



ANNA CORRIAS

L'IMMAGINAZIONE TRA FORME IMMATERIALI E FORME MATERIALI NEL PENSIERO DI MARSILIO FICINO

IMAGINATION BETWEEN IMMATERIAL FORMS AND MATERIAL FORMS
IN MARSILIO FICINO'S THOUGHT

The imagination plays an imposing role in the philosophy of Marsilio Ficino. Halfway between immaterial and immaterial forms, this faculty enables the connection between different, and even opposite, levels of reality and knowledge: the material world and the intelligible world, sense-perception and thinking, the body and the mind. Therefore, it is essential to the soul for acquiring awareness of both the external world and itself as an intelligible, yet incarnated, form.

I. LA NATURA DELLE IMMAGINI

Alle immagini è sempre stata riconosciuta una valenza filosofica particolare, in quanto l'immagine, per sua stessa natura, si sottrae a categorie ontologiche ben definite, a partire da quelle di 'essere' e di 'non essere'. Essa, infatti, non esiste in sé, ma solo rispetto a ciò che rappresenta e di cui è, appunto, immagine. Questa esistenza di grado derivativo e secondario ha giocato un ruolo fondamentale nella storia del dibattito sui limiti della rappresentazione, sul binomio realtà-apparenza, verità-falsità, sonno-veglia, vita-morte.¹ Nel breve saggio *Demeure, Athènes*, che accompagna la raccolta di fotografie di Jean-François Bonhomme, pubblicato nel 1996, Jacques Derrida pone le immagini al centro dello scorrere del tempo e dell'alternarsi di presenza e assenza, vita e morte. L'oggetto, anche quando non esiste più, permane nell'immagine fotografica,

¹ Cf. G. GIGLIONI, *The Matter of the Imagination. The Renaissance Debate over Icastic and Fantastic Imitation*, in «Camena», VIII, 2010, pp. 1-21, a p. 1.

la quale trova la propria ragion d'essere nell'assenza e nel non-essere dell'oggetto. «Ciascuna di queste fotografie», scrive Derrida, «esprime la morte. Ma senza nominarla». ² E ancora:

Ciascuna di queste fotografie rimane, a sua volta, ciò che diventa: un'iscrizione tombale con un nome proprio. Dovendo tenere con sé ciò che perde, l'*estinto*, non è forse vero che ogni fotografia agisce *attraverso* l'esperienza luttuosa di tale nome, l'irresistibile unicità del referente, il suo *hic et nunc*, il suo momento? ³

Nella tradizione platonica, la natura derivativa e duplice delle immagini acquista un ruolo di grande rilievo in virtù della struttura gerarchica della metafisica, in cui, com'è noto, le forme immateriali precedono i corpi sia dal punto di vista ontologico che da quello gnoseologico e il mondo materiale, il cui tessuto è fatto di ombre, si configura come realtà dimidiata.

La distinzione tra forme immateriali e forme materiali in termini di diversi gradi di pienezza d'essere si pone al centro della filosofia di Marsilio Ficino, ne è fondamento e chiave di volta. ⁴ Lo stesso concetto di immortalità dell'anima, a lui molto caro e a cui è dedicata la *Theologia*

² J. DERRIDA, *Demeure, Athènes*, Galilée, Paris 2009, pp. 10-11: «jamais aucune de ces photographies n'évite de signifier la mort. Mais sans la dire».

³ Ivi, p. 11: «Mais chacune d'entre elles reste alors à son tour ce qu'elle dévient: une inscription tombale avec nom propre. Devant garder ce qu'elle perd, à savoir le *disparu*, toute photographie n'agit-elle pas en effet à *travers* l'expérience endeuillée d'un tel nom propre, par la singularité irrésistible de son référent, de son ici-maintenant, de sa date?». La traduzione italiana è mia.

⁴ Sull'immaginazione in Ficino cfr. M.J.B. ALLEN, *Icastes: Marsilio Ficino's Interpretation of Plato's Sophist*, University of California Press, Los Angeles 1989, pp. 168-204; S. BENASSI, *Marsilio Ficino e il potere dell'immaginazione*, in «I castelli di Yale. Quaderni di filosofia», II, 1997, pp. 1-18; J.M. COCKING, *Imagination: A Study in the History of Ideas*, Routledge, London 1991, pp. 168-194; A. CORRIAS, *The Imagination and Memory in Marsilio Ficino's Theory of the Vehicles of the Soul*, in «The International Journal of the Platonic Tradition», VI, 2011, pp. 81-114; EAD., *The Renaissance of Plotinus: The Soul and Human Nature in Marsilio Ficino's Commentary on the Enneads*, Routledge, London-New York 2020, pp. 111-147; M.J.E. VAN DE DOEL, *Ficino and Fantasy. Imagination in Renaissance Art and Theory from Botticelli to Michelangelo*, Brill, Leiden-Boston 2021; E. GARIN, *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, in *Phantasia-imaginatio*, Colloquio internazionale del Lessico Intellettuale Europeo, eds. M. FATTORI-M. BIANCHI, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1988, pp. 3-20; GIGLIONI, *The Matter of the Imagination*, cit.; ID., *Coping with Inner and Outer Demons. Marsilio Ficino's Theory of the Imagination*, in Y. HASKELL (ed.), *Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in the Early Modern Period*, Brepols, Turnhout 2011, pp. 19-51; M. HEITZMAN, *L'agostinismo avicennizzante e il punto di partenza della filosofia di Marsilio Ficino*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XVI, 1935, pp. 295-322; XVII, 1936, pp. 1-11; R. KLEIN, *L'imagination comme vêtement de l'âme chez Marsile Ficin et Giordano Bruno*, in «Revue de métaphysique et de morale», LXI, 1956, pp. 18-38; P.O. KRISTELLER, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, Columbia University Press, New York 1943, pp. 234-237, 360-

platonica de immortalitate animorum, del 1482, si sviluppa intorno alla distinzione tra la realtà illusoria e umbratile della vita corporea e quella vera e indistruttibile dell'anima. La prima non è altro che l'immagine sbiadita e transitoria della seconda. Anche il celebre concetto dell'anima come essenza terza e mediatrice, la *copula mundi* che tiene unito l'universo,⁵ nasce dalla prerogativa dell'anima di sapersi muovere tra le immagini, cioè i corpi, senza mai veramente perdere d'occhio le forme immateriali, rivelando la differenza, ma anche la continuità ontologica, tra realtà (mondo intelligibile) e immagini della realtà (mondo materiale). Lo sviluppo gerarchico dell'essere, per Ficino, si costituisce infatti secondo gradi di rappresentazione che si fanno via via più imperfetti quanto più ci si allontana dal mondo intelligibile:

Ha dunque luogo una discesa dalla sostanza della vita verso immagini sempre diverse di essa e verso tracce di vita. È come se un artista in carne ed ossa scolpisse una statua rassomigliante in tutto a se stesso e, in seguito, la riproducesse in pittura e, ancora, collocasse l'immagine dipinta davanti a uno specchio in cui apparisse una qualche ultima immagine riflessa. In questo caso, solamente l'artista è un essere umano; nessuna delle sue immagini sarà un essere umano. Allo stesso modo, solo l'intelletto è vita; le cose che in un secondo momento e via via derivano da esso, sono considerate delle immagini della vita, piuttosto che essere delle vite esse stesse.⁶

364 e 367-369; N. TIRINNANZI, *Umbra naturae. L'immaginazione da Ficino a Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2000; F. MARIANI ZINI, *La pensée de Ficin. Itinéraires néoplatoniciens*, Vrin, Paris 2014, pp. 226-230. Per una ricognizione più generale intorno al valore dell'immaginazione nei processi cognitivi cfr. F. PIRO, *Il retore interno. Immaginazione e passione all'alba dell'età moderna*, La Città del Sole, Napoli 1999.

⁵ M. FICINO, *Theologia platonica de immortalitate animorum*, II.3, ed. J. HANKINS, trad. M.J.B. ALLEN, 6 voll., Harvard University Press, Cambridge, MA 2001-06, vol. 1, p. 234: «Verum essentia illa tertia interiecta talis existit ut superiora teneat, inferiora non deserat, atque ita in ea supera cum inferis colligantur. Est enim immobilis, est et mobilis. Illinc cum superioribus, hinc cum inferioribus convenit. Si cum utrisque convenit, appetit utraque. Quapropter naturali quodam instinctu ascendit ad supera, descendit ad infera. Et dum ascendit, inferiora non deserit. Et dum descendit, sublimia non relinquit. Nam si alterutrum deserat, ad extremum alterum declinabit; neque vera erit ulterius mundi copula». Cfr. M. FICINO, *Teologia platonica*, ed. M. SCHIAVONE, 2 voll., Zanichelli, Bologna 1965, vol. 1, pp. 136-137.

⁶ M. FICINO, *In Plotinum*, in ID., *Opera omnia*, 2 voll., Henricus Petrus, Basileae 1576, vol. 2, pp. 1537-1800, a p. 1565: «Fit ergo descensus a substantia vitae ad imagines deinceps alias atque alias, et vestigia vitae; perinde ac si artifex ipse vivens sui ipsius statuum simillimam fabricet, et hanc deinde referat in pictura, pictamque imaginem speculo rursus obiiciat, unde ultima quaedam appareat specularis imago. Solus hic artifex homo est, nulla vero imaginum erit homo. Solus similiter intellectus est vita: quae vero inde posterius deinceps posteriusque fiunt, imagines quaedam vitae potius quam vitae censentur». La traduzione italiana è mia.

Appare chiaro che, per Ficino, la dimensione materiale si costituisce solo a livello d'immagine, come riflesso di quella immateriale, a cui spetta lo statuto di realtà. Per questa ragione, in ogni metafisica d'ispirazione platonica, le forme materiali – rappresentazione di quelle immateriali – hanno una realtà puramente 'immaginaria' e dunque sono, sia dal punto di vista dell'essere che da quello della verità, prive di qualsiasi consistenza. Uno studio approfondito dell'immaginazione si rende dunque necessario per capire i punti cardine della metafisica e della gnoseologia ficiniane.

II. IMMAGINAZIONE E CONOSCENZA

Diversi studi recenti hanno dimostrato come il platonismo di Ficino sia pervaso di elementi derivanti dalla tradizione platonica tardo-antica, in particolare dal pensiero di Plotino, di cui Ficino si è servito come strumento interpretativo per la lettura, traduzione e commento dei dialoghi platonici.⁷ Al testo delle *Enneadi* Ficino lavorò intensamente dal 1484 al 1486, rivedendolo poi per altri tre anni, prima che la sua traduzione latina, accompagnata dal commento, venisse pubblicata a Firenze nel 1492. Sappiamo, però, che Ficino lesse Plotino molto prima del 1484 e, molto probabilmente, fin dal 1462, anno in cui Cosimo de' Medici gli fece avere il testo greco contenuto nel Parigino greco MDCCCXVI, adesso presso la Bibliothèque Nationale de France.⁸

È da Plotino che Ficino attinge il concetto di un'immaginazione doppia o, più propriamente,

⁷ Cfr. C. CELENZA, *Late Antiquity and Florentine Platonism: The "Post-Plotinian" Ficino*, in M.J.B. ALLEN-V. REES-M. DAVIES (eds.), *Marsilio Ficino: His Theology, His Philosophy, His Legacy*, Brill, Leiden 2002, pp. 71-97; CORRIAS, *The Renaissance of Plotinus*, cit.; S. GERSH, *Analytical Study*, in M. FICINO, *In Plotinum*, ed. S. GERSH, Harvard University Press, Cambridge, MA 2017-, vol. 4, pp. LVIII-LXX; D.J.J. ROBICHAUD, *Marsilio Ficino and Plato's Divided Line: Iamblichus and Pythagorean Pseudepigrapha in the Renaissance*, in A.-B. RINGER-A. STRAVU (eds.), *Pythagorean Knowledge from Ancient to the Modern World: Askêsis-Religion-Science*, Harrassowitz, Wiesbaden 2016, pp. 437-452.

⁸ Cfr. la lettera del 4 settembre 1462, in cui Ficino ringrazia Cosimo per aver messo a sua disposizione diversi codici platonici, in P.O. KRISTELLER, *Supplementum ficinianum*, 2 voll., Olschki, Firenze 1937 [ristampa anastatica 1973], vol. 2, pp. 87-88: «Quod tandem pro tantis muneribus referam aliud nihil habeo, nisi ut Platonice voluminibus que ipse largissime porrexisti sedulus incumbam». Cfr. CORRIAS, *The Renaissance of Plotinus*, cit., pp. 17-18; S. GENTILE, *Introduzione*, in M. FICINO, *Lettere*, 2 voll., Olschki, Firenze 1990, vol. 1, p. XLIII; S. TOUSSAINT, *Introduzione*, in PLOTINO, *Opera omnia. Cum latina Marsilii Ficini interpretatione et commentatione* [ristampa facsimile dell'edizione di Basilea, Pietro Perna, 1580], Phénix Éditions, Villiers-sur-Marne 2005, pp. I-XV; B. TAMBRUN, *Pléthon: le retour de Platon*, Vrin, Paris 2007, pp. 9-10. L'edizione del testo del commento a Plotino è stata recentemente pubblicata in FICINO, *In Plotinum*, ed. GERSH, cit., (*Enneads III and IV*) e ID., *In Plotinum - Plotinkommentar*, eds. P. RIEMER-C. ZINTZEN, Olms, Hildesheim 2020.

di un doppio livello d'azione dell'immaginazione. Com'è noto, infatti, Plotino aveva distinto tra due gradi d'immaginazione, l'una appartenente alla dimensione irrazionale dell'anima, una sorta di immaginazione sensibile, e l'altra a quella razionale, una sorta di immaginazione concettuale.⁹ Allo stesso modo, Ficino parla di «immaginazione confusa» (*imaginatio confusa*) e «immaginazione discreta» (*imaginatio discreta*) o «fantasia» (*phantasia*). Nel commento a Plotino, per esempio, scrive:

Tieni a mente che esiste in noi un'immaginazione doppia: la prima che si trova nell'anima razionale e che partecipa dell'attività discorsiva e della facoltà di giudizio. Questa, in un certo qual modo, è simile alla ragione. La seconda, invece, viene impressa nell'anima (o in quella dimensione della vita che, in noi, è priva di ragione) dalla prima [immaginazione]. Essa non fa uso della ragione discorsiva, ma è mossa, piuttosto, da un impulso che, sebbene interno all'anima, si pone in relazione alle passioni del corpo. Quest'immaginazione, inoltre, è il principio degli altri sensi, quasi fosse una sorta di *sensus communis*.¹⁰

In altre parole, il livello più basso di immaginazione corrisponde ad una prima elaborazione in immagine del dato empirico. Una sorta di 'conoscenza sensibile' o 'percezione interna' in cui il soggetto apprende l'insieme delle qualità sensibili dell'oggetto, ma non è ancora in grado di concettualizzarlo. Oltre che al *sensus communis* aristotelico, a cui Ficino stesso fa riferimento nel passo citato sopra, questa forma di immaginazione può ricondursi, come osservò già Marian Heitzman nel suo importante studio *L'agostinismo avicennizzante e il punto di partenza della filosofia di Marsilio Ficino*, al senso interno o *vis aestimativa* di Avicenna.¹¹ Nel celebre esempio che Avicenna dà nel *De anima*, la percezione delle caratteristiche fisiche particolari del lupo (la forma, il colore, l'odore, l'ululato) risveglia il senso interno dell'agnello che se lo trova davanti e che ne percepisce la pericolosità. Questa rappresentazione psichica, tuttavia, non è ancora un'immagine ben definita del lupo tale che lo possa distinguere, per esempio, da un leone o da un orso. È, bensì, una rappresentazione confusa ad opera del senso interno, che non è ancora capace di elaborare un'immagine definita dell'oggetto, astraendola dalle qualità sensibili, ma che, tuttavia, esprime

⁹ PLOTINO, *Enneadi*, IV.3.27. Cfr. E.W. WARREN, *Imagination in Plotinus*, in «The Classical Quarterly», XVI, 1996, pp. 277-279.

¹⁰ FICINO, *In Plotinum*, ed. S. GERSH, cit., vol. 5, p. 49: «Animadvertes iterum duplicem in nobis imaginationem: primam quidem in anima rationali discursionis et iudicii compotem, similem quodammodo rationi, secundam vero ab hac impressam in anima seu vita in nobis ratione carente, quae sane imaginatio non tam discursione utitur quam fertur instinctu – quamvis intimo sed circa corporis passiones – quae [et] tamquam communis sensus principium est sensuum reliquorum». Cfr. anche ivi, p. 405: «Sunt in nobis imaginationes geminae: una in vita irrationali, altera in anima rationali, atque illa est summum sensuum, haec infimum cogitationum». La traduzione italiana è mia.

¹¹ HEITZMAN, *L'agostinismo avicennizzante*, cit., pp. 312-313.

su di esso un giudizio empirico a cui attribuisce un significato.¹²

In questo stadio del processo gnoseologico si hanno solo *simulacra*, immagini confuse, sulle quali agisce in seguito l'immaginazione discreta, o fantasia, che prepara il terreno per l'azione della ragione. Se l'agnello di Avicenna potesse usare la fantasia, sarebbe in grado di riconoscere che l'animale che ha davanti a sé è un lupo, diverso da altri mammiferi simili, poiché l'immagine elaborata dalla fantasia è già emancipata dalla materialità e dalla presenza fisica dell'oggetto. Infatti, questa facoltà è in grado di astrarre l'immagine del lupo dalle qualità sensibili, ma non è in grado di sussumere quell'immagine sotto la nozione universale di lupo. Con la fantasia il soggetto conoscente resta ancora legato all'oggetto particolare e all'*hic et nunc* dell'esperienza sensibile, senza riuscire a concettualizzarlo, operazione di competenza solo della ragione. La ragione, infatti, viene risvegliata dalle immagini che essa accoglie, considerandole sotto il segno dell'universalità.

Nella *Theologia Platonica* Ficino dà un esempio calzante della differenza tra *imaginatio confusa* e *imaginatio discreta*. In assenza di Platone, Socrate richiama alla mente attraverso l'immaginazione interna (*per internam imaginationem*) – da intendersi come *imaginatio confusa* – le caratteristiche fisiche del discepolo. A questo punto, però, Socrate non è ancora in grado di dire a chi appartengano quella voce soave, quelle ampie spalle, quegli occhi glauchi e quella carnagione alabastrina.¹³ Solo in un secondo momento, quando, cioè, sul *simulacrum* prodotto dall'*imaginatio confusa* agisce l'*imaginatio discreta*, Socrate si rende conto che l'immagine che ha richiamato alla mente è quella di Platone, «uomo bello e buono, il mio diletteissimo discepolo».¹⁴ Nell'anima di Socrate, Ficino precisa, «l'*imaginatio confusa*, ha formato un'effigie di Platone, ma non è stata in grado di conoscere chi e che tipo di uomo tale effigie designasse».¹⁵ L'*imaginatio discreta*, invece,

riesce almeno ad intuire la sostanza riuscendo a penetrare oltre la superficie esterna dell'immagine nell'atto in cui afferma: «Colui che mi sta di fronte è un uomo e precisamente Platone». Oltre a ciò essa sembra in un certo senso avere la visione di cose incorporee, quando giudica Platone bello, buono, amico, discepolo, ché bellezza, bontà, amicizia, discepolato sono enti incorporei che non si rivelano né ai sensi né all'immaginazione.¹⁶

Diventa dunque evidente che, durante la vita incarnata dell'anima, l'immaginazione è a questa indispensabile per ascendere dalla materialità dell'esperienza sensibile all'intelligibilità del pensiero. De-materializzando il dato che viene reso dai sensi, l'immaginazione, prima in quanto *imaginatio confusa* e poi in quanto *imaginatio discreta*, lo rende accessibile alla ragione che, in virtù della sua astrattezza, non potrebbe altrimenti relazionarsi in maniera efficace alla

¹² AVICENNA, *De anima* I.5, ed. F. RAHMAN, Oxford University Press, London-New York-Toronto 1959, p. 45.

¹³ FICINO, *Theologia platonica*, ed. SCHIAVONE, cit., vol. 1, p. 393.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

percezione sensibile, la quale è strettamente legata alla fisicità sia dell'oggetto che del soggetto della conoscenza.

L'immaginazione non solo rende possibile il processo di astrazione, visualizzando le forme materiali in immagini, ma agisce anche in direzione opposta, riflettendo e visualizzando il pensiero e rendendone possibile l'autocoscienza. Ficino spiega che l'immaginazione agisce come uno specchio, sulla cui superficie si riflettono i contenuti sia della percezione sensibile che della conoscenza intellettuale. Accade che quando il soggetto è eccessivamente impegnato a soddisfare i bisogni materiali, come quelli del corpo, l'attenzione dell'anima è costantemente rivolta verso il basso e, di conseguenza, il soggetto non acquista coscienza dei propri pensieri. Va precisato che Ficino sviluppa questo argomento nel contesto della psicologia plotiniana, in cui una parte dell'anima non discende nel corpo e non smette mai di contemplare le forme intelligibili.¹⁷ La vita noetica, per Plotino, non consiste in un'acquisizione *ex novo* dei contenuti, ma bensì in un nuovo accesso ad essi, cioè ad una parte di sé da cui, per il fatto di essersi incarnata, l'anima ha temporaneamente distolto lo sguardo. A questo riguardo, Plotino afferma che i bambini sono privi di un pensiero autocosciente poiché la loro immaginazione è totalmente assorta nei processi di modifica di forme e composizione corporea che fanno parte della crescita.¹⁸ Commentando questo passo, Ficino scrive:

L'immaginazione propria dell'anima superiore, la cui funzione è quella di farci acquisire coscienza, quando è rivolta totalmente nella direzione opposta, non accoglie quelle immagini di forme intelligibili che riflette agli occhi della ragione, come in uno specchio.¹⁹

La metafora dello specchio è fondamentale per capire il ruolo che Ficino assegna all'immaginazione. Infatti, pur esistendo a livelli diametralmente opposti, sia la dimensione fisiologica-sensitiva che quella noetica rimarrebbero inaccessibili all'anima, se questa non entrasse prima in contatto con le immagini di esse che l'immaginazione produce e riflette. In un altro passo del commento a Plotino, Ficino scrive:

Così come l'occhio si trova nel volto, così la ragione [si trova] nella mente. L'occhio non vede il volto, né ne percepisce i movimenti, salvo che i raggi di questo siano diretti verso uno specchio di fronte e, da lì, vengano riflessi verso l'occhio con un'angolazione simile. In questo modo, lo specchio mostra l'immagine (ammesso che si possa dire che lo specchio abbia un'immagine). Similmente, la ragione, come l'occhio, non vede la mente, né percepisce che la mente è attiva (sebbene la mente sia sempre attiva),

¹⁷ Cfr., soprattutto, PLOTINO, *Enneadi*, IV.4.8.

¹⁸ Ivi, I.1.11.

¹⁹ FICINO, *In Plotinum*, in *Opera omnia*, cit., II, p. 1553: «*imaginatio superioris animae propria, cuius ministerio fit in nobis animadversio, cum sit controversa penitus ad oppositum, non suscipit intelligentiarum ullas imagines quas ad rationis oculos speculi more reflectat*». La traduzione italiana è mia.

salvo che la sua attività modifichi in qualche modo l'immaginazione.²⁰

A metà strada tra la vita del corpo e quella della mente, l'immaginazione rende dunque possibile l'unità e l'identità psicologica dell'essere umano, così come anche lo scambio e l'interazione tra le due dimensioni diametralmente opposte che lo compongono: la materia e la mente. Senza le immagini, l'anima incarnata non avrebbe accesso né alla vita umbratile del corpo, né a quella luminosa dell'intelletto. In altre parole, non sentirebbe la fame, il piacere e il dolore e non saprebbe rappresentarsi il pensiero. Vivrebbe un'esistenza frammentaria e rimarrebbe estranea a se stessa. È chiaro che, in Ficino, l'immaginazione non ha una funzione puramente gnoseologica, ma è indispensabile anche al benessere psicofisico dell'individuo ed esercita una forte azione anche sulla dimensione biologica e fisiologica dell'esistenza umana.

III. IMMAGINAZIONE E CORPO

Com'è noto, e come abbiamo ricordato sopra, la metafisica platonica si basa sulla distinzione tra realtà – le forme immateriali – e immagini della realtà – le forme materiali. Solo alle prime è concessa autonomia e pienezza d'essere, mentre le seconde ne sono rappresentazione sbiadita e transitoria. Esse non sono, bensì appaiono. E tale apparenza non è esistenza piena, bensì esistenza di riflesso, in quanto «la vita corporea è immagine (*simulacrum*) dell'anima razionale».²¹ Questa posizione platonica era stata radicalizzata da Plotino, il quale, nel *Trattato 26* (III.6), dedicato all'impassibilità degli incorporei, aveva affermato che alla materia non andrebbe conferita nemmeno la denominazione di 'essere', ma che, anzi, dovrebbe essere definita 'non essere'.²²

Della superiorità ontologica delle forme immateriali su quelle materiali è prova, secondo Ficino, la fragilità dei corpi materiali, il fatto che questi cambino e invecchino, ma soprattutto che si indeboliscano, si fratturino e si frantumino quando vengono feriti o percossi. Sebbene al senso comune i corpi materiali appaiano reali e, anzi, da esso vengano considerati reali proprio in quanto materiali, dal punto di vista metafisico la loro esistenza è puramente "immaginaria", sia perché essi non sono che immagini delle forme immateriali, sia perché vengono ritenuti reali

²⁰ Ivi, p. 1569: «sicut oculus facie continetur, sic ratio mente atque sicut oculus nec videt faciem neque motum eius advertit, nisi quando in speculum certo modo nobis oppositum lineares faciei radii diriguntur atque inde per similes angulos reflectuntur ad oculum, et speculum ita ostendit imaginem, si quam modo habet imaginem. Simili quodam pacto ratio velut oculus neque videt mentem neque agere illam animadvertit, quamvis semper agat, nisi actus eius agat nonnihil in imaginationem». La traduzione italiana è mia.

²¹ FICINO, *Teologia platonica*, ed. SCHIAVONE, cit., XII.4, vol. 2, p. 174: «Vita corporalis est animae rationalis simulacrum».

²² PLOTINO, *Enneadi*, III.6.7.

mentre reali non sono: «Dopo essere stati ridotti in frantumi», scrive Ficino, «i corpi materiali non sono in grado di ricomporre i pezzi e riacquistare la forma originaria, a causa di una mancanza di attitudine al moto e dell'inconsistenza della loro natura». ²³ I corpi più sottili, invece, sebbene sembrano cedere con più facilità a chi li colpisce, in virtù di una malleabilità e flessibilità straordinarie riescono a resistere all'azione esterna e sono capaci di ritornare immediatamente alla forma originaria. ²⁴ Si pensi, per esempio, al comportamento dell'acqua quando un sasso viene gettato in uno stagno: nonostante si formino dei cerchi concentrici sulla superficie, l'acqua ritorna quasi immediatamente alla sua statica imperturbabilità. Ciò non accade quando il sasso colpisce la superficie di un corpo composto da un materiale più solido, per esempio vetro o legno: in questo caso l'oggetto colpito si infrange o si spezza, perdendo per sempre la propria forma e la propria natura. ²⁵

Del resto, il mondo fenomenico offre continue e innumerevoli prove di come le forme immateriali e quelle materiali presentino un'attitudine opposta al moto. La ragione di ciò, però, va cercata e spiegata solo a livello ontologico:

Poiché il moto, nelle cose, è una sorta di azione e un indizio importante di vita interiore e, ovunque, è traccia di vita, e poiché gli oggetti meno robusti sono propensissimi al moto, ne consegue che quanto più un oggetto si avvicina alla realtà immateriale, tanto più raggiunge una forma di vita che possiede moto e vigore e che, dunque, partecipa dell'essere vero. Gli oggetti corporei, invece, sono lontani dall'essere vero. ²⁶

Mentre le forme immateriali dipendono dall'essere, sono l'essere, quelle materiali non sono

²³ FICINO, *In Plotinum*, ed. GERSH, cit., vol. 5, p. 55 (*Opera omnia*, cit., II, p. 1718): «propter eandem ad motum ineptitudinem inefficacem naturam, postquam [corpora dura] divisa sunt in partes in priore forma redire non possunt». La traduzione italiana è mia.

²⁴ Cfr. *ibidem* (*Opera omnia*, cit., II, p. 1718): «Corpora vero subtiliora, ubi cedere percutienti videntur, propter mirabilem efficaciam subterfugiunt celerrime passionem, atque ob eandem similiter efficaciam subito redeunt in se ipsa».

²⁵ La superiorità ontologica delle forme immateriali su quelle materiali è più evidente di quanto si possa pensare. Per esempio, spiega Ficino, il peso dei cavalieri inesperti grava sul cavallo e, allo stesso modo, le donne incinte sopportano a malapena i loro corpi fiacchi. Cfr. *ivi*, p. 56 (*Opera omnia*, cit., II, p. 1718): «Nam et qui ad equitatum ineptissimi sunt, hi equos premunt potissimum atque defatigant, et languentia corpora gestantibus onerosissima esse solent».

²⁶ *Ibidem* (*Opera omnia*, cit., II, p. 1718): «Denique cum motus in rebus sit actio quaedam vitaeque plurimum interioris indicium et ubique sit vitae vestigium, et quae minime corpulenta sunt promptissima sint ad motum, consequens est quatenus ad incorpoream naturam res accedunt eatenus ad vitam motionis et efficaciae compotem ideoque ad essentiam accedere veram, corpulenta vero ab essentia cadere». La traduzione italiana è mia.

altro che l'apparenza dell'essere (*esse videri*).²⁷ La materia, in se stessa, è «un'ombra vacua dell'essere primo [*inanis essentiae primae umbra*]»,²⁸ «avvolta in una sorta di veste immaginaria [*quandam imaginariam vestem induat*]». ²⁹

Questa premessa ontologica è indispensabile per capire come, per Ficino, i cambiamenti fisici, così come anche la malattia e la guarigione, dipendano dalla poderosa azione che l'anima esercita sui processi fisiologici e le strutture anatomiche del corpo. Queste ultime, in virtù della loro natura corpulenta, devono necessariamente piegarsi all'influenza dell'anima, la quale, essendo una forma immateriale, è di gran lunga superiore alla carne, al sangue, alle ossa e a tutti i tessuti che formano la struttura corporea. Nella *Theologia Platonica* Ficino afferma chiaramente che «la natura del corpo è totalmente sottomessa ai moti dell'anima [*natura corporis animae motibus penitus subicit*]»³⁰ e, ancora, che «il corpo umano si presenta docile all'azione dell'anima sua [*corpus humanum animae suae cedit facillime*]». ³¹ Un'anima particolarmente potente è addirittura in grado di «sciogliere e anche di dissolvere il corpo [*corpus et resolvere et dissolvere*]». ³²

Lo strumento principale con cui l'anima assoggetta il corpo al suo volere è l'immaginazione. Guido Giglioni ha reso questo concetto in maniera particolarmente efficace, spiegando che il corpo umano, per Ficino, è una creazione dell'immaginazione, sia come oggetto che come soggetto. Da una parte, infatti, l'anima rende oggetto il corpo e il dato sensibile attraverso le immagini che elabora di essi; dall'altra, il corpo è il soggetto di trasformazioni fisiche e materiali indotte dall'anima.³³

Del corpo come oggetto dell'anima un caso paradigmatico sono le forme di innamoramento intenso e pernicioso, poiché quando si sviluppa un pensiero ossessivo focalizzato sulla persona amata, l'immagine di questa viene impressa nello *spiritus*, la sostanza pneumatica pura, luminosa e calda che, dopo essere stata generata nel sangue dal calore del cuore, scorre attraverso il corpo, fungendo da strumento del senso e da sede dell'immaginazione.³⁴ L'immagine della persona

²⁷ Ivi, p. 54 (*Opera omnia*, cit., II, p. 1718).

²⁸ Ivi, p. 57 (*Opera omnia*, cit., II, p. 1718).

²⁹ Ivi, p. 59 (*Opera omnia*, cit., II, pp. 1718-1719).

³⁰ FICINO, *Teologia platonica*, ed. Schiavone, cit., vol. 2, p. 189.

³¹ Ivi, p. 191.

³² *Ibidem*.

³³ Cfr. GIGLIONI, *Coping with Inner and Outer Demons*, cit., p. 28: «the human body is a creation of the imagination, both as an objectum (an object of representation) and a subiectum (a subject of material transformations), in that the imagination does not limit itself to representing the life of the body to the rational and intellectual faculties of the soul, but it fashions the very anatomical structures, the physiological processes, and the experience of falling ill and recovering». Cfr. CORRIAS, *The Renaissance of Plotinus*, cit., p. 124.

³⁴ Cfr. FICINO, *De vita libri tres*, 1.2, eds. C.V. KASKE-J.R. CLARK, *Medieval & Renaissance Texts & Studies*, Tempe 1998, p. 111: «Instrumentum eiusmodi spiritus ipse est, qui apud medicos vapor

amata, a cui la mente dell'innamorato torna di continuo, fa sì che lo *spiritus* si consumi, causando nel sangue un eccesso di bile nera, con conseguenze rovinose per la salute fisica e mentale dell'individuo. Ficino rende una descrizione dettagliata di questo fenomeno nell'ottavo capitolo della settima orazione del *Sopra lo amore*, traduzione in volgare da parte dello stesso Ficino del trattato da lui originariamente pubblicato in latino nel 1484 con il titolo *De amore*:

Sì che non è meraviglia che il volto della persona amata, *scolpito* nel cuore dello amante, per tale cogitazione *si dipinga* nello spirito: e dallo spirito nel sangue *si imprima*. Specialmente perché nelle vene di Lisia già è generato il mollissimo sangue di Fedro: in modo, che facilmente può il volto di Fedro nel suo medesimo sangue rilucere [...]. Adunque meraviglierai tu, se il sangue *di certa similitudine dipinto*, la medesima ne' membri *disegni* in modo che Lisia finalmente riesca simile a Fedro in qualche colore, lineamento, o affetto, o gesto?³⁵

Ficino ricorre alla terminologia delle arti per descrivere il potere plastico dell'immaginazione che *dipingendo, scolpendo, imprimendo e disegnando*, con grande perizia lavora la materia sottile dello *spiritus*, arrivando a trasformare persino la fisionomia dell'amante, rendendolo simile all'amato. In questo modo l'oggetto e il soggetto coincidono nella rappresentazione elaborata dall'immaginazione, prima come elemento spirituale (immagine del pensiero) e in seguito via via più materiale (impronta scolpita prima nello *spiritus* e poi sul volto). È chiaro che l'atto immaginativo, per Ficino, non è confinato alla mente del soggetto, ma si estende anche al suo corpo, e addirittura al corpo altrui, come nei casi ben noti del potere plastico dell'immaginazione della madre sul feto e del malocchio.³⁶

In una metafisica come quella platonica, in cui la realtà immateriale precede quella materiale sia dal punto di vista ontologico che da quello gnoseologico, e in cui l'intelligibile è la principale categoria esplicativa del reale, l'immaginazione si rende indispensabile per diverse ragioni. A metà strada tra il pensiero e la materia e capace di riflettere sia le forme immateriali che quelle materiali, l'immaginazione svolge un ruolo fondamentale durante l'esistenza terrena dell'anima, scissa tra il richiamo dei condizionamenti sensibili e quello della vita migliore dell'intelligibile, eppure in grado di fare esperienza della continuità di fondo che caratterizza la propria

quidam sanguinis purus, subtilis, calidus et lucidus definitur. Atque ab ipso cordis calore ex subtiliori sanguine procreatus volat ad cerebrum; ibique animus ipso ad sensus tam interiores quam exteriores exercendos assidue utitur».

³⁵ M. FICINO, *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, ed. G. RENSI, Carabba, Lanciano 1934, pp. 143-144. Il corsivo è mio. Cfr. GIGLIONI, *Coping with Inner and Outer Demons*, cit., pp. 45-46. Il *Sopra lo amore*, composto negli anni '60 del Quattrocento, venne pubblicato postumo nel 1544.

³⁶ Sull'immaginazione materna cfr., per esempio, *Theologia Platonica*, XIII.4.1 e *De vita libri tres*, III.16. Sul malocchio cfr. *Theologia Platonica*, XXX.1.1 e XIII.4.8-9. Cfr. CORRIAS, *The Renaissance of Plotinus*, cit., pp. 126-128.

natura. Mettendo in comunicazione il pensiero e il dato dei sensi, l'immaginazione rende possibile il rapporto dell'anima col mondo, favorendo in questo modo non solo la consapevolezza della realtà esterna, ma anche la consapevolezza di sé come soggetto *nel* corpo e *nel* mondo. Allo stesso modo, l'immaginazione richiama alla vita intelligibile la dimensione dell'anima più vicina al corpo, presentandole il pensiero in immagini ed esortandola a tenere lo sguardo rivolto verso il divino. In altre parole, come in uno specchio, l'immaginazione riflette il mondo superiore e quello inferiore; l'anima, specchiandosi, si riconosce come parte dei due mondi, come forma intelligibile incarnata. Tale riconoscimento è indispensabile al processo conoscitivo, cioè alla traduzione della materialità della percezione sensibile nella spiritualità del pensiero e, viceversa, alla materializzazione del pensiero in forme visualizzabili. Ma non solo: prendendo coscienza di sé come forma intelligibile incarnata, l'anima è portata ad orientare il proprio centro di gravità verso il pensiero, iniziando il processo che la porterà a riappropriarsi compiutamente di se stessa e a condividere il modo d'essere del divino.

Oltre a favorire la conoscenza del mondo, la presa di coscienza di sé e l'ascesa all'intelligibile, l'immaginazione è anche lo strumento con cui l'anima esercita il proprio dominio sul corpo. Ritraendolo e scolpendolo in immagini, l'anima dimostra la superiorità delle forme immateriali su quelle materiali e dà prova di come il corpo possa essere 'sciolto e dissolto', ma anche del fatto che non è l'anima ad essere nel corpo, ma è bensì il corpo ad essere nell'anima, come aveva detto Plotino.³⁷ In altre parole, rivelando la fragilità dei corpi e l'invulnerabilità dell'anima, l'immaginazione aiuta il soggetto incarnato a prendere coscienza della natura transitoria e 'immaginaria' della vita terrena, così come del vero fine verso cui questa vita deve essere condotta, cioè, l'unione con il divino che ha luogo al di là delle immagini.

annacorrias_80@hotmail.com
(University of Cambridge)

³⁷ Cfr. PLOTINO, *Enneadi*, IV.3.20.