

## Marsilio Ficino e il dibattito antiaverroista sulla provvidenza

di *Valentina Zaffino\**

*Abstract: Marsilio Ficino and the Anti-Averroist Debate on Providence.* This article aims to reconstruct Aristotle's influence on Marsilio Ficino's *Theologia Platonica*, focusing especially on the theme of providence. First, it highlights the "platonization" that Aristotelianism underwent during the 15th century, not least at the hands of Ficino himself. Despite Averroes' misguided interpretation of various Aristotelian treatises, Ficino nonetheless countenanced the possibility of philosophical harmony between Plato and Aristotle, although the latter had a propaedeutic function with respect to the study of the former. Second, this article focuses on the notion of providence, at least as it was understood by Ficino. Therefore, the research considers how in explicit reference to the pseudo-Aristotelian treatise *De mundo*, Ficino credited Aristotle with a providentialist theory, accepting a thesis which during the Renaissance was believed to be Aristotelian. Ficino's acceptance and reinterpretation of this position is here investigated in detail.

*Keywords:* Marsilio Ficino, Aristotle, Platonism, Providence, Free Will.

### Introduzione

Il presente contributo si propone di indagare l'apporto offerto da Marsilio Ficino al dibattito rinascimentale intorno ai concetti di provvidenza e libertà. Sarà altresì esaminata l'influenza che a tal riguardo Aristotele – o più precisamente le tesi a lui attribuite – ha esercitato sull'autore. In particolare, ci si soffermerà sulle seguenti questioni: in che modo Ficino affronta il problema della libertà del mondo e dell'uomo rispetto all'azione provvidenziale di Dio? Come, a questo proposito, la tradizione neoplatonica rinascimentale ha interpretato la posizione aristotelica? Perché Ficino riconosce allo Stagirita l'affer-

\* zaffino@pul.it; Articolo proposto nel gennaio 2021, accettato per la pubblicazione nel novembre 2021.

*Rivista di storia della filosofia*, n. 1 2022, Issn 0393-2516, Issn-e 1972-5558, Doi 10.3280/SF2022-001001

mazione di una tesi provvidenzialistica che, a ben vedere, pur essendo in qualche modo attestata nel trattato pseudo-aristotelico *De mundo*, è lontana dal pensiero di Aristotele? Perché questa lettura ficiniana ha un valore ermeneutico e storiografico, oltre che teologico e filosofico?

L'argomento e i problemi in oggetto si inseriscono all'interno della generale tensione sincretista rinascimentale. In tal senso la filosofia di Platone e quella di Aristotele sono considerate, anche da Ficino, parte di uno stesso pensiero originario («Platonis Aristotelisque sententiam»<sup>1</sup>), volto a ricercare l'unica verità, che si disvela attraverso il divenire storico delle diverse filosofie. Pertanto, esse non sarebbero che manifestazioni – in se stesse prospettiche, ma organiche nella loro unità – della vera sapienza. Per Ficino, come per altri esponenti della tradizione neoplatonica rinascimentale, fin dall'antichità il pensiero originale di Aristotele sarebbe stato in parte rivisitato, risultando così difficilmente conciliabile con la dottrina cristiana<sup>2</sup>. I motivi principali di tale difficoltà si ravvisano nella riflessione circa l'intelletto e nella (presunta) affermazione aristotelica della mortalità dell'anima, dell'eternità del mondo e della mancanza di relazione tra Dio e il mondo medesimo<sup>3</sup>. Conseguenza di quest'ultimo punto sarebbe la negazione dell'azione provvidenziale divina sul movimento delle sfere celesti e sulle dinamiche del cosmo e degli uomini. Vedremo che Ficino, tra gli altri, riconosce in Averroè – e nella sua errata lettura di alcuni passaggi fondamentali dello Stagirita – il motivo dell'accusa di empietà rivolta al filosofo greco<sup>4</sup>. Solo il ritorno al pensiero autentico di Aristotele restituirebbe la genuinità e l'ortodossia delle sue tesi, che Ficino riabilita in senso cristiano rileggendole attraverso lo strumento della filosofia platonica e neoplatonica.

Siamo dinanzi a un'opera di “platonizzazione” – o più propriamente di “neoplatonizzazione”<sup>5</sup> – del pensiero aristotelico, ossia a un atteggiamento comune ad altri autori umanisti e rinascimentali (ad esempio Niccolò Cusano<sup>6</sup>), che rividero la dottrina e la terminologia dello Stagirita alla luce delle categorie concettuali neoplatoniche del tardo Medioevo. Del resto, come osserva Kristeller, «la teologia scolastica del Medioevo si vide posto dinanzi il

1. Ficino, *Theol. Plat.*, XV 2, p. 1408. I rimandi alle pagine sono da riferirsi sempre all'edizione italiana a cura di Errico Vitale (Ficino 2011).

2. «Ait ipse Plethon Aristotelem sine controversia censuisse hominum animos esse multos et sempiternos» (ivi, XV 1, p. 1388).

3. In riferimento a questi problemi, con un *focus* sul dibattito circa l'eternità del mondo secondo Tommaso d'Aquino, Sigeri di Brabante e Boezio di Dacia, cfr. Bianchi 1984, pp. 163-181.

4. In particolare nel libro XV della *Theologia Platonica*, in cui Ficino si sofferma sulla questione dell'anima, è messo in luce che Averroè avrebbe “travistato” la dottrina aristotelica: «Quod illi contigisse...» (Ficino, *Theol. Plat.*, XV 1, p. 1388).

5. Restano sullo sfondo le domande: «What is the difference between Platonic and Neoplatonic doctrine? What have either the Platonic or Neoplatonic modes of thought to do with Plato?» (Gersh 1986, vol. I, p. 1). Per un'analisi approfondita della questione, che va oltre lo scopo di questo articolo, si rimanda allo studio di Gersh.

6. Cfr. Ziebart 2008; Zaffino 2020, pp. 205, 220.

compito essenziale di consolidare, rinnovandola coi mezzi della *ratio*, cioè di un'indipendente riflessione filosofica, una dottrina basata saldamente sulla tradizione ecclesiastica»<sup>7</sup> e Ficino, «che era personalmente un cristiano persuaso [...], a tale intendimento volle seriamente attenersi nella sua dottrina filosofica»<sup>8</sup>.

Nella *Theologia Platonica*, riferendosi al trattato *De mundo*, oggi ritenuto spurio, l'autore afferma che Aristotele avrebbe sostenuto una tesi provvidenzialistica («ubi providentiam asserit apertissime»<sup>9</sup>). Tale argomento è simile a quello presentato da Platone nel *Timeo*, che ha individuato il fine del divenire cosmico nel bene, fondamento delle Idee, dalle quali il mondo sensibile deriva le proprie forme e al quale necessariamente tende<sup>10</sup>. Se, da una parte, l'interpretazione ficiniana risponde all'esigenza di sollevare Aristotele dall'accusa di empietà, dall'altra asserire che Dio interviene nelle vicende del mondo in maniera finalistica – e, in quanto orientata al bene, provvidenziale – pone Marsilio dinanzi alla domanda circa la libertà dell'uomo.

La critica si è occupata in maniera generale e provvisoria del rapporto tra Ficino e Aristotele rispetto al tema della libertà esposto nella *Theologia Platonica*; in particolare, è ancora poco esplorata la questione della provvidenza divina<sup>11</sup>. Allo stato dell'arte manca, infatti, una ricostruzione dettagliata della posizione di Ficino in merito alla teoria aristotelica circa l'agire divino sul cosmo. Il presente studio si soffermerà sull'interpretazione che egli offre della tesi provvidenzialistica attestata nel *De mundo*. Pertanto, saranno rintracciati nella *Theologia Platonica* i riferimenti diretti e indiretti al discorso aristotelico sulla provvidenza, evidenziando il ruolo che esso ha assunto nel pensiero ficiniano.

## 1. La ritrovata armonia tra neoplatonismo cristiano e aristotelismo pagano

Ficino si confronta con l'aristotelismo del XV secolo in maniera non sempre univoca. Talvolta egli rilegge Aristotele alla luce di Platone; in altri contesti traduce i testi platonici e neoplatonici tenendo conto dell'apporto già fornito dalla cultura aristotelica medievale; in modo più sistematico, pare fare propria una terza via, che lo conduce a reinterpretare e a neoplatonizzare sia Aristotele che lo stesso Platone<sup>12</sup>. In questa sede non ci si soffermerà su problemi

7. Kristeller 2005, p. 15.

8. *Ibid.*

9. Ficino, *Theol. Plat.*, II 13, p. 192.

10. Cfr. Platone, *Tim.*, 48a.

11. Segnaliamo il contributo, datato ma sempre valido, di Heitzman (Heitzman 1936) e lo studio di Albertini (Albertini 1997).

12. Robichaud osserva che «It is important to realize that Ficino is familiar to various degrees with all these ancient interpretative approaches, appropriating some of their principles and methods while ignoring others. [...] His recovery and appropriations of these ancient interpretative traditions are also integral parts of his own hermeneutics of the Platonic corpus» (Robichaud 2018, p. 79). Per la questione della traduzione ficiniana dei dialoghi platonici cfr. Gentile 1990 e Hankins 1990, vol. I, pp. 300-318.

di natura filologica, né strettamente testuale, ma la questione dell'interpretazione del pensiero aristotelico e del suo rapporto con il neoplatonismo ficiniano sarà indagata da un punto di vista storico e storiografico.

A tal riguardo, Ficino si inserisce nel dibattito circa il rapporto tra la religione cristiana e le due alternative filosofiche più significative, cioè l'aristotelismo e il platonismo. Sebbene il primo godesse dell'*auctoritas* riconosciutagli nei secoli, soprattutto nell'ambiente padovano non erano stati completamente risolti i dubbi che ponevano Aristotele in disaccordo con l'ortodossia della fede, in particolare rispetto al tema dell'immortalità dell'anima. A sua volta, il platonismo era espressione di una certa sensibilità cristiana, pur manifestando talora tratti marcatamente ermetici che, in alcuni autori, si accentuavano in un'attestata adesione alla magia. Ficino, da parte sua, con la *Theologia Platonica* intendeva proporre la dottrina di Platone come presupposto filosofico della teologia cristiana<sup>13</sup>, individuando inoltre i punti di tangenza tra il pensiero di Platone e quello di Aristotele<sup>14</sup>.

In questa prospettiva, l'autentica filosofia dello Stagirita sarebbe diversa da quella trasmessa nel corso dei secoli, soprattutto a opera di Averroè. Di conseguenza, la dottrina platonico-aristotelica avrebbe i caratteri della *prisca philosophia*, reinterpretata da Ficino in chiave cristiana come *pia philosophia*. Peraltro Aristotele, da Ficino chiamato «physicus», ossia filosofo della natura<sup>15</sup>, è considerato un seguace dei maghi antichi, sacerdoti della *prisca theologia*, tra i quali sono annoverati anche Pitagora e Platone<sup>16</sup>. Ebbene, percorrendo quella terza via a cui ci siamo riferiti sopra, Marsilio neoplatonizza la filosofia di Aristotele, sicché la trattazione sulla natura dell'anima e dell'intelletto giunge a conclusioni solo parzialmente ravvisabili nei trattati originali dell'autore.

Nel libro XV della *Theologia Platonica*, a proposito della trattazione di Themistio circa la mente, Ficino scrive:

Quoniam vero Themistius asserit unam fuisse Platonis, Aristotelis, Theophrasti de mente sententiam, si cupimus Peripateticam hanc disputationem felici fine concludere, veritatem ipsam platoniam peripateticamque per plures dispersam interpretes ita colligamus in unum. [...] Concludamus hominum animas immortales esse. Atque haec est conclusio Platoniorum Christianorumque et Arabum Theologorum priscis Peripateticis maxime consona<sup>17</sup>.

Questo passaggio, che si presta a molteplici interpretazioni, attesta anzitutto la tendenza sincretista di Ficino, espressa sia in ambito filosofico sia in ambito

13. Toussaint ha messo in luce il tema del misticismo e della profezia in Ficino e la sua relazione con la cultura neoplatonica ermetica del Rinascimento (cfr. Toussaint 2000a).

14. Cfr. Monfasani 2002.

15. Con riferimento ad Aristotele fisico, cfr. Kristeller 2005, pp. 183, 184, 193, 198, 204, in cui si rimanda al ruolo del *De mundo* nella riflessione ficiniana circa la *physis*.

16. «Sicut nos docent prisci theologi: Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras, Plato, quorum vestigia sequitur plurimum physicus Aristoteles» (Ficino, *Theol. Plat.*, VI 1, p. 426).

17. Ivi, XV 19, p. 1596.

teologico. Egli riferisce del bizantino Temistio, il quale ha considerato come unitaria la riflessione sulla mente condotta da Platone, da Aristotele e del suo allievo Teofrasto<sup>18</sup>. È qui rintracciata una sorta di genealogia filosofica, evidenziando il rapporto di discepolanza tra Platone e Aristotele e tra Aristotele e Teofrasto; in tal senso è ricostruita la tradizione che li lega, nonché i temi che essi condividono. Pertanto Ficino afferma che, volendo portare a conclusione la discussione sorta dal tentativo di commentare il *De anima* di Aristotele, è necessario raggiungere una sintesi tra la verità platonica e quella aristotelica, ovvero recuperare l'unica verità originaria, "dispersa" nelle opere esegetiche di molti autori che si sono a vario titolo interessati ai due filosofi. Marsilio osserva che la riflessione aristotelica sull'anima si spiega alla luce della lettura platonica, non essendo autonoma da essa. Peraltro, l'argomento dell'immortalità dell'anima è sostenuto dai teologi platonici, da quelli cristiani e da quelli arabi, ma è proprio specialmente degli antichi peripatetici («priscis Peripateticis maxime consona»). Egli attribuisce, dunque, all'aristotelismo antico la tesi cristiana dell'immortalità dell'anima individuale, riconoscendo primariamente ad Averroè la responsabilità di aver distorto la retta dottrina dello Stagirita.

In particolare, Ficino constata che gli errori commessi da Averroè sono dovuti alla sua incapacità di leggere il greco<sup>19</sup>. Infatti quest'ultimo avrebbe conosciuto gli scritti di Aristotele solo attraverso una traduzione araba, che risultava grossolana e inesatta, giacché corrompeva il significato originario dei testi («aristotelicos libros in linguam barbaram e graeca perversos potius quam conversos»<sup>20</sup>). Di conseguenza, egli stesso avrebbe interpretato in modo sbagliato alcuni passaggi fondamentali. La tradizione successiva ad Averroè avrebbe quindi recepito un Aristotele assai diverso da quello autentico, giudicandolo per errore opposto a Platone.

Anche il libro X della *Theologia* ha come oggetto la psicologia aristotelica e, in merito alla questione della generazione delle anime individuali, associa la tesi esposta da Platone nel *Timeo*<sup>21</sup> a quella esposta da Aristotele nel *De generatione animalium*<sup>22</sup>:

Quod Plato in libro *De natura* docet, ubi vult animam rationalem a solo mundi opifrice tribui; irrationales vero etiam a ministris eius operi huic faventibus. Aristoteles quoque, in hoc secutus magistrum, in libro *De animalibus* secundo inquit: quando generatur homo, intellectus infundi forinsecus, ac solum esse divinum cuius operatio non expleatur per aliquid corporale. Quasi non expromatur ex intimo materiae gremio, sicut alias formas putat expromi. Ergo hanc sine instrumento ipse deus infundit<sup>23</sup>.

18. Cfr. Themistius, V 3, 6, 108.35-109.3; Id. 2013, p. 134.

19. Su questo aspetto della polemica ficiniana nei confronti di Averroè cfr. Martin 2014, p. 44.

20. Ficino, *Theol. Plat.*, XV 1, p. 1388. A tal proposito, cfr. anche ivi, XV 14, p. 1536: «ipse Averrois [...] nesciebat aliter Aristotelis libros in arabicam linguam perversos interpretari».

21. Cfr. Platone, *Tim.*, 69c-70a.

22. Cfr. Aristotele, *De gen. anim.*, II 3, 736a.

23. Ficino, *Theol. Plat.*, X 7, p. 886.

Come è attestato da Ficino, entrambi i filosofi hanno sostenuto che, quando l'uomo viene generato, l'intelletto gli è infuso dall'esterno. Per Platone solo il demiurgo, artefice del mondo in quanto mediatore ontologico e cosmologico tra le Idee e la realtà materiale, ha facoltà di informare il corpo dell'uomo con l'anima razionale. Allo stesso modo, per Aristotele la forma è conferita al corpo dal di fuori di esso. Pertanto in nessun caso l'anima dell'uomo deriva dalla materia, bensì dal principio divino, che non possiede corpo. A ben vedere, nel *De generatione animalium* non si fa esplicito riferimento a Dio, e ancor meno a un Dio personale come quello che Ficino pare riscontrare in questo passaggio aristotelico. In altri termini, egli accosta la posizione di Platone a quella di Aristotele e, nel tentativo di "cristianizzare" il pensiero di quest'ultimo, gli attribuisce una tesi sulla generazione dell'uomo che pone lo Stagirita in linea con il Cristianesimo. Così la psicologia platonica e quella aristotelica, pur essendo in origine assai diverse tra di loro, sono da Ficino accomunate in un'unica dottrina.

Le ragioni per le quali Marsilio assume questa posizione possono essere due: da una parte, egli fa propria l'inclinazione sincretista del XV secolo; dall'altra, critica l'interpretazione che Averroè aveva offerto di Aristotele, considerandola la principale causa della errata trasmissione del pensiero aristotelico. Abbiamo già evidenziato le implicazioni del primo punto; resta adesso da sottolineare che per Ficino il filosofo arabo avrebbe commentato le opere dello Stagirita in modo fuorviante, soprattutto per quanto riguarda il tema dell'anima. Costui avrebbe dunque consegnato alla tradizione una conoscenza alterata di Aristotele, identificandolo come avversario di Platone e, ancor peggio, come filosofo empio e ateo.

Infatti, Ficino sostiene che Averroè contribuì a fondare l'accusa di empietà mossa contro Aristotele, anzitutto in merito alla tesi dell'esistenza di un unico intelletto, presente in tutte le anime individuali. Del resto Averroè, così come Alessandro di Afrodisia, ritenne che per Aristotele l'anima individuale fosse mortale<sup>24</sup>. Senza dubbio gli autori umanisti, e insieme a essi Ficino, nel tenta-

24. Per Ficino causa dell'affermazione della mortalità dell'anima individuale è la melanconia, che avrebbe afflitto anche Averroè (cfr. Martin 2014, p. 44.). La melanconia, infatti, essendo un'inclinazione contraria alla vita, indurrebbe chi ne è affetto a perdere la speranza nel destino eterno dell'anima. Tale spiegazione è offerta in Ficino, *Theol. Plat.*, XIV 10, laddove tra i filosofi colpiti da questo male è incluso anche Aristotele. Invece nel libro XII, al capito 2, Ficino riferisce che proprio Aristotele avrebbe riconosciuto come melanconici gli uomini di più alto ingegno (cfr. anche Ficino, *De vita*, I 5). Non è chiaro se, a parere di Ficino, lo Stagirita avesse considerato anche se stesso vittima di tale malattia; in ogni caso, Marsilio definisce Aristotele melanconico: «multi in quavis arte excellentes viri [...] melancholici sunt, quales Heraclitus, Aristoteles, Chrysippus fuerunt...» (Ficino, *Theol. Plat.*, XIV 10, p. 1364). Ci domandiamo, dunque, se questo presunto *humor* di Aristotele – che lo accomunerebbe ad Averroè – possa in qualche modo rappresentare per Ficino un "punto debole" del filosofo greco e, nonostante lo sforzo interpretativo di Ficino e degli altri umanisti, ponga comunque Aristotele vicino alle tesi di Averroè, piuttosto che alla posizione di Platone. Va inoltre considerato che nel *De vita* (cfr. in particolare il libro I 3-6) Ficino propone una lettura positiva della melanconia, la quale induce l'animo del filo-

tivo di risolvere la controversia Platone-Aristotele dovettero confrontarsi (e talvolta scontrarsi) con le interpretazioni di Averroè e di Alessandro di Afrodisia, i quali avevano messo in luce aspetti del pensiero aristotelico difficilmente conciliabili con la filosofia e la teologia cristiane. In particolare, Alessandro aveva ritenuto necessario integrare la logica alla metafisica, sostenendo che la priorità ontologica della forma sostanziale fosse affermata da Aristotele non solo in ambito metafisico, ma anzitutto in ambito logico<sup>25</sup>. Ficino, identificando in Alessandro e in Averroè i rappresentanti delle due fondamentali scuole peripatetiche<sup>26</sup>, dimostra un atteggiamento critico nei confronti di entrambi.

Soprattutto, egli dedica ampio spazio alla confutazione degli errori interpretativi di Averroè<sup>27</sup>, allo scopo di comprovare la coerenza di Platone e di Aristotele con la dottrina cristiana. Ficino riferisce che il filosofo arabo avrebbe letto più volte nei testi di Aristotele che l'intelletto non partecipa della natura corporea e mortale. Da tale premessa avrebbe dedotto che: 1) l'intelletto non è composto di materia e forma, pertanto esso non è un corpo; 2) l'intelletto non dipende in alcun modo dal corpo e non è una qualità divisibile insieme con il corpo; 3) l'intelletto non è una forma che perfeziona, vivifica e governa il corpo, e dunque non si unisce al corpo medesimo perché dalla materia e dalla sostanza dell'intelletto si ottenga un unico composto<sup>28</sup>.

Il primo e il secondo punto sono condivisi da Ficino, ma egli dichiara inosstenibile la terza proposizione, a motivo della sua discordanza con gli antichi peripatetici («Peripateticos veteres»<sup>29</sup>), ovvero del “tradimento” operato da Averroè nei confronti dell'autentica filosofia di Aristotele. Ficino risolve la polemica contro Averroè assimilando la psicologia aristotelica alla metafisica platonica. In tal senso, egli afferma che la mente divina «Fiet [...] numquam, nisi formae huiusmodi appareant in corporibus, quae ita ferme corporibus imperent suis, sicut mundo deus»<sup>30</sup>. Questa attestazione apre la strada per affrontare il discorso sull'azione provvidenziale di Dio nel mondo.

sofo a raccogliersi in unità, disponendolo così alla contemplazione. Infatti l'atra bile, in virtù dell'armonia con Saturno, rende lo studioso capace di cogliere le realtà più alte. I melanconici, pertanto, spesso superano in ingegno gli altri uomini, tanto da sembrare divini. Per il tema della melanconia cfr. anzitutto il testo ormai classico di Klibansky, Panofsky, Saxl 1964; per ulteriori riferimenti bibliografici si rimanda allo studio bibliografico di Sena 1970.

25. Per i richiami ad Alessandro di Afrodisia nella *Theologia Platonica* cfr. XV 1, pp. 1390-1391, XV 11, pp. 1508-1509; XV 12, pp. 1522-1523; XV 19, pp. 1596-1597.

26. Come osserva Kristeller, dal momento che Ficino ha attestato che «totus enim terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum divisus est sectas, Alexandrinam et Averroicam», «la divisione degli aristotelici in Alessandrini e Averroisti deve cadere già in questo tempo [1484]» (Kristeller 2005, p. 20).

27. Il libro XV della *Theologia Platonica* è incentrato su questa polemica che, a sua volta, ruota intorno alla questione dell'intelletto unico per tutti gli uomini: «Primum est, de quo peripateticus Averrois dubitavit, ne forte una sit mens hominum omnium et eterna» (ivi, XV 1, p. 1388).

28. Cfr. ivi, XV 1.

29. Ivi, p. 1392.

30. Ivi, XV 2, p. 1408.

## 2. «Scribit Aristoteles in libro *De mundo*, a deo mundi membra moveri»

Anche rispetto al tema della provvidenza, Ficino riprende Aristotele con l'intenzione di riscattarlo dall'accusa di ateismo, che in questo caso corrisponde all'accusa di aver negato l'azione provvidenziale di Dio sul mondo sublunare, relegandola al solo mondo celeste. L'argomentazione ficiniana è fondata sulla teoria provvidenzialistica attestata nel trattato pseudo-aristotelico *De mundo*. L'opera è oggi riconosciuta come spuria e, sebbene sia stata indirizzata ad Alessandro Magno, è databile almeno due secoli dopo la morte dello Stagirita. Tuttavia, in molti ancora durante il Rinascimento la attribuivano ad Aristotele, e Ficino accoglie questa tesi<sup>31</sup>.

Il tema della provvidenza gioca un ruolo cruciale anzitutto per il platonismo cristiano, che in qualche modo recupera e reinterpreta le nozioni greche di εἰμαρμένη e τύχη<sup>32</sup>. Per il pensiero classico, infatti, il fato è la forza imperscrutabile che regola le vicende del mondo, ossia l'indefettibile ordine causale in cui sono inseriti gli accadimenti cosmici. Tale ordine o era identificato con la stessa azione divina, o era considerato subordinato ad essa, a seconda che si ammettesse l'esistenza di una causalità superiore a quella naturale. Durante i secoli XV e XVI tale argomento coinvolge anche la responsabilità morale dell'uomo, nonché la questione circa la grazia e la predestinazione, fondamento del confronto teologico e filosofico tra Erasmo e Lutero. A tal riguardo, il dibattito si articola da una parte nella difesa dell'impredicibilità degli accadimenti umani rispetto all'influenza astrale e divina, dall'altra nell'affermazione della ferrea azione determinante del cielo che, anche intervenendo sulla tradizionale teoria degli umori, governerebbe le vicende degli uomini.

La riflessione sulla provvidenza è invece piuttosto controversa negli scritti di Aristotele, nei quali non riscontriamo una trattazione specifica dell'argo-

31. Per il problema della paternità del *De mundo* cfr. l'ampio resoconto offerto da Reale e Bos in Ps.-Aristotele 1995, pp. 25 ss. Rispetto alle diverse ipotesi sollevate dalla storiografia ottocentesca e novecentesca, con riferimento anche alla prima traduzione del testo, ovvero quella di Apuleio, cfr. Weisse 1829; von Wilamowitz-Moellendorf 1902; Barra 1966; Regen 1971; Beaujeu 1973; Andolfo 1997. In breve, possiamo osservare che nell'antichità (con esclusione di alcune considerazioni avanzate da Proclo) non furono sollevati dubbi significativi circa l'autenticità dello scritto, che Apuleio attribuì ad Aristotele. Ancora nel Medioevo, quando il trattato divenne noto come *De mundo*, esso fu ritenuto autentico e venne tradotto e riedito più volte. In età umanistica emersero, invece, le prime incertezze circa la paternità del trattato; Erasmo, tra gli altri, mise in luce le incongruenze tra alcune argomentazioni di Aristotele e quelle presenti nel *De mundo*. Se per tutto il Rinascimento la tesi della autenticità e quella della inautenticità dello scritto in qualche modo convissero, dal XVIII e soprattutto dal XIX secolo esso fu quasi unanimemente riconosciuto come spurio. Eccezioni a questa linea interpretativa furono gli studi di Fabricius 1705-1728 (volume III), quello di Weisse 1829 e quello di Gohlke 1936. La storiografia contemporanea ha tentato di riconoscere l'autore del trattato pseudo-aristotelico, identificandolo ora con Teofrasto, ora con Crisippo, Posidonio, Apuleio, Aristobulo, Nicola di Damasco, Anassimene di Lampsaco, Diodoro di Tiro. Per il dibattito circa l'epoca e la scuola di appartenenza del presunto autore del *De mundo*, si vedano in particolare Zeller 1885 e Capelle 1905.

32. Cfr. Zaffino 2019.

mento, con parziale eccezione di *Physica*, II 8-9. Qui Aristotele afferma che, senza alcun dubbio, la natura deve essere riconosciuta come causa finale. Infatti, i processi naturali sono sempre mossi da un fine, e ciò è evidente dall'osservazione del comportamento degli animali (nel testo si propone l'esempio dei ragni e delle formiche). D'altra parte se l'arte umana, che imita la natura, ha in se stessa lo scopo in vista del quale opera, ancor più bisognerà ammettere la finalità intrinseca alla natura stessa. In tal senso Aristotele nega che il caso e la fortuna siano cause naturali, giacché i fenomeni naturali sono per lo più caratterizzati dalla regolarità, mentre quelli casuali e fortuiti sono caratterizzati dall'accidentalità<sup>33</sup>.

In età tardoantica Eusebio di Cesarea accomuna Aristotele ed Epicuro tacchiando entrambi di ateismo, poiché costoro avrebbero negato l'intervento divino nel mondo<sup>34</sup>. Al contrario, la tradizione che ha accolto la proposta di Alessandro di Afrodisia – il quale polemizzava egli stesso contro i sostenitori del determinismo – ha considerato Aristotele un avversario della tesi deterministica, così come farà l'aristotelismo rinascimentale padovano.

Dal canto suo, Ficino crede che la filosofia di Aristotele sia scevra di ogni forma di determinismo e, sulla base delle teorie contenute nel *De mundo*, la interpreta provvidenzialisticamente. Come abbiamo già osservato rispetto al problema dell'immortalità dell'anima, Marsilio giudica Averroè il principale responsabile della erronea trasmissione delle tesi aristoteliche, anche di quelle che negherebbero l'azione provvidenziale di Dio sul cosmo. Per il filosofo arabo Aristotele avrebbe circoscritto l'intervento divino alle sfere celesti, escludendo il mondo e gli accadimenti dall'azione provvidenziale di Dio; del resto, il Primo Motore aristotelico è del tutto estraneo al cosmo e alla materia, essendo esclusivamente pensiero di sé. Questa posizione, discordante con la visione cristiana, farebbe di Aristotele un autore lontano dalla vera dottrina ed empio<sup>35</sup>.

Ficino, invece, fa propria una lettura diversa da quella averroista. Infatti, come egli sottolinea, in *Ethica Nicomachea*, X 7-8 e in *Physica*, II 8-9 Aristotele sostiene che la natura è sempre orientata verso il bene: «Quam in decimo quoque *Moralium* significat et in *Physicis*, ubi probat naturam certum ubique optimumque finem respicere, operaque ipsius opera esse intelligentiae non errantis»<sup>36</sup>. Questo argomento – proposto anche da Platone<sup>37</sup> – è ripreso nel pa-

33. Kristeller mette in luce che Ficino ha interpretato in maniera originale il concetto classico di fortuna, attribuendo a quest'ultima una certa capacità di agire sulle vicende umane. Tuttavia, per Ficino l'uomo spirituale è in grado di superare questa potenza, elevandosi «colla parte essenziale del suo io dalla sfera del suo influsso» (Kristeller 2005, p. 320). Riprendendo una lettera indirizzata da Ficino a Giovanni Rucellai (cfr. Ficino 1937, vol. II, pp. 7 ss.), Kristeller osserva che, di fatto, per l'autore solo l'uomo prudente può resistere alle trame della fortuna. Pertanto, poiché la prudenza è un dono di Dio, «è in realtà Dio che dà all'uomo forza contro la fortuna» (Kristeller 2005, p. 320).

34. Cfr. Eusebio di Cesarea, *Praep. Ev.*, XV 5, 14. Per un approfondimento sulla lettura ficiniana della *Praeparatio* cfr. Monfasani 2009.

35. Cfr. Martin 2014, p. 42.

36. Ficino, *Theol. Plat.*, II 13, p. 192.

37. Cfr., ad esempio, Platone, *Tim.*, 29d 7-30a 6.

ragrafo VI del *De mundo*<sup>38</sup>, dove è peraltro affermato che Dio è «il conservatore e il generatore di tutte le cose che in qualsiasi modo si compiono in questo nostro cosmo»<sup>39</sup>. Tale passaggio, la cui comprensione risulta spinosa, non è riportato da Ficino. In prima battuta, osserviamo che l'anonimo autore definisce Dio σωτήρ, causa di conservazione delle cose. Secondariamente, Dio è chiamato γενέτωρ, causa della generazione delle cose, in quanto causa del movimento<sup>40</sup>. Il principio divino descritto dallo Pseudo-Aristotele è evidentemente lontano dal Dio della tradizione ebraico-cristiana, ma rimanda alla figura platonica del demiurgo, che Ficino rilegge in chiave teocentrica e cristiana. Le implicazioni platoniche del *De mundo* sono molteplici e significative, e tuttavia è altresì significativo che, mentre per Platone il demiurgo generatore è un “dio secondo”, che agisce in virtù del modello perfetto ed eterno che è il mondo delle Idee, il Dio di cui parla l'anonimo non è subordinato ad alcun principio a esso superiore. L'altro aspetto rilevante di questo passo del *De mundo* è la sua presunta derivazione stoica. Infatti, come ha osservato Festugière<sup>42</sup>, il riferimento a «tutte le cose che in qualsiasi modo si compiono in questo nostro cosmo» rimanda alla visione stoica della πρόνοια<sup>42</sup>.

Proprio il nesso tra l'ordine naturale e quello divino è a fondamento del discorso dello Pseudo-Aristotele sulla provvidenza, nonché della sua ripresa a opera di Ficino. Quest'ultimo, come abbiamo evidenziato, afferma che la tesi provvidenzialistica di Aristotele è attestata nel *De mundo*, in cui sarebbe descritta l'azione motrice e regolatrice di Dio sulle membra del cosmo e, di conseguenza, su tutti gli enti in esso contenuti: «scribit Aristoteles in libro *De mundo*, a deo mundi membra moveri: ubi providentiam asserit apertissime»<sup>43</sup>. Per Ficino Aristotele avrebbe chiaramente («apertissime») sostenuto l'azione della provvidenza non solo sulle sostanze celesti, ma anche su quelle terrene. Infatti la natura persegue sempre un proprio fine – il migliore possibile – manifestando in se stessa l'azione di un'intelligenza divina.

In effetti, pur essendo vero che il trattato ritenuto aristotelico accoglie la tesi provvidenzialistica, il passo che Marsilio riprende non parla propriamente delle membra del cosmo ma, dopo aver presentato l'esempio dell'ingegnere, capace di muovere con un solo gesto un'intera macchina, propone quello del burattinaio. Il burattino è messo in azione «con facilità e con semplice movimento»<sup>44</sup> dall'artigiano che lo governa, il quale presiede al movimento delle

38. Cfr. Ps.-Aristotele, *De mundo*, VI 399a 12 ss.

39. Ivi, 397b 20-22; Id. 1995, p. 215. Con riferimento alla dottrina della provvidenza nel *De mundo*, talora Ficino richiama come fonte l'inno orfico a Zeus, in cui il padre degli dèi è descritto come governatore provvidente del cosmo; a riguardo cfr. il contributo di Gentile 1983 e quello di Robichaud 2014.

40. Cfr. Ps.-Aristotele 1995, p. 318, nt. 243.

41. Cfr. Festugière 1954, vol. II, p. 513.

42. Cfr. Ps.-Aristotele 1995, p. 318, nt. 244.

43. Ficino, *Theol. Plat.*, II 13, p. 192.

44. Ps.-Aristotele, *De mundo*, VI 398b 13; Id. 1995, p. 219. A tal proposito, l'anonimo autore afferma: «ciò che il timoniere è nella nave, il cocchiere sul cocchio, il corifeo nel coro, la legge nella città, il generale nell'esercito, lo è Dio nel cosmo: tranne che, a quelli, il

single parti e, attraverso di esse, dell'intero «fantoccio animato»<sup>45</sup>. La figura del burattino (o della marionetta) è frequente in Aristotele<sup>46</sup> e lascia aperta una questione strettamente connessa a quella della provvidenza divina, ovvero il problema della libertà del cosmo e, in seconda istanza, dell'uomo. La marionetta, infatti, è soggetta alla volontà di colui che la mette in azione e la mantiene in azione, tanto che non può muoversi (non è animata) senza che il burattinaio provveda a essa.

Ficino ha presente questo passaggio del *De mundo*, ma affianca all'immagine del burattino – comunque riportata nella *Theologia Platonica*<sup>47</sup> – quella del cosmo. Tuttavia, mentre l'artefatto è inanimato e si muove perché l'artista lo anima, il cosmo è per Ficino intrinsecamente vivo e, poiché è dotato in se stesso di un'anima cosmica, governa il proprio movimento; analogamente, l'uomo è vivificato dall'anima individuale. L'immagine del mondo costituito da un corpo, e quindi da più membra, rimanda al binomio rinascimentale macrocosmo/microcosmo, mettendo l'uomo al centro dell'indagine che stiamo affrontando. Come può, dunque, l'azione provvidenziale di Dio, che è affermata da Ficino, armonizzarsi con l'azione autonoma e libera dell'anima del cosmo e della anime che sono nel cosmo? Tale domanda non è affrontata né nell'argomentazione aristotelica, né in quella pseudo-aristotelica, tanto da indurre Ficino – è questa la nostra tesi – a integrare il succitato passaggio del *De mundo* con il riferimento al cosmo mosso nelle sue membra e nella sua totalità da Dio, il quale «est simplicissimum quoddam omnium centrum, a quo [...] reliqua tamquam lineae deducuntur»<sup>48</sup>. Una volta asserita l'azione provvidenziale di Dio, Marsilio si domanda come Egli intervenga sugli enti materiali, nonché sulle vicende umane. Associando ancora una volta Platone e Aristotele, Ficino riconosce le sfere celesti come causa strumentale dell'agire divino e, di conseguenza, del muoversi degli enti naturali, poiché «divina mens per caelorum motum agitando materiam dicitur aliquid, immo omnia generare sive producere»<sup>49</sup>. Anche nel libro X della *Theologia Platonica* è affermato che tutte le opere della natura sono realizzate da un'intelligenza divina: «Nos autem omnia naturae opera, sicut Plato in *Philebo*<sup>50</sup> scribit Aristotelesque confirmat<sup>51</sup>, a divina qua-

comandare è cosa faticosa, che implica molto movimento e molte preoccupazioni, mentre per Dio non implica affatto né fatica, ed è completamente separato da ogni debolezza corporea» (ivi, p. 231). Lo stesso concetto torna in Ficino: «Actio quae fit per esse, fit absque cura atque labore» (Ficino, *Theol. Plat.*, II 8, p. 142) e «deus [...] facillimo nutu vibrat quicquid inde dependet» (*ibid.*; ivi, II 13, p. 194).

45. Ps.-Aristotele 1995, p. 219.

46. Come ricostruito da Reale e Bos (cfr. ivi, p. 331, nt. 272), Aristotele propone più volte l'immagine delle marionette: cfr. Aristotele, *De mot. anim.*, 7, 701b 1 ss.; *De gen. anim.*, II 1, 734b 9 ss.; II 5, 741b 9; *Metaph.*, I 2, 983a 14.

47. Cfr. Ficino, *Theol. Plat.*, II 13, pp. 192-193.

48. Ivi, pp. 192-194; cfr. ivi, II 8, p. 142.

49. Ivi, XV 2, p. 1408.

50. Cfr. Platone, *Phil.*, 28 d-e; 30 c-d.

51. Cfr. Aristotele, *De caelo*, II 6, 288a-289a.

dam perfici arbitramur intelligentia»<sup>52</sup>. Tale intelligenza divina fa ruotare i cieli come se fossero suoi strumenti, sicché Dio agisce attraverso i moti celesti, che a loro volta sono il mezzo o di trasmissione o di predisposizione delle forme:

quae quidem caelos velut instrumenta sua revolvens et citans (ut Plato inquit) caelestem curram, inde inferiorem hanc elementorum format materiam. Atque ut in arte operis forma triplicem habet gradum, est enim primum in artificis animo, secundo in instrumentis ab eo agitatis, tertio in materia inde formata, ita formae rerum quas deus per caeli motus vel traducentes vel praeparantes hic generat aut creat, primum in ipso sunt deo, deinde in caelis tamquam rivulis aut sedibus, postremo in hac inferiori materia<sup>53</sup>.

Proponendo l'analogia con l'arte, Ficino sostiene che le forme dapprima sono nella mente di Dio, poi sono nei cieli, in ultimo sono nella materia originariamente informata, che, secondo l'impostazione platonica, contiene il *simulacrum* dell'intelligenza divina, ovvero dell'*exemplum* eterno e perfetto<sup>54</sup>. Allo stesso modo, nell'arte la forma si manifesta prima nella mente dell'artista, poi negli strumenti che egli usa, infine nella materia che viene plasmata. Rispetto all'agire umano, Ficino afferma che il fine di ogni azione è l'anima, la quale ne è anche il principio<sup>55</sup>. Così il cielo, che è lontanissimo («longe remotum»<sup>56</sup>), muove i quattro elementi, i quali muovono gli umori, che a loro volta muovono l'anima dell'uomo<sup>57</sup>. E tuttavia l'anima può non lasciarsi dominare all'influenza degli umori, rivelandosi pertanto libera dai vincoli del corpo e non soggetta al determinismo astrale<sup>58</sup>.

In *Theologia Platonica* II 13<sup>59</sup> è esposta dettagliatamente – con un'indagine al contempo fisica, cosmologica, filosofica e teologica – la tesi finalistica dell'autore:

Et quia sphaerae continuo motu continue a presenti habitu digredientes in seipsis non quiescunt, ideo et sunt et moventur ab alio penes quem sit finis cuius gratia moventur et agunt, siquidem finis motiones ad finem intentione quadam necessario antecedit. Hinc Aristoteles in libris *Divinorum* ait: Sicut ordo partium exercitus invicem et ad totum procedit ex ordine totius ad ducem unum, ita ordo mundanarum partium invicem

52. Ficino, *Theol. Plat.*, X 4, p. 850.

53. *Ibid.*

54. «Oportet autem materiam hanc, quandoquidem a divina intelligentia sic agitur, suscipere ac prae se ferre exactissimam aliquam divinae intelligentiae formam» (*ibid.*).

55. Cfr. *ivi*, IX 4, p. 742.

56. *Ibid.*

57. Anche in Ps.-Aristotele, *De mundo*, VI 397b, 27-30; 398a 19 si fa riferimento all'ordine gerarchico del cosmo e all'azione provvidenziale di Dio sulle sue parti; in quest'ultimo passo la struttura del cosmo è paragonata alla struttura di un regno.

58. Per Ficino l'anima si oppone al movimento degli umori quando si dedica all'attività contemplativa, quando mantiene una retta condotta di vita, quando si impegna nelle scienze e nelle arti (cfr. Ficino, *Theol. Plat.*, IX 4, p. 742-743).

59. Il titolo della sezione è «Deus amat et providet».

et ad totum pendet ex ordine totius ad deum. Unde concludit, sicut exercitus ordo est in duce, ita mundi totius ordinem esse in deo, uno tantum principe mundi<sup>60</sup>.

L'affermazione della costante azione divina sul mondo è fondata sulla (presunta) tesi provvidenzialistica aristotelica e, in senso cosmologico, su quella finalistica. Ficino asserisce che le sfere celesti non sono stabili, ovvero non raggiungono e non mantengono uno stato di quiete, perciò il fine che fa muovere le sfere deve necessariamente essere al di fuori di esse poiché – qui Ficino riprende l'esempio aristotelico<sup>61</sup> – come l'ordine delle parti di un esercito dipende da un unico capo, così l'ordine di tutto il mondo dipende da Dio, che è il principio unico del cosmo. Allora le parti che costituiscono il tutto procedono verso un fine determinato e realizzano nel miglior modo possibile le opere che sono loro proprie<sup>62</sup>:

Proinde partes mundi et corpuscula quaelibet ad certum finem per viam ordinatissimam et commodissimos modos aut semper aut plurimum ita proficiscuntur, ut peragant saepissime opera sua quanto melius effici possunt, perinde ac si artem intus haberent et artem quidem absolutissimam; immo tam mirabili ratione progrediuntur, ut humanam artem rationemque exsuperent. Et cum ipsa corpora sui motus ignara sint ac propterea finem, ad quem non casu sed necessario tendunt, sibi ipsa praescribere nesciant, habeant tamen praescriptum – alioquin non ad hunc magis finem quam ad alium pergerent – constat eis ab alio quodam finem praescribi quem appetant, a cuius sapientia ita ducantur ad finem, sicuti sagittae ad signum a prudentia sagittarii diriguntur<sup>63</sup>.

Ebbene, i corpi non sono consapevoli del proprio moto e non lo determinano, essendo incapaci di porsi da se stessi il fine a cui tendere. È necessario, dunque, che il fine da perseguire sia assegnato loro dall'esterno, e nello specifico dall'essere che è il principio degli enti per natura e che guida la natura con sapienza. Ficino presenta l'immagine dell'arciere, il quale con perizia scaglia la freccia, proprio come Dio provvidenzialmente dirige gli accadimenti naturali. A tal riguardo, l'argomentazione di Ficino è condotta secondo una stringente logica deduttiva, che va dai cieli al singolo ente. In particolare, egli pone una necessaria consequenzialità tra il mondo sopralunare e quello sublunare, per i quali è garantita la medesima azione provvidenziale divina.

A livello della natura<sup>64</sup> l'ordine della provvidenza è duplice, riguardando anzitutto i cieli, che non hanno difetti, secondariamente il mondo sublunare,

60. Ficino, *Theol. Plat.*, II 13, pp. 188-190.

61. Cfr. Aristotele, *Metaph.*, XII 10, 1075a 10-15.

62. Cfr. Voss 2006, p. 72.

63. Ficino, *Theol. Plat.*, II 13, p. 190.

64. Riprendendo Aristotele (cfr. *Phys.*, II 1, 192b 8-24), Ficino considera naturali quegli enti che hanno in se stessi il principio del proprio movimento e della propria quiete. Sostiene inoltre che Dio si prende cura degli enti naturali in vista del loro bene naturale, mentre si prende cura degli enti razionali in vista del loro bene morale (cfr. Voss 2006, p. 71). Questa posizione è attestata anche nella *Disputatio contra iudicium astrologorum* (cfr. Ficino 1999, pp. 125-130).

che è corruttibile. Atteso che il cosmo è dunque viziato dall'imperfezione, la provvidenza divina fa sì che il limite, cioè il difetto, sia sempre preordinato al conseguimento di un bene ontologicamente più grande del difetto medesimo, oltre che naturalmente e moralmente superiore a esso<sup>65</sup>. Tuttavia, mentre i cieli sono ordinati da Dio una volta per tutte, le intelligenze che sono sotto il cielo – ovvero quelle degli uomini – sono dotate da Dio di volontà, vale a dire di possibilità di scegliere tra alternative (in altri termini, sono dotate di libero arbitrio), e ciò può talvolta interferire con l'ordine cosmico provvidenziale pensato da Dio<sup>66</sup>. L'uomo, infatti, può decidere di volere il bene e può decidere di non volerlo, quindi di non perseguirlo. A questo proposito, Ficino mantiene sempre ferma la tesi della libertà dell'uomo, pur conciliandola con quella dell'azione provvidente di Dio. L'assunto fondamentale è che «non uni agendi modo adstringimur, sed per omnes libere pervagamur»<sup>67</sup>. Così, considera Ficino, mentre gli animali della medesima specie agiscono alla medesima maniera – tutte le rondini costruiscono il proprio nido in modo simile, tutti i ragni tessono la tela alla stessa maniera –, noi uomini nella stessa situazione agiamo in modi diversi, poiché il principio dell'agire è una forma non ricevuta dal corpo («non corporis»<sup>68</sup>).

Di conseguenza, quando l'uomo sceglie di perseguire il modello esemplare di ogni bene («commune quoddam bonorum exemplar»<sup>69</sup>), la sua azione è liberamente conforme all'ordine buono voluto da Dio. Quando, al contrario, l'uomo sceglie di assecondare il difetto che caratterizza la sua natura, egli non concorre all'azione provvidenziale divina e disattende l'ordine cosmico razionale. Eppure Dio, essendo onnipotente e massimamente buono, recupera tale azione umana all'interno dell'ordine del bene, integrando l'errore e il difetto nel tutto, che è buono e tende verso il bene. Pertanto, il male naturale e quello morale sono compresi in un ordine più ampio, che è sempre buono perché voluto e ordinato dall'intelletto e dall'azione di Dio, il quale mediante la punizione ristabilisce l'ordine della giustizia<sup>70</sup>.

A questo punto, seguendo la logica della teodicea neoplatonica, Ficino nega che Dio sia responsabile del male che riscontriamo nel mondo<sup>71</sup>. Il male cosmologico, infatti, deve essere inteso come *privatio boni*, ovvero come la

65. Come precisato in Collins 1974, p. 4, per Ficino solo il destino eterno dell'uomo garantisce la piena soddisfazione del suo desiderio, cioè la compensazione del limite ontologico e antropologico che portiamo in noi stessi: «[Human] destiny must answer the scope of his yearning. If this mortal existence cannot fill it, then there must be something beyond mortality which does».

66. Per il rapporto tra intelletto e volontà in Ficino cfr. Albertini 1997 e Id. 2002. Albertini ricostruisce anche la bibliografia dedicata a questo tema da Kristeller (cfr. *ivi*, p. 204).

67. Ficino, *Theol. Plat.*, IX 4, p. 740.

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*

70. Cfr. *ivi*, XIV 10; cfr. anche Voss 2006, p. 71.

71. Cfr. Ficino, *Theol. Plat.*, IX 4, p. 740.

tara originaria e necessaria del mondo, che è altro rispetto a Dio, unica sostanza perfetta. Il male morale, a sua volta, è soltanto permesso da Dio, che punisce chi ne è autore, ed è responsabilità esclusiva dell'uomo. La natura razionale occupa così un posto privilegiato nel regno di Dio, che le attribuisce il libero arbitrio («Huic motus convenit liber»<sup>72</sup>). L'uomo può quindi scegliere di perfezionare la propria natura, tendendo alla realizzazione del proprio bene – che coincide con la realizzazione del proprio fine ultimo, cioè l'avvicinarsi sempre di più al bene assoluto –, oppure può scegliere di assecondare il proprio limite ontologico, allontanandosi dalla realizzazione del fine naturale. In questo secondo caso, Dio ristabilisce l'ordine universale violato dalla libera azione dell'uomo, e tuttavia l'azione non buona resta tale se considerata da una prospettiva morale e non strettamente cosmologica. Così Marsilio salva la libertà dell'uomo e la integra in un ordine cosmico e divino teleologicamente e provvidenzialmente determinato, perché ricondotto sempre al bene.

## Conclusioni

L'analisi che abbiamo presentato ha messo in luce il significato specifico della nozione di provvidenza, così come essa è declinata da Marsilio Ficino nella *Theologia Platonica*, con un *focus* sulla ripresa da parte dell'autore del pensiero aristotelico. Infatti Ficino, tradizionalmente considerato uno dei più rappresentativi filosofi neoplatonici del Rinascimento, fa propria e reinterpreta la tesi provvidenzialistica esposta nel trattato *De mundo*, attribuito ad Aristotele. In risposta alle questioni che abbiamo sollevato preliminarmente alla nostra ricerca, possiamo così sintetizzare i risultati acquisiti. Anzitutto, giacché il discorso sulla provvidenza gioca un ruolo non secondario nel dibattito filosofico e teologico del tempo, questo argomento è per Ficino di particolare interesse anche per riabilitare alcune posizioni di Aristotele, il quale secondo una certa lettura – sia neoplatonica sia della stessa scuola aristotelica – avrebbe negato l'intervento divino nel mondo e nelle vicende umane. In altre parole, trovare una mediazione tra questa interpretazione e la prospettiva provvidenzialistica cristiana poteva significare, per Ficino, riscattare lo Stagirita dall'accusa di empietà che gli era stata rivolta fin dai primi secoli.

In secondo luogo, si chiariscono le ragioni per le quali Ficino intendeva riportare il pensiero aristotelico nell'alveo di quello cristiano. Tali ragioni sono fondamentalmente due: l'attestata tendenza sincretista propria di Marsilio e, più in generale, di molti pensatori rinascimentali, che consideravano le diverse dottrine filosofiche – specialmente il platonismo e l'aristotelismo – come espressioni di un unico sapere originario, che ha nella filosofia cristiana la sua piena manifestazione; la necessità di Ficino di rileggere i testi aristotelici in chiave neoplatonica, così da affermare la superiorità teoretica della tradizione

72. Ivi, XIV 10, p. 1380.

a cui, di fatto, lo stesso autore appartiene. Tale dinamica è peraltro sintomo dell'influenza esercitata su Ficino anche da Aristotele.

In terzo luogo, Ficino sostiene a sua volta la tesi provvidenzialistica cristiana, che sarebbe in linea con la filosofia pseudo-aristotelica del *De mundo*. Nella *Theologia Platonica* egli riconosce il cosmo come bello e teleologicamente orientato verso un fine buono, che produce «admirationem»<sup>73</sup> in chi è capace di contemplare il tutto. Questa tensione, così come la bellezza immanente al cosmo<sup>74</sup>, è per Ficino prova dell'agire provvidente di Dio, unico sapientissimo artefice: «numquam ambigere potuisses quin cuncta unius sapientissimi artificis providentia fiant atque regantur»<sup>75</sup>.

L'ultimo argomento affrontato nella nostra presentazione è quello della libertà, strettamente legato alla riflessione sul concetto di provvidenza. A questo proposito, Ficino afferma che il mondo è retto e governato dall'azione provvidente di Dio e che, al contempo, l'uomo è comunque libero, ovvero mosso dalla propria anima secondo la propria stessa volontà. Pertanto, l'evidente (o forse apparente) contraddizione che talvolta osserviamo in natura, cioè il fatto che alcuni uomini perseguono fini contrari al fine cosmico che è il bene, da Ficino è riletta in una dimensione più ampia. Infatti Dio conferisce a ciascun uomo il libero arbitrio, che gli consente anche di assecondare il vizio, vale a dire il limite proprio della natura umana, e tuttavia Egli reintegra l'azione contraria al fine universale in un ordine cosmico che, nella sua totalità, è sempre orientato verso il bene. In tal senso, anche ciò che a noi sembra essere male, nell'economia cosmica è inserito in un ordine buono e tendente al bene: «At quia deus debet naturam animo propriam reservare, ideo iudicium ipsi relinquit liberum, pro quod de agendis suo more consultet atque e multis sibi propositis aliud alio melius iudicet et quod aptius ad bonum consequendum censuerit, eligat»<sup>76</sup>.

### Riferimenti bibliografici

- Albertini 1997: Tamara Albertini, *Marsilio Ficino. Das Problem der Vermittlung von Denken und Welt in einer Metaphysik der Einfachheit*, Fink, Munich 1997.
- Albertini 2002: Tamara Albertini, *Intellect and Will in Marsilio Ficino. Two Correlatives of a Renaissance Concept of the Mind*, in Michael J.B. Allen, Valery Rees (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 203-225.
- Andolfo 1997: Matteo Andolfo, *La storia degli influssi del De mundo sino al terzo secolo dell'era cristiana, alla luce delle recenti acquisizioni sulla sua paternità e datazione*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 89 (1997), 1, pp. 82-125.
- Barra 1966: Giovanni Barra, *La questione dell'autenticità del De Platone et eius dogmate e del De mundo di Apuleio*, «Rendiconti della Accademia di archeologia, lettere e belle arti di Napoli», 41 (1966), pp. 127-188.

73. Ivi, II 13, p. 196.

74. Ficino parla di «mirabilem hunc mundi decorem» (*ibid.*).

75. *Ibid.*

76. Ivi, p. 202.

- Beaujeu 1973: Jean Beaujeu, *Apulée, Opuscules philosophiques et fragments*, Les Belles Lettres, Paris 1973.
- Bianchi 1984: Luca Bianchi, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, La Nuova Italia, Firenze 1984.
- Capelle 1905: Wilhelm Capelle, *Die Schrift von der Welt: ein Beitrag zur Geschichte der griechischen Popularphilosophie*, Teubner, Leipzig 1905.
- Collins 1974: Ardis B. Collins, *The Secular is Sacred. Platonism and Thomism in Marsilio Ficino's Platonic Theology*, Nijhoff, The Hague 1974.
- Fabricius 1705-1728: Johann Albert Fabricius, *Bibliotheca graeca*, Sumtu Christiani Liebezeit, Hamburgi 1705-1728.
- Festugiere 1954: André Marie Jean Festugiere, *La revelation d'Hermès Trismégiste*, Librairie Lecoffre-J. Gabalda, Paris 1954, 4 vols.
- Ficino 1937: Marsilio Ficino, *Supplementum Ficinianum. Marsilii Ficini Florentini philosophi platonici opuscola inedita et dispersa primum collegit et ex fontibus plerumque manuscriptis edidit auspiciis regiae scholae normalis superioris pisanae Paulus Oskarius Kristeller*, a cura di Paul Oskar Kristeller, Olshcki, Firenze 1937, 2 vols.
- Ficino 1995: Marsilio Ficino, *Sulla vita*, a cura di Alessandra Tarabochia Canavero, Rusconi, Milano 1995.
- Ficino 1999: Marsilio Ficino, *Disputatio contra iudicium astrologorum*, in *Scritti sull'astrologia*, a cura di Ornella Pompeo Faracovi, Rizzoli, Milano 1999.
- Ficino 2011: Marsilio Ficino, *Teologia Platonica*, a cura di Errico Vitale, Bompiani, Milano 2011.
- Gentile 1983: Sebastiano Gentile, *In margine all'epistola «De divino furore» di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», 30 (1990), pp. 57-104.
- Gentile 1990: Sebastiano Gentile, *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», 23 (1983), pp. 33-77.
- Gersh 1986: Stephen Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1986, 2 vols.
- Hankins 1990: James Hankins, *Plato in the Italian Renaissance*, Brill, Leiden-New York-København-Köln 1990, 2 vols.
- Gohlke 1936: Paul Hermann Eduard Gohlke, *Aristoteles an Alexander über das Weltall*, «Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung», 12 (1936), pp. 323-335.
- Heitzman 1936: Marian Heitzman, *La libertà e il fato nella filosofia di Marsilio Ficino*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 28 (1936), 4/5, pp. 350-371.
- Klibansky, Panofsky, Saxl 1964: Raymond Klibansky, Erwin Panofsky, Franz Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion, and Art*, Nelson, London 1964.
- Martin 2014: Craig Martin, *Subverting Aristotle. Religion, History & Philosophy in Early Modern Science*, John Hopkins University Press, Baltimore 2014.
- Monfasani 2002: John Monfasani, *Marsilio Ficino and the Plato-Aristotle Controversy*, in Michael J.B. Allen, Valery Rees (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, pp. 179-202.
- Monfasani 2009: John Monfasani, *Marsilio Ficino and Eusebius of Caesarea's Praeparatio Evangelica*, «Rinascimento», 49 (2009), pp. 3-13.
- Monfasani 2012: John Monfasani, *Cardinal Bessarion's Greek and Latin Sources in the Plato-Aristotle Controversy of the 15th Century and Nicholas of Cusa's Relation to the Controversy*, in Andreas Speer, Philipp Steinkrüger (Hrsg.), *In Knotenpunkt Byzanz: Wissensformen und kulturelle Wechselbeziehungen*, de Gruyter, Berlin-Boston 2012, pp. 469-480.

- Pseudo-Aristotele 1995: Pseudo-Aristotele, *Sul cosmo per Alessandro*, in *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, a cura di Giovanni Reale, Abraham P. Bos, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- Regen 1971: Franz Regen, *Apuleius Philosophus Platonicus. Untersuchungen zur Apologie (De magia) und zu De mundo*, de Gruyter, Berlin-New York 1971.
- Robichaud 2014: Denis J.-J. Robichaud, *Marsilio Ficino's 'Si Deus Fiat Homo' and Augustine's 'Non Ibi Legi': the Incarnation and Plato's Persona in the Scholia to the Laws*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», 77 (2014), pp. 87-114.
- Robichaud 2018: Denis J.-J. Robichaud, *Plato's Persona. Marsilio Ficino, Renaissance Humanism, and Platonic Traditions*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2018.
- Sena 1970: John Sena, *A Bibliography of Melancholy*, Nether Press, London 1970.
- Themistius 2013: Themistius, *On Aristotle on the Soul*, ed. Robert B. Todd, Bloomsbury, London-New Delhi-New York, Sydney 2013.
- Toussaint 2000a: Stéphane Toussaint, *L'individuo estatico. Tecniche profetiche in Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola*, «Bruniana & Campanelliana», 6 (2000), 2, pp. 351-379.
- Toussaint 2000b: Stéphane Toussaint, *Mystische Geometrie und Hermetismus in der Renaissance: Ficinus und Cusanus*, «Perspektiven der Philosophie», 26 (2000), pp. 339-356.
- Weisse 1829: Christian Hermann Weisse, *Aristoteles, Von der Seele und Von der Welt*, Barth, Leipzig 1829.
- von Wilamowitz-Moellendorff 1902: Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Griechisches Lesebuch*, Weidmannsche, Berlin 1902, 2 vols.
- Voss 2006: Angela Voss (ed.), *Marsilio Ficino*, North Atlantic Books, Berkeley 2006.
- Zaffino 2019: Valentina Zaffino, *Fate, Renaissance Concept of*, in *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*, Marco Sgarbi (ed.), Springer, Cham 2019.
- Zaffino 2020: Valentina Zaffino, *(Anti-)Aristotelianism in Cusanus' Sermons*, in Emanuele Vimercati, Valentina Zaffino (eds.), *Nicholas of Cusa and the Aristotelian Tradition. A Philosophical and Theological Survey*, de Gruyter, Berlin-Boston 2020, pp. 205-224.
- Zeller 1885: Eduard Zeller, *Über den Ursprung der Schrift von der Welt*, «Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin», 23 (1885), pp. 399-415.
- Ziebart 2008: Meredith Ziebart, *Some Reflections on Aristotle in the Works of Cusanus*, in Klaus Reinhardt, Harald Schwaetzer (Hrsg.), *Universalität der Vernunft und Pluralität der Erkenntnis bei Nicolaus Cusanus*, Roderer, Regensburg 2008, pp. 135-168.