiat [...], sed eo, quoniam uidentium sensus incurrit – quoniam ergo hunc fecit ex se primum et a se secundum uisusque ei pulcher, utpote qui sit omnium bonitate plenissimus, amauit eum ut diuinitatis partum suae⁵⁴.

E ancora:

Ipse [...] sol non tam magnitudine luminis quam diuinitate et sanctitate ceteras stellas inluminat. Secundum etenim deum hunc crede, o Asclepi, omnia gubernantem omniaque mundana inlustrantem animalia, siue animantia, siue inanimantia⁵⁵.

Questi passi ermetici – per limitarsi a due tra i più significativi – mi sembrano assai vicini alla concezione solare espressa nel *De Sole*, in particolare per l'idea che il Sole sia una divinità visibile che illumina e guida tutti gli esseri mediante una forza divina. Ma l'interpretazione ficiniana della contemplazione socratica del Sole – interpretazione a sua volta legata a quella dell'analogia solare – introduce maggiori elementi di complessità parlando di una triplice solarità. Per comprendere questo aspetto della concezione ficiniana del Sole, bisogna far riferimento alla dottrina esposta da Giuliano nella sua IV Orazione, dove il pianeta solare del mondo visibile (primo livello dal basso), corrisponde a «Helios re» (secondo livello), collocato al centro del mondo intelligente e degli dèi intelligenti, e scaturito direttamente dal Bene (terzo livello), il quale lo ha generato a propria immagine. La centralità metafisica di «Helios re» è analoga a quella della sfera solare rispetto alle altre sfere planetarie⁵⁶. Come è stato osservato, a proposito della sensibilità religiosa del paganesimo di età imperiale, al vertice della piramide divina si trova il Primo Principio, sconosciuto e inconoscibile, da cui proviene un secondo dio, che corrisponde al λόγος dei cristiani o al νοῦς dei medioplatonici e che, immagine speculare del Primo, svolge una funzione eminentemente mediatrice⁵⁷.

Nell'epitome ficiniana *In dialogum septimum de iusto*, dove Ficino commenta il mito della caverna contenuto nel libro VII della *Repubblica*, si legge di una triplice gradazione luminosa e solare, posta esplicitamente sotto l'autorità di Giuliano:

Memento vero luminis proprium esse omnia facere atque demonstrare; idque est triplex: diuinum, intellectuale, visibile; diuinum appellari Solis utriusque Solem; intellectuale Solem angelicum nominari, Solis mundani Solem; visibile denique lumen esse celestem Solem eiusque fulgorem. Quemadmodum vero fulgor, a coelesti Sole per omnia se diffundens, est imago actusque Solis, ita et lux, quae inest Soli, imago est actus-

54. *Asclepius*, 8 (*Corpus Hermeticum*, par Arthur Darby Nock – André-Jean Festugière, 4 voll., Les Belles Lettres, Paris 1945-1954: II, pp. 304.20-305.9).

55. *Asclepius*, 29 (ed. Nock – Festugière, pp. 336.16-337.5).

56. Un'influenza di questa dottrina neoplatonica può essere rintracciata in *De Sole*, VI, su cui cfr. *supra*.

57. Cfr. Arnaldo Marcone, in Giuliano Imperatore, *Alla Madre degli dei e altri discorsi*, Introduzione di Jacques Fontaine, Testo critico a cura di Carlo Prato, Trad. e commento di Arnaldo Marcone, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori, Milano 1987, p. 296 (con riferimenti agli studi di Franz Cumont e Giovanni Filoramo).

que mentis angelicae. Lumen deinde in angelo divini luminis actus est et imago. Et quemadmodum visibile lumen in natura perspicua duntaxat recipitur, sic invisibile in perspicaci natura. Tres eiusmodi Soles Iulianus Platonicus in libro de Sole describens, addit ex Phoenicum theologia, visibile lumen esse divinae angelicaeque intelligentiae actum quendam perennem per solarem fenestram ad oculos emicantem atque inde per materias passim perspicuas quasi convenientes sibi diffusum. Caeterum ne diffidas lumen hoc apparens esse luminis non apparentis imaginem, scio id lumen non esse corpus⁵⁸.

Il passo appena citato sembra mostrare con chiarezza che Ficino, scrivendo il *De Sole*, aveva in mente i tre livelli solari di cui parla Giuliano. Inoltre, sempre grazie a un confronto con il commento ficiniano alla *Repubblica*, si potrà rilevare come il tema della triplice solarità espresso nel *De Sole* si saldi strettamente con quello della continuità dei *lumina*, esposto nel trattato sulla luce. Nel *De lumine* infatti, come accennato, Ficino sottolinea a più riprese il motivo della continuità della luce che attraversa e tiene insieme, legandoli tra loro, i diversi gradi della realtà. Quanto alla ripartizione della luce, di cui l'epitome al libro VII della *Repubblica* ci offre un esempio, va detto che Ficino presenta diverse tipologie. Nel capitolo IV del *De lumine*, il filosofo suddivide la luce in due aspetti fondamentali: visibile e intelligibile (*Lux intelligibilis est intelligibilium causa, visibilis visibilium*)⁵⁹. Una triplice divisione, che scandisce in modo più articolato la bipartizione fondamentale, si incontra invece nel passo citato del commento al libro VII della *Repubblica*, dove Ficino parla di luce visibile, intellettuale e divina (le ultime due essendo, quindi, tipi diversi della luce invisibile). Nel capitolo V del *De lumine*, viene proposta una quadripartizione che, accanto alla luce visibile, declina in tre momenti quella invisibile (*Lumen visibile, rationale, intelligibile, divinum*)⁶⁰. Nel capitolo XVI dello stesso opuscolo, poi, Ficino chiarisce che si tratta comunque di un solo «lumen» e ribadisce il legame di tutte le cose – sia corporee sia incorporee – con quell'unica luce; al suo interno, però, questa struttura si articola in maniera complessa (ancora quadripartita), in rapporto con il «lumen» che si trova «in materia mundi», con l'anima, con l'intelletto angelico, e infine con Dio stesso.

Constituit autem [sc. Deus] ut in uno lumine cuncta conspicerentur, non corporea solum, sed etiam incorporea. Lumen vides in materia mundi plenum omnibus rerum omnium formis atque volubile. Subtrahe materiam, relinque cetera: habes animam, incorporeum lumen a corporibus separabile, omniforme, mutabile. Deme rursus huic mutationem: es iam intellectum angelicum consecutus, separatum lumen et omniforme iamque etiam immutabile. Detrahe huic eam diversitatem, per quam forma quaelibet diversa est a lumine alieque diverse sunt ab aliis et infuse insuper aliunde. Lumen hoc infinite lucet, quia natura lucet sua estque simpliciter absolutum. Ita demum Deus mentis oculis per hoc lumen superiore quodam lumine coruscabit, vita sensuque plenissimum, quandoquidem imago eius, idest Solis lumen, vitam omnibus sensumque largitur et

58. *In dialogum septimum de iusto epitome* (Op., pp. 1409-1410).

59. *De lumine*, IV (Op., p. 977).

60. *De lumine*, V (Op., p. 977).

quanto lux illa excellentior est quam nostra, tanto maius menti gaudium quam hec oculis afferet⁶¹.

Questi argomenti ci riconducono nuovamente al paragone platonico della *Repubblica* – con almeno una differenza fondamentale, però. In Ficino vi è «un'unica luce» che consente la conoscenza sia del visibile sia dell'intelligibile. In Platone, invece, da una parte c'è la luce solare, intesa come γένος τρίτον, intermediario tra gli occhi e gli oggetti visibili; dall'altra, nella sfera noetica, il terzo genere posto tra il Bene e gli intelligibili parrebbe da identificarsi con la coppia verità ed essere. Su questo punto però, anche alla luce del mito della caverna, ci sono difficoltà interpretative. Per parte sua, come si è visto, Ficino sembra propendere decisamente per un'unificazione dell'elemento luminoso come intermediario nel processo conoscitivo. La lettura ficiniana pare accostarsi maggiormente a un'interpretazione neoplatonica del testo di Platone – interpretazione in cui trova risalto il concetto di *lux intellegibilis*. Il fatto, poi, che le realtà corporee ed incorporee siano viste “nella luce” («in uno lumine») fa pensare anche a un accento mistico dato all'interpretazione del testo platonico; in Platone, infatti, la visione avviene non “nella” ma “attraverso” la luce⁶². Non basta: in Ficino l'unica luce (graduata in «lux intelligibilis» e «lux visibilis») finisce per sostituirsi alla sua stessa sorgente, con la quale sembra quasi potersi identificare. È significativo, a questo proposito, il titolo del capitolo IV del *De lumine: Lux intelligibilis est intelligibilium causa, visibilis visibilium*⁶³. In questo caso, la «lux intelligibilis» si è sostituita al Bene del paragone platonico, quella «visibilis» al Sole; l'una è concepita come causa degli intelligibili, l'altra dei visibili. Nella *Repubblica*, invece, la luce non è causa dell'essere ma condizione di conoscibilità (nel mondo visibile), in analogia – si è detto – con la verità e l'essere (nell'intelligibile). La luce, in Platone, è quindi analoga all'essere, anziché esserne la causa. Da un lato è piuttosto il Sole – che è esso stesso causa della luce⁶⁴ – ad essere causa di nascita, crescita e nutrimento nella sfera visibile⁶⁵; e dall'altro lato il Bene – che è causa di verità⁶⁶ – è anche causa dell'essere⁶⁷.

Come si vede, in Ficino il paragone platonico assume una particolare curvatura. Nello stesso capitolo IV del trattato sulla luce, il filosofo cita innanzitutto alcuni passi della Scrittura che parlano di Dio come «padre delle luci»⁶⁸ e come «luce» nella quale non ci sono tenebre alcune⁶⁹.

61. *De lumine*, XVI (*Op.*, p. 985). Cfr. M. Ficino, *Lettere*, cit., p. 15; *Theol. Plat.*, IX, 3.

62. Sulla differenza tra visione “nella” o “attraverso” la luce, cfr. Rudolf Bultmann, *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*, in «Philologus», XCVII (1948), pp. 1-36: 22-23.

63. *De lumine*, IV (*Op.*, p. 977).

64. *Resp.*, VI 508b9-10.

65. Ivi, 509b3-4.

66. Ivi, 508e4.

67. Ivi, 509b7-8.

68. Cfr. *Iac.*, I, 17.

69. Cfr. *I Io.*, I, 15.

Respondet mens Deum esse patrem luminum apud quem non est transmutatio, per quam extinguatur vel minuatur, neque vicissitudinis obumbratio, per quam vel vicissim subeat noctem vel patiatur eclipsim. Respondet rursus Deum esse lucem in qua tenebre non sunt ulla, id est formam in qua nihil est informe, formositatem quoque in qua nihil est deforme. Deus certe, sicut mens, que radius eius est, monstrat, lux est invisibilis, infinita, veritas ipsa, veritatis cuiusque rerumque omnium causa, cuius splendor, immo potius umbra est lux ista visibilis atque finita, causa visibilium. Quoniam vero lucis veritatisque natura est ut ceteris alia vere declaret, Deo cuncta per se vere clareque conspicua sunt. Perinde ac si visibilis lux, cum sit oculorum visibiliumque fons, seipsam intueatur tanquam omnicolore atque in se colores omnes sensibiliaque omnia videat⁷⁰.

In una lettura della Sacra Scrittura decisamente neoplatonizzante, il Primo Principio è inteso come sorgente di tutta la scala luminosa della realtà ed è esso stesso luce. Dio è luce «invisibile» e «infinita», e non è dichiarato semplicemente «causa di verità», come il Bene di Platone, ma è la verità stessa, oltre che la causa di ciascuna verità e di tutte le cose. Analogamente, la luce visibile e finita che si vede con gli occhi è causa delle cose visibili. La luce, visibile e intelligibile, si identifica, rispettivamente, con la causa dei visibili e degli intelligibili, laddove per Platone il Sole è distinto dalla luce, così come il Bene lo è dalla verità e dall'essere. In Ficino, poi, la luce visibile non si pone in rapporto di totale alterità rispetto a quella intelligibile: ne è infatti lo splendore, sebbene quella la superi a tal punto da farla apparire come la propria ombra. Luce e verità, che nella *Repubblica* sono collocati al livello degli intermediari della conoscenza, sono qui innalzati al primo grado della scala visibile e di quella intelligibile. La luce visibile è «fonte» della vista e dei visibili – e non legame posto tra di essi, come è invece in Platone. Dio è la «luce-verità» che vede chiaramente e veramente tutte le cose; come leggeremo tra breve, è il «lumen immensum» e, insieme, l'«occhio» che vede il tutto in se stesso e nelle singole cose. Il Principio, quindi, è esso stesso «luce» assoluta ed assoluta «visione» – una «visione» analoga a quella che avrebbe la luce visibile se potesse vedere se stessa come «omnicolore» e in se stessa potesse vedere tutti i colori e i visibili.

In Ficino, dunque, il ruolo della luce, rispetto al testo platonico, risulta fortemente potenziato. L'ascendenza neoplatonica della sua chiave interpretativa della *Repubblica* si rivela anche nella natura del Principio, il quale è «luce» che fa vedere e che vede essa stessa. Sono temi che il filosofo fiorentino riprende quasi al termine del trattato sulla luce, nel capitolo XVI, che si apre con un riferimento esplicito alla *Repubblica* e al paragone tra il Sole e il Bene. Anche qui, però, il Bene in sé («ipsum bonum») non è paragonato al Sole ma alla luce. E, ancora, è la luce la «causa conservatioque et excitatio omnium, que nascuntur» – ciò che corrisponde a quanto Platone sostiene a proposito del Sole⁷¹.

70. *De lumine*, IV (*Op.*, p. 977). L'espressione «pater luminum», ricavata dall'epistola di Giacomo, si trova anche in *De Sole*, II, XI e XIII (ed. Garin, pp. 972, 998, 1006); *De lumine*, XIV (*Op.*, p. 983).

71. Cfr. *Resp.*, VI 509b3-4.

Denique lumen est quasi numen quoddam in mundano hoc templo Dei similitudinem referens, adeo ut Plato noster in libris de *Republica* hoc ipsius boni filium nominaverit. Est enim instar Dei aspectu ante omnia venerandum. Est et amplificatio quedam subita et latissima absque detrimento sui ob exuberantem bonitatem largitatemque suam cunctis sese libentissime et felicissime largiens, causa conservatioque et excitatio omnium que nascuntur. Proinde ad vitam, veritatem, letitiam, unde descendit cetera sublevat. Absque huius presentia mori cuncta videntur, huius autem presentia reviviscere. Interim vero dum ipsum non solum fit a Sole, sed etiam conservatur neque inde discedit, nos admonet non solum a Deo fieri, sed servari atque ab illo minime discedendum, siquidem illud ubi longius distare iam videtur a Sole, ibi vehementius reflectitur erga Solem⁷².

La luce assume i caratteri del Primo Principio e lo simboleggia visibilmente. Il «lumen» emesso dal Sole non è il Sole stesso, ma procede da lui e, ad un tempo, non se ne separa e verso lui si riflette. Non è fuori luogo vedere qui l'influenza della triade neoplatonica – particolarmente sviluppata in Proclo – di “manenza-processione-ritorno”⁷³. La realtà fa capo al divino principio, come alla sua luce fontale. E il rapporto tra Dio e la luce viene ribadito in tutta la sua complessità, ma anche nella sua profonda intimità.

Unus in omnibus et super omnia Deus. Unum in omnibus et circa omnia lumen. Lumen in omnibus a Deo factis est quidam divine claritatis splendor atque, ut ita loquar, est Deus quasi seipsum finiens et ad operum suorum capacitatem sese accommodans. Deus autem ipse est lumen immensum in seipso consistens ac per se in omnibus et extra omnia per immensum. Fons ille vite, in cuius lumine – ut ait David – videmus lumen. 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 omnia⁷⁴.

L'argomentare di Ficino, anche in questo passo, assume quasi le cadenze di un discorso mistico. La luce è immagine di Dio in quanto essa è lo splendore della sua «claritas»; anzi, essa è quasi Dio stesso che si rende finito e si adatta così alla capacità delle sue creature. Dio, per parte sua, è il «lumen immensum» che esiste in se stesso, e attraverso se stesso esiste in tutte le cose, e al di fuori di tutte le cose esiste in maniera infinita; egli – e qui Ficino cita i Salmi – è «la fonte della vita, nella cui luce [...] vediamo la luce»⁷⁵; è l'«occhio» della tradizione orfica, che consente a tutti di vedere, ma che allo stesso tempo vede ogni cosa in se stesso e scorge di essere ogni cosa⁷⁶. L'occhio finisce per identificarsi con la luce e con la sua sorgente. Assume questa modulazione, dun-

72. *De lumine*, XVI (*Op.*, p. 984).

73. Cfr. Werner Beierwaltes, *Proclo. I fondamenti della sua metafisica*, Introduzione di Giovanni Reale, Vita e Pensiero, Milano 1990² (ed. or., *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt 1979²), pp. 161-203.

74. *De lumine*, XVI (*Op.*, p. 985).

75. «Fons ille vite, in cuius lumine – ut ait David – videmus lumen» (*ibidem*). Cfr. *Ps.*, 35, 10.

76. Cfr. *De lumine*, XVI (*Op.*, p. 985).

que, un tema – quello dell'occhio – già presente in Platone, il quale però ne aveva fatto il parallelo del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ e, introducendo la similitudine tra la vista e il Sole, aveva precisato che la vista non è il Sole, né per se stessa né per l'organo in cui si origina. E tuttavia, in quella similitudine, l'occhio finiva per essere l'organo di senso più simile al Sole ($\eta\lambda\iota\omicron\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$)⁷⁷.

Si è visto come nel capitolo XVI del *De lumine* – capitolo particolarmente significativo per la ripresa dei temi della *Repubblica*, ma anche per la loro consistente rielaborazione – Ficino sostenga che Dio ha voluto che tutte le cose, corporee ed incorporee, siano guardate nell'unica luce che unisce tra loro la materia, l'anima, l'angelo e il divino stesso. In un passo che abbiamo citato e di cui, concludendo queste considerazioni, vale la pena rileggere la parte finale, Marsilio accenna a un processo conoscitivo di tipo "afairetico", per cui dalla luce presente nella «materia mundi», passando attraverso quelle dell'anima e degli angeli, si giunge alla luce infinita di Dio. Al termine della sua argomentazione, il filosofo non manca di ribadire che la natura della luce, còlta nel suo vertice che è il «lumen» divino, è essa stessa infinita e assoluta. Attraverso la luce manifesta agli occhi («per hoc lumen») Dio rifulge di una luce superiore negli occhi della mente. La luce divina è piena di vita e di senso, così come quella solare, di cui essa è immagine, elargisce a tutti «vitam [...] sensumque».

Lumen hoc infinite lucet, quia natura lucet sua estque simpliciter absolutum. Ita demum Deus mentis oculis per hoc lumen superiore quodam lumine coruscabit, vita sensuque plenissimum, quandoquidem imago eius, idest Solis lumen, vitam omnibus sensumque largitur et quanto lux illa excellentior est quam nostra, tanto maius menti gaudium quam hec oculis afferet⁷⁸.

77. Cfr. *Resp.*, VI 508a11-b4, b13-c2.

78. *De lumine*, XVI (*Op.*, p. 985).