

CREDENZA E CONSUETUDO NEL *DE CHRISTIANA RELIGIONE* DI MARSILIO FICINO

LUANA RIZZO*

Abstract: This paper explores the concepts of belief and *consuetudo* in Marsilio Ficino's *De Christiana religione*, showing how Ficino's notion lies at the intersection of philosophical anthropology and theology. After outlining the lexical framework in which the doctrine of *fides* developed, the essay analyses the function of *docta religio* as a synthesis between rational knowledge and supernatural grace, the distinction between *fides*, *credulitas* and *opinio*, and the conception of faith as *fundamentum scientiae*. The paper highlights the internal tension between the anthropological universality of belief and the soteriological uniqueness of the Christian faith, revealing how, for Ficino, belief is not a 'blind' act, but a path to truth and salvation that unites intellect, will and worship.

Keywords: Marsilio Ficino; belief; *fides*; *credulitas*; *opinio*.

English title: *Belief and consuetudo in Marsilio Ficino's De Christiana religione*

1. Introduzione

Tra le opere di Marsilio Ficino il *De Christiana religione* occupa una posizione singolare e, per molti aspetti, ancora poco valorizzata rispetto ai testi più celebri. Collocata al crocevia fra la riflessione metafisica della *Theologia Platonica* e l'impegno del filosofo-sacerdote, essa è stata a lungo interpretata come un trattato apologetico di secondaria importanza.

Per gran parte del Novecento l'attenzione degli studiosi si è concentrata sulla *Theologia Platonica* e sulla traduzione del *Corpus platonicum*, mentre il *De Christiana religione* restava ai margini del dibattito. Solo a partire dagli studi di Kristeller¹, Garin², Vasoli³, e successivamente di Hankins⁴ e Edelheit è stato

* Questo contributo è stato portato a termine nell'ambito del Progetto PRIN 2022 finanziato dall'Unione Europea - Next Generation EU, Missione 4, Componente 1 -: "Believing without Evidence? The Ethics of Belief and Doxastic Control from Augustine to Fake News [BELIEVIDENCE]"; Project code: 2022KSEMSR, CUP: F53D23012590006 (Unità di Lecce).

1 Cfr. KRISTELLER 1988.

2 Cfr. GARIN 1992, 127-142; cfr. GARIN 1986, vol. I, 3-13.

3 Cfr. VASOLI 2007, 403-428; cfr. VASOLI 1988(1); cfr. VASOLI 1988(2).

4 Cfr. HANKINS 2009.

possibile riconoscerne la piena statura filosofica, comprendendola come punto di raccordo fra la tradizione platonica e il progetto umanistico della *docta religio* fondata sulla ragione illuminata dalla grazia. In anni più recenti l'opera è stata rivalutata e considerata «as a manifesto of the new humanism theology»⁵. Proprio in queste pagine Ficino elabora una concezione originale della fede come forma eminente di conoscenza e della religione come sapere, restituendo unità a ciò che la modernità tendeva a separare: filosofia e culto, intelletto e volontà, ragione e grazia.

Il presente contributo esamina il tema della credenza e della *fides* mediante un'analisi lessicale volta a mettere in luce l'ambito semantico entro cui Ficino definisce il significato del credere. È superfluo sottolineare come nel testo il termine “credenza” non trovi un diretto corrispettivo latino: la riflessione sul tema si articola piuttosto intorno a vocaboli quali *credere*, *fides* e *credulitas*, che concorrono a delinearne le diverse sfumature concettuali. La prospettiva ermeneutico-lessicale è orientata ad una ricostruzione interna della coerenza concettuale del *De Christiana religione*.

Nella prima sezione, l'analisi si focalizzerà sull'indagine lessicale e sull'esame delle occorrenze riconducibili al concetto di *credere*, considerato nelle sue diverse articolazioni semantiche, nonché nei termini *fides*, *credulitas* e *opinio*. Da tale indagine emergono sostanzialmente due accezioni principali. La prima riguarda il livello della *fides* e del credere inteso come adesione alla verità infallibile della rivelazione e della Sacra Scrittura, al punto che la credenza di origine divina risulta preferibile alla conoscenza umana. Il secondo livello, riconducibile alla *credulitas*, rinvia invece alla sfera del probabile, *πιθανόν*, coincidente con la dimensione della ragione umana, la quale necessita di essere convalidata dalla verità della conoscenza e non assume necessariamente una connotazione negativa!

Nella seconda parte si procederà all'analisi della credenza intesa come concetto universale, considerata sia sotto il profilo intellettuale sia sotto quello spirituale, al fine di chiarire in che misura l'atto del credere, proprio dell'uomo, risulti intrinsecamente connesso alla concezione dell'immortalità dell'anima, la quale orienta l'essere umano verso una verità di ordine superiore. In tale qua-

5 EDELHEIT 2008, 210.

dro teorico si inserisce la distinzione tra *credulitas*, costume, favola e *consuetudo*, categorie che frequentemente finiscono per indebolire la fiducia nella verità divina, nella misura in cui promuovono una forma di adesione fondata sull'abitudine piuttosto che su un'autentica conoscenza razionale e spirituale.

Nel *De Christiana religione* la riflessione ficiniana sulla credenza si apre con l'immagine fondativa dell'unità fra sapienza e religione⁶. Per Ficino la figura del filosofo coincide con quella del sacerdote: l'anima si eleva a Dio con due ali⁷, l'intelletto e la volontà, e solo il loro concorso consente di compiere il ritorno al principio divino⁸. Le due ali permettono all'uomo di volare verso la patria celeste: mediante l'intelletto si muove il filosofo e per il tramite della volontà il sacerdote. La conversione *ad Deum* non può avvenire senza il concorso della volontà. L'intelletto illumina la volontà e la volontà infiamma l'intelletto⁹.

L'elenco dei popoli antichi che custodirono questa unità – Ebrei, Persiani, Indiani, Egizi – non è presentato in chiave erudita, ma come prova di una componente antropologica che lega la ricerca del vero con il culto del divino. Quando tale unità si incrina, quando filosofia e religione si separano, il sapere degenera in malizia e la religione in superstizione. È, questo, il “divorzio” di Pallade e Temide che segna la miseria dei secoli recenti¹⁰. Nel proemio Ficino offre una definizione del concetto di credenza intesa non come adesione “cieca”, né conoscenza priva di fondamento, ma disposizione formata dall'intelletto e radicata nella vita religiosa. In questa prospettiva la *fides* si distingue dalla *credulitas*, che pretende di essere fede ma è priva di ogni fondamento divino. Il verbo “credere” designa la disposizione naturale dell'anima, distinto sia dalla *fides*, che ne rappresenta il compimento soprannaturale, sia dalla *credulitas*.

Sul piano teorico, la credenza rappresenta l'atto che unisce intelletto e amore, per mezzo del quale la ragione si apre alla trascendenza. Sul piano storiografico, essa illumina un momento decisivo dell'Umanesimo, nel quale la riflessione religiosa diventa strumento di riforma morale e civile, intrecciandosi con il progetto di un sapere orientato alla salvezza.

6 Cfr. FICINO 2019, *Prohemium*.

7 Cfr. Platone, *Phaedrus*, 246a-d.

8 FICINO 2019, *Prohemium*, 155-156.

9 Cfr. EBG 2021.

10 FICINO 2019, *Prohemium*, 155-156.

Qui la riflessione antropologica e la teoria della conoscenza convergono nella definizione di una fede razionale, universale e salvifica. Originale risulta l'impianto delle fonti rispetto alle altre opere dell'autore: la Vulgata, i profeti, la *Praeparatio Evangelica* di Eusebio di Cesarea, le *Divinae Institutiones* di Lattanzio, il *De Civitate Dei* di Agostino, la *Summa contra Gentiles* di Tommaso, «i diversi richiami ai Padri»¹¹ e le numerose «citazioni tratte dai Vangeli e ancor di più dalle epistole paoline» costituiscono l'ossatura dell'opera¹².

L'obiettivo di questa ricerca è mostrare come la riflessione ficiniana sulla credenza costituisca il principio dell'intera opera *De Christiana religione*: non un tema marginale, ma il luogo in cui si fondano insieme il valore conoscitivo della fede e la vocazione umanistica della filosofia. In tale prospettiva la *docta religio* si rivela come il cuore di un progetto che intende restituire alla ragione la sua dimensione spirituale e alla fede la sua forza intellettuale, offrendo una delle sintesi più originali del pensiero umanistico europeo.

2. Dalla *pia philosophia* alla *docta religio*

Per comprendere la struttura interna del *De Christiana religione* occorre considerare anche le *Epistolae* e la *Theologia Platonica*, perché è in queste opere maggiori che Ficino elabora le categorie teoretiche che nel trattato vengono applicate al tema del credere.

Nell'epistolario Ficino scrive che è meglio «credere divinamente piuttosto che conoscere umanamente»¹³. L'atto del credere implica fiducia in Dio, conducendo alla Rivelazione. La sapienza divina è superiore alla conoscenza dell'uomo che avviene per il tramite della ragione. Per Ficino la *fides* non coincide con un atto cieco. È, invece, un *habitus* che unisce intelletto e volontà, conoscenza e amore, e perciò implica una dimensione antropologica e una teologica. È un moto dell'anima che parte dalla ragione ma si compie nella grazia, poiché l'intelletto, pur conoscendo il vero, non può aderirvi senza la forza dell'amore divino. La credenza ha valore universale, perché nasce da un bisogno della mente umana. Ogni individuo tende a Dio e questa tendenza non è un semplice aneli-

11 VASOLI 1988(2), 410.

12 VASOLI 1988(2), 410.

13 FICINO 1959, *Epistolae*, vol. I, 2, libro V, 783.

to di ricongiungimento con lui, bensì un segno ontologico della sua origine divina. L'anima desidera Dio, perché partecipa della sua realtà e in tale desiderio si rivela la propria dignità immortale.

Egli distingue credere da *credulitas*, adesione senza giudizio e talvolta fonte di superstizione, e da *opinio*, forma di sapere incerto e revocabile. Credere significa elevare la ragione al divino; la *fides*, invece, è la credenza perfetta, l'assenso che, sostenuto dalla grazia, conduce l'anima alla verità.

Il proemio del *De Christiana religione* espone con chiarezza l'immagine fondativa di questa sintesi. Quando le due ali con cui l'anima si eleva a Dio, l'intelletto e la volontà, operano congiuntamente, l'uomo realizza la propria natura, unendo conoscenza e culto¹⁴. La *pia philosophia* e la *docta religio* rappresentano i due lati di una medesima riforma, intellettuale e spirituale insieme: ricomporre le ali significa restituire unità al sapere. Se esse, invece, si separano, la filosofia degenera e la religione diventa *superstitio*. Il passo che segue esplicita il concetto di superstizione:

Margarite autem religionis pretiosissime saepe tractantur ab ignorantibus atque ab his tanquam suis conculcantur; saepe enim iners ignorantum ignorantiumque cura superstitio potius quam religio appellanda videtur. Ita neque illi sincere veritatem intelligunt que tanquam divina solis piorum oculis illucescit, neque isti quantum in eis est recte vel deum colunt vel sacra gubernant divinarum humanarumque rerum prorsus ignari¹⁵.

La fonte di Matteo 7,6 a cui Ficino rinvia chiarisce la distinzione fra *religio* e *superstitio*, ponendo in rilievo la differenza fra chi aderisce alle verità della religione con spirito pio, riflessione e devozione, comprendendo il significato profondo delle dottrine e chi, invece, pratica i riti religiosi senza devozione, affidandosi soltanto alle forme esteriori o alle credenze superficiali per abitudine o timore.

Questo progetto si traduce in un metodo che evita tanto il fideismo quanto il razionalismo. La fede è sostenuta da motivi di credibilità che la ragione può esaminare: i miracoli, le profezie, la concordanza fra le diverse tradizioni. Tali segni non sostituiscono la grazia, ma ne sono i veicoli storici:

14 Cfr. FICINO 2019, *Prohemium*, 155.

15 FICINO 2019, 156.

Sunt autem proprie rerum naturalium rationes, que secundum naturam sunt; divinarum vero que super naturam huiusmodi sunt, tum metaphisice probationes, tum vel maxime miracula. Deus enim non tantum verbis quantum miraculosis operibus mysteria sua probat et precepta confirmat; unde illud¹⁶: “Si verbis non vultis credere, operibus credite”¹⁷.

In una visione dell’universo come specchio dell’ordine divino ogni fenomeno straordinario è traccia visibile di una realtà invisibile e la lettura corretta dei segni richiede insieme esercizio razionale e disponibilità spirituale.

La *prisca theologia*¹⁸ offre la cornice storica di questa concezione. In essa Ficino riconosce una rivelazione diffusa, una *sapientia perennis* di cui sono depositari i *veteres theologi* da Orfeo a Zoroastro, Ermete Trismegisto, Pitagora, Platone, Plotino. Questi *prisci theologi* sono gli antenati spirituali del cristianesimo, custodi di frammenti di verità che il Vangelo porta a compimento.

La credenza appare come un atto naturale e insieme universale. Ogni uomo crede perché ogni uomo desidera: il *desiderium Dei* è iscritto nella mente come “nostalgia” della propria origine. L’anima desidera Dio, perché è fatta a sua immagine ed è illuminata, irradiata da Dio, mediante il processo effusivo che veicola all’uomo la brama di ricongiungersi con il divino. La fede, pertanto, non è segno di debolezza ma di perfezione: è la forma più alta dell’attività razionale, è il fondamento della conoscenza, poiché riconosce la verità e vi aderisce liberamente:

Deus igitur, pater hominum et curator, aliquando miris modis indutus humanitatem se nostris sensibus obtulit, ut per ipsos sensus, quibus plurimum utimur et confidimus, corpus eius miraculaque cernentes esse Deum certiores essemus. Hinc fides exorta est, scientie fundamentum¹⁹.

3. Credenza naturale, universale, cristiana e razionale

Nella *Theologia Platonica* Ficino scrive che la felicità dell’uomo consiste nella “credenza” nell’immortalità dell’anima²⁰. Se, infatti, l’anima non fosse immor-

16 FICINO 2019, 187.

17 *Vulgata*, Ioannes 10,37-38.

18 Cfr. GENTILE 2012.

19 FICINO 2019, XIX, 204.

20 Cfr. FICINO 1959, vol. I, 1, 1.

tale, nessun essere vivente sarebbe più infelice dell'uomo²¹. L'atto del credere si configura come condizione preliminare e imprescindibile per ammettere la possibilità che l'anima, una volta liberata dai vincoli corporei, possa aspirare ad una dimensione ultraterrena²². Scrive Kristeller:

La credenza in una sopravvivenza dell'anima dopo la morte sorge da un bisogno religioso espresso con più o meno chiarezza da quasi tutti i popoli. Tale credenza sta alla base anche della teoria dell'immortalità dell'anima che ebbe sempre un posto importantissimo nella tradizione platonica e cristiana²³.

Ma donde deriva questa fiducia che l'uomo ripone nell'immortalità? Dall'atto del credere e dal desiderio di ritorno dell'anima a Dio, da quella brama dell'uomo di elevarsi spiritualmente e ricongiungersi con lui. Questo ritorno è visto come un processo di ascesa interiore, in cui il desiderio di conoscenza e l'amore per Dio guidano l'anima verso la sua origine divina, fondandosi su una verità di fede indimostrabile:

Fides amorem patrem suum fovet, atque hoc fomento ex amore generat amicitiam; denique amicitiam iam natam alit fides eadem, et auget quotidie servatque penitus indelebilem. [...] Ergo diu probata fides comprobatur amicitiam, solaque fide fit ut benevolentia et antiquissima simul et robustissima sit. Hanc mihi celebrare prae caeteris libet; doctrina enim cuiusque propria unius est duntaxat, fides vero saltem est duorum: quod enim sapis, tibi ipse sapis; fidelis autem tibi es et mihi²⁴.

Si tratta di una verità oggettiva e indiscutibile, di una convinzione maturata consapevolmente dall'uomo, oppure di un'adesione acritica e cieca, accettata senza metterne in discussione i fondamenti? Se è adesione cieca, da dove scaturisce? Per Ficino direttamente da Dio che, mediante il raggio effusivo illumina l'anima dell'uomo, infondendogli quel desiderio di ricongiungimento con il divino. Sembra che il fondamento della credenza soggettiva consista nella nozione di immortalità dell'anima già data per tutti gli uomini. Una seducente

21 Cfr. FICINO 1959, vol. I, 1, 1.

22 Cfr. FICINO 1959, vol. I, 1, 1.

23 KRISTELLER 1988, 360.

24 FICINO 1959, *Epistolae*, vol. I, 2, 630.

interpretazione sarebbe quella di giustificare questa verità soltanto per mezzo della credenza e per la purezza dell'“impeto” della fede. L'uomo acquisisce questa certezza solo se crede, se ripone fiducia in un atto spirituale e intellettuale, che gli consente di elevarsi ad una verità superiore, mediante l'intuizione e la contemplazione, superando la sfera del razionale per il tramite dell'intelletto. Tuttavia, come è noto, nella speculazione metafisica ficiniana il primato dell'uomo nell'universo fra gli altri esseri viventi, sinolo di anima e corpo, è ascrivibile all'intelletto che concepisce l'essenza divina, alla volontà che la intuisce e alla ragione. L'uomo, oltre ad avere la nozione innata di Dio, – «naturalis autem communisque opinio de Deo inserta nobis est a Deo, communi origine ac principe naturarum»²⁵ – scrive Ficino, è dotato anche di coscienza interiore. La chiave interpretativa per cogliere questo passaggio risiede nel concetto di *appetitus naturalis*, secondo il quale ogni essere è rivolto verso la sua origine, il Bene, nonché in quello di coscienza interiore. In base all'*appetitus* dell'anima verso Dio si può concepire l'immortalità dell'anima e la sua beatitudine, perché essa ha un'inclinazione naturale verso Dio e un'inclinazione naturale verso il corpo²⁶. L'esperienza interiore che scaturisce dalla coscienza dell'uomo, ora distaccata dalle impressioni esteriori e “svegliata”, sente il bisogno di elevarsi dall'inquietudine ad una forma superiore di vita. L'anima umana, inquieta, si rivolge a Dio: « [...] cultusque divinus ita ferme hominibus naturalis, quemadmodum equis himnitus canibusve latratus»²⁷.

La religione presso tutti i popoli scaturisce da un istinto naturale ed è naturale che sia adorato Dio, sebbene non sempre negli stessi modi. Il convincimento poi di una vita futura, chiarisce Kristeller,

è considerato esso stesso come contenuto della convinzione religiosa. Qui si viene a dedurre dall'universalità e “naturalità” di questa credenza la sua verità oggettiva²⁸.

Nelle *Lettere* la fede è definita amore che illumina la mente e muove il cuore a tendere verso Dio, somma bontà e bellezza. Egli a proposito della fede scrive:

25 FICINO 2019, I, 157-158.

26 Cfr. KRISTELLER 1988, 202.

27 FICINO 2019, I, 157.

28 KRISTELLER 1988, 370.

Primum sit tibi coelum fides, qua firmiter credas hunc esse tibi in primis amandum, a quo et tu hoc ipsum habes, quod possis amare quicquid usquam ames, et quae diliguntur, id ipsum quod diligenda sint, habent²⁹.

Il concetto è ribadito anche mediante il rinvio all'*Asclepius*:

De immortalis vero, et mortali, modo differendum est, multos enim spes, timorque mortis, verae rationis ignaros, excruciat, mors enim efficitur, dissolutione corporis labore defessi, et numeri completi, quo corporis membra in unam machinam ad usus vitales aptantur. Moritur enim corpus, quando hominis vitalia ferre posse destiterit. Haec ergo est mors, corporis dissolutio, et corporalis sensus interitus, de qua sollicitudo supervacua est. Sed et alia necessaria, quam aut ignorantia, aut incredulitas contemnit humana. [...] Unusquisque enim pietate, religione, prudentia, cultu, et veneratione Dei clarescit, quasi oculus vera ratione perspecta, et fiducia credulitatis suae in tantum inter homines praestat, quantum sol caeteris astris lumine suo antestat [...]³⁰.

La fede è illuminata da una luce spirituale che trascende la ragione, elevando l'anima oltre la stessa, affinché possa contemplare le realtà superiori che l'intelletto da solo non può cogliere.

Nel *De Christiana religione* Ficino sviluppa un'antropologia del credere che trasforma la religione in condizione costitutiva dell'uomo. Tutte le civiltà, osserva, hanno adorato un principio divino: il *consensus gentium* non è errore collettivo ma testimonianza di una verità innata. Nessuna consuetudine puramente umana avrebbe potuto conservare nel tempo un simile consenso, se non fosse radicata in una realtà oggettiva. Tuttavia, la pluralità delle religioni non significa relativismo: ciascuna custodisce un frammento di verità, ma solo la fede cristiana è pura e integra. La *perfecta religio* non nega le altre, anzi le compendia e perfeziona: coglie ciò che c'è di vero e lo purifica da ciò che è favoloso o superstizioso.

29 FICINO 1959, vol. I, 2, libro II, 698.

30 FICINO 1959, *In Mercurii Trismegisti Asclepium*, vol. II, 2, 10, 1867. Nel *De Christiana religione* il termine *credulitas* non ha sempre un'accezione negativa; anche nelle *Epistolae* non indica la credulità superstiziosa, ma la disposizione naturale dell'anima ad aprirsi al vero. L'espressione *fiducia credulitatis suae* va intesa come la fiducia nella propria capacità di credere, ossia quello slancio che permette all'intelletto di riconoscere le realtà superiori. In questo senso, la *credulitas* rappresenta il livello iniziale della conoscenza spirituale, che la *fides* porterà a compimento.

La fede cristiana è per Ficino la piena unità di sapienza e culto. Essa coniuga la filosofia antica e la teologia rivelata in un unico disegno provvidenziale. Cristo è il culmine della *prisca theologia*: in lui si riconciliano Orfeo e Mosè, Platone e Paolo, Ermete e Giovanni. Da questa prospettiva nasce la *docta religio*, che è insieme conoscenza razionale ed esperienza spirituale.

I miracoli e le profezie sono i segni visibili della verità di questa religione. Essi attestano la presenza di Dio nella storia, le profezie testimoniano la continuità della sua azione e manifestazione nel mondo. La fede non nasce dal caso, ma da segni ragionevoli e da testimonianze concordi. Anche le Sibille, profetesse pagane, rientrano in questo disegno: le loro parole, riconosciute da popoli diversi, attestano che la rivelazione cristiana è universale³¹. Tuttavia, le stesse parole possono essere travisate, perciò la fede esige discernimento.

Il discernimento distingue la *fides* dalla *credulitas*. La prima nasce dall'intelligenza illuminata e si compie nella grazia; la seconda dall'abitudine cieca e dalla paura. La fede è dunque conoscenza viva, mentre la credulità deriva da una fiducia priva di adeguato discernimento. Ficino la denuncia come espressione della *consuetudo*, quella forza d'inerzia che perpetua l'errore sotto la maschera della tradizione. La *consuetudo* si configura come la radice profonda dell'errore religioso, perché, legittimando l'errore stesso attraverso la durata temporale e trasformando l'uso reiterato in presunta verità, converte la prassi consolidata in criterio di verità. In ambito religioso, tale processo genera un progressivo oscuramento della verità, giacché l'adesione alla tradizione non è più il risultato di un atto deliberato di valutazione razionale o di un'autentica esperienza spirituale, ma l'esito di un'interiorizzazione passiva e di un'adesione al conformismo. Essa, tuttavia, non confuta esplicitamente la verità, ma la rende opaca. Per il Filosofo l'abitudine sociale non custodisce il vero, ma ne offusca la luce generando credenze errate: soltanto la *docta religio* si distingue dalle usanze popolari e dalle credenze.

Egli perviene, così, ad una definizione originale di fede intesa come fondamento della scienza, in cui concilia Aristotele con i Platonici e ne sostiene la forza mediante il ricorso alla fonte biblica di David. Tale sintesi fra tradizioni differenti, anche propugnata da Pico, si fonda sull'idea di una verità universale

31 Cfr. FICINO 2019, XXIV, 213.

e si inserisce nel quadro di un'aspirazione ad una riforma religiosa intesa come strumento di rigenerazione sia umana sia civile. Essa si pone in netta opposizione ad ogni forma di rigidità dogmatica o confessionale, privilegiando al contrario la fiducia e la grazia salvifica come principi guida dell'esperienza spirituale e morale:

Fides, ut vult Aristoteles, est scientie fundamentum, fide sola, ut Platonici probant, ad Deum accedimus. "Credidi", inquit David, "et propterea sum locutus". Credentes igitur propinquantesque veritatis bonitatisque fonti sapientem vitam hauriemus³².

Ficino sembra appellarsi alla *Summa contra Gentiles* di San Tommaso nei riguardi della quale nutre profonda ammirazione³³. Ogni scienza presuppone un atto di fiducia in principi indimostrabili; ma solo la fede cristiana, elevata dalla grazia, trasforma tale fiducia in certezza salvifica. Egli respinge le spiegazioni mondane del successo del cristianesimo: la sua forza non deriva né dalle armi, né dalla retorica, né dagli astri. Se la fede fosse frutto di necessità naturale o politica, sarebbe contingente; invece, essa trae origine dalla libertà divina. La distinzione fra *fides* e *opinio* diventa così decisiva: la fede si fonda su una verità assoluta che la ragione può riconoscere, l'opinione si fonda su motivi probabili. La religione cristiana, perciò, è la forma suprema della verità, perché tiene insieme grazia e intelletto, libertà divina e libertà umana.

La fede non rappresenta un residuo della religione naturale, ma la sua trasfigurazione razionale e teologica. Egli dimostra che il credere non è una debolezza della mente, bensì la sua forza più alta, capace di congiungere pensiero e salvezza. La religione cristiana appare così come il luogo in cui la ragione ritrova la propria origine e il proprio fine, riconoscendo nel divino non un limite ma una promessa di compimento. In ciò si manifesta la vera originalità della sua antropologia spirituale, che fa della fede non un atto imposto, ma una forma luminosa di conoscenza universale:

32 FICINO 2019, 37, 309.

33 Cfr. GARIN 2009; sull'influenza di Tommaso sulle opere e il pensiero religioso di Ficino cfr. KRISTELLER 1967; cfr. THOMAS DE AQUINO 1918, vol. I, libro I, IV.

Quisquis igitur eiusmodi legi, tali quadam ratione crediderit, habebit est scientiam matrem fidei et fidem scientia confirmatam. Qui talia non considerat, se ipsum considerare non potest, qui vero considerat quidem quodammodo, sed non credit, nihil credet. Quid eligant alii nescio, ego certe malo divine credere, quam humane scire³⁴.

La fede è la piena realizzazione della ragione. Essa dimostra che l'uomo, per giungere alla verità, deve farsi atto d'amore e di adesione, riconoscendo nella grazia la condizione del suo stesso compimento. La *fides* è insieme conoscenza, un sapere che conduce alla salvezza e fiducia, un credere che illumina. In questa sintesi si manifesta la struttura profonda della *docta religio*, in cui la filosofia diventa esercizio spirituale e la religione forma superiore di intelligenza.

4. *Credulitas*, costume e favola

Il concetto di *credulitas* è talvolta ambiguo. Ficino scrive:

[...] siquidem divina fides longe certior est quam hominum sapientia, credulitas illa semper vera scientia confirmatur, scientia haec nonnunquam incredulitate vacillat³⁵.

La *credulitas* in questo caso si connota di un'accezione positiva, perché è quella iniziale fiducia che in seguito deve essere sempre confermata dal vero sapere. Tuttavia, pur riconoscendo che ogni religione custodisce un residuo di verità, nondimeno si può essere sedotti ed ingannati dalle "favole". L'uomo, dominato dalla *consuetudo*, tende a credere per abitudine, non per conoscenza. Le usanze, ripetute per secoli, diventano autorità, ma la verità per Ficino non si misura in relazione al tempo, bensì alla luce divina. La fede autentica è rottura del costume, non continuità dell'uso, è libertà dall'opinione comune.

La polemica contro la Scolastica si inserisce in questa critica più ampia. Ficino non respinge Aristotele, ma critica l'aristotelismo divenuto pura dialettica, incapace di custodire la dimensione religiosa del sapere. D'altronde, come chiarisce Vasoli, nel *De Christiana religione* mancano citazioni esplicite dei teologi

34 FICINO 1959, *Epistolae*, vol. I, 2, libro V, 783 (*Appendix III a De Christiana religione*, 319).

35 FICINO 1959, *Epistolae*, vol. I, 2, libro V, 783 (*Appendix III a De Christiana religione*, 319).

medievali della grande Scolastica. L'apologia della religione cristiana, «estranea alle grandi contese dogmatiche magisteriali»³⁶, e «volta piuttosto verso il ritorno al cristianesimo delle "origini", è centrata sul tema della mediazione spirituale e cosmica del Cristo verbo, rigeneratore non solo dell'uomo ma dell'intero universo»³⁷.

La *philosophia irreligiosa* riduce la fede a concetto, la *religio* indotta la depaupera, svuotandola in rito. Garin scrive che

[...] l'antitesi fra scienza e sapienza, a meno che non si riduca a indicare l'uso polemico del platonismo con il tardo aristotelismo scolastico, non si mostra sul terreno filosofico a sufficienza provata³⁸.

L'*auctoritas* delle Sibille è addotta come esempio eloquente di questa ambivalenza: voci pagane che possono essere interpretate come profezie del Cristo o come "favole"³⁹. La verità non è contenuta nei testi, ma nella loro lettura illuminata dalla fede.

Così anche la *prisca theologia* può essere luogo di rivelazione o di inganno, secondo l'uso che se ne fa. Il discernimento, dunque, non è un compito accessorio ma costitutivo della fede.

Quando i detrattori accusano il cristianesimo di essere una favola recente, Ficino ribalta l'obiezione con un argomento storico: la fede cristiana è attestata da testimoni antichi. La definizione di "favola" assume così un valore polemico: designa non ciò che è falso, ma ciò che è frainteso. La vera favola è l'incredulità che riduce la fede a mito.

Ficino contrappone la vana *opinio* alla fede come *fundamentum scientiae*. Ogni sapere presuppone fiducia nei principi primi; ma solo la fede, illuminata dalla grazia, conduce la ragione oltre se stessa. La conoscenza trasformata in speranza e carità diventa via alla salvezza. La fede è il principio ordinatore di ogni sapere capace di restituire armonia fra ragione e mistero. La dialettica tra verità e favola, tra consuetudine e libertà, diventa la misura stessa del progresso

36 VASOLI 1988(2), 410.

37 VASOLI 1988(2), 410.

38 GARIN 2009, 72.

39 Cfr. FICINO 2019, XXIV, 213.

spirituale dell'uomo. Credere significa discernere, e discernere è già un modo di conoscere: in questa sintesi si manifesta la vocazione del pensiero rinascimentale a riconciliare filosofia e religione, mostrando come il sapere, per essere vero, debba sempre aprirsi alla dimensione del divino.

5. Conclusioni

Marsilio Ficino nel *De Christiana religione* ricomponne la frattura tra sapere e salvezza. La riflessione sull'atto del credere e sulla *fides* non si limita all'intento apologetico, ma si configura come la costruzione di un vero e proprio paradigma epistemologico, in cui la conoscenza razionale trova nella fede non il suo limite, bensì la sua condizione di possibilità. La fede è, per il Filosofo, un atto che unisce intelletto e volontà, ragione e grazia in un'unità dinamica che restituisce alla mente umana la sua apertura originaria al divino.

Nel progetto ficiniano la *docta religio* svolge dunque una duplice funzione: teoretica, in quanto principio di fondazione del sapere; antropologica, in quanto forma di elevazione dell'anima. Il credere non è atto irrazionale, ma esercizio della libertà conoscitiva dell'uomo, che, aderendo alla verità, riconosce se stesso come essere subordinato a Dio, è *dispositio mentis* che consente all'intelletto di oltrepassare il proprio ambito naturale. Ficino elabora così una "fenomenologia" del credere che unisce l'universalità antropologica del desiderio di Dio con l'unicità soteriologica della fede cristiana, conferendo alla religione il valore di principio razionale e universale di coesione fra le culture.

L'intera architettura del *De Christiana religione* si fonda su questa dialettica fra universalità e unicità, fra il consenso naturale delle genti e la rivelazione storica del Vangelo. La fede cristiana è intesa non come rottura con il passato, ma come suo compimento: la rivelazione perfeziona e purifica ciò che la sapienza antica aveva solo intuito. La *docta religio* rappresenta dunque la forma storica in cui la verità eterna diviene conoscibile e comunicabile, unendo speculazione metafisica e prassi devozionale.

Il *De Christiana religione* segna, così, un momento decisivo nella ridefinizione del rapporto tra filosofia e teologia, aprendo la via ad una razionalità religiosa intesa come conoscenza illuminata e non come semplice credenza. Questa im-

postazione consente di superare tanto la Scolastica quanto il naturalismo emergente, situando la fede al crocevia fra epistemologia e antropologia. Nell'atto del credere la mente riconosce il divino non per deduzione, ma per partecipazione. Resta aperta, e perciò feconda, la tensione fra il carattere naturale della credenza e la dimensione soprannaturale della grazia.

Ficino prova che credere non significa abdicare alla ragione, ma portarla al suo compimento, poiché la verità ultima non si deduce, né si dimostra, ma si contempla e si ama. L'atto di fede diventa così il paradigma di ogni conoscenza autentica, un sapere sostenuto dalla grazia. Il trattato si apre ad una nuova forma di teologia speculativa. La *docta religio* non è un semplice ritorno all'antico, ma un tentativo di pensare la religione come sapere fondato su motivi razionali e insieme come via di salvezza. L'unità di filosofia e fede simbolicamente espressa nelle due ali dell'intelletto e della volontà traduce sul piano speculativo il desiderio di rinnovamento spirituale dell'uomo. Egli si colloca nel solco di una tradizione platonico-cristiana che da Agostino, Dionigi l'Areopagita, Plotino giunge a Cusano, riformulando i presupposti alla luce di una nuova antropologia dell'anima e del desiderio.

Nell'opera *De Christiana religione* confluiscono i principali temi dell'Umanesimo cristiano europeo: la *dignitas hominis*, l'uomo immagine di Dio, la storicità della rivelazione, la possibilità di una filosofia religiosa fondata sul consenso universale e sulla concordia delle tradizioni. La sapienza di Orfeo, di Ermete, Zoroastro e Platone è letta come anticipazione di un'unica verità che si compie nel Vangelo. Ficino non intende soltanto convincere, ma formare ed educare: la fede ha anche un valore paideutico, educa l'anima al discernimento tra vero e falso, tra fede e credulità, tra ragione e opinione. Egli mirava a promuovere «la formazione di una nuova coscienza religiosa, animata da uno spirito filosofico capace di intuire la divinità stessa»⁴⁰. L'uomo, in quanto essere razionale, è naturalmente credente, ma solo la fede cristiana, elevata dalla grazia, può condurre alla salvezza. Questa dialettica, lungi dall'essere una contraddizione, è la condizione stessa della verità: la religione non si impone alla ragione, ma la perfeziona, e la ragione non sostituisce la fede, ma la prepara e la conferma.

40 KIESZKOWSKI 1936, 88.

Il *De Christiana religione* si offre così come una delle più alte espressioni del pensiero umanistico sulla fede. La credenza non è un residuo del passato, ma il principio di una conoscenza che unisce contemplazione e amore, sapienza e pietà. La sapienza divina è la vera bellezza dell'animo:

quae non argento, non auro emitur, non lapidibus pretiosis, sed fide, spe, charitate: fide, ut te non fugit, ad Deum, accedimus, qua religione adiicimur, Deum timemus, bonis eternis speramus nos, abunde nos denique potituros⁴¹.

La "filosofia religiosa" sotto il segno dell'intimo accordo fra platonismo e cristianesimo diventa feconda e rappresenta un tentativo coerente di pensare la fede come principio epistemico e morale insieme, restituendo alla filosofia la sua vocazione teologica. La ragione non è annullata, ma elevata; la fede non è cieca, ma illuminante; la religione non è imposizione, ma conoscenza che salva.

La riflessione ficiniana sulla credenza ha contribuito alla formazione di una nuova idea di razionalità religiosa capace di conciliare l'eredità platonica con le esigenze dell'Umanesimo cristiano. L'appello ad una "filosofia devota", in cui il platonismo avrebbe offerto argomenti certi, razionali e irrefutabili a fondamento di molte dottrine cristiane, lo orientarono verso una soluzione moderna volta a promuovere l'alleanza fra conoscenza razionale e sapienza divina.

In questa prospettiva la filosofia si trasforma in esercizio spirituale e la *docta religio* fonda la verità sull'intreccio fra dimostrazione razionale e illuminazione interiore. Tale sintesi non elimina la tensione fra natura e grazia, ma la assume come struttura costitutiva dell'esperienza conoscitiva. La ragione, privata di questa tensione, ricadrebbe nella dialettica sterile della *philosophia irreligiosa*; la fede, separata dal giudizio razionale, degenererebbe nella *superstitio*.

LUANA RIZZO

UNIVERSITÀ DEL SALENTO*

41 FICINO 2019, *Appendix I*, 312.

* luana.rizzo@unisalento.it; Università del Salento, Dipartimento di Studi Umanistici, Studium 2000 - edificio 5 - Via di Valesio, 73100 Lecce LE, Italia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2994-7332>.

BIBLIOGRAFIA

EBGI, RAPHAEL. «*Pietas et sapientia*. Argomento al «Pimandro» di Mercurio Trismegisto», in FICINO, MARSILIO. *Anima mundi. Scritti filosofici*, ed. EBGI, RAPHAEL, 149-176. Torino: Einaudi, 2021.

EDELHEIT, AMOS. *Ficino, Pico and Savonarola, The Evolution of Humanist Theology 1461/2–1498*. Leiden, Boston: Brill, 2008.

FICINO, MARSILIO. *De Christiana religione*, ed. BARTOLUCCI, GUIDO. Pisa: Edizioni della Normale, Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, Scuola Normale Superiore, Clavis, 2019.

FICINO, MARSILIO. *Opera omnia*, ed. KRISTELLER, PAUL OSKAR, SANCIPRIANO, MARIO. Torino: Bottega d'Erasmus, 1959.

GARIN, EUGENIO. «Recenti interpretazioni di Marsilio Ficino», in GARIN, EUGENIO. *Interpretazioni del Rinascimento I 1938-1947*, ed. CILIBERTO, MICHELE, 55-73. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2009.

GARIN, EUGENIO. *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*. Firenze: Sansoni, 1992.

GARIN, EUGENIO. *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, ed. GARFAGNINI, GIAN CARLO. Firenze: Olschki, 1986.

GENTILE, SEBASTIANO. «Considerazioni attorno al Ficino e alla *prisca theologia*», in CAROTI, STEFANO, PERRONE COMPAGNI, VITTORIA (eds.). *Nuovi maestri e antichi testi. Umanesimo e Rinascimento alle origini del pensiero moderno, Atti del Convegno Internazionale di Studi in onore di Cesare Vasoli. Mantova, 1-3 dicembre 2010*, 57-72. Firenze: Leo S. Olschki, 2012 (Ingenium, 17).

HANKINS, JAMES. «Marsilio Ficino and the Religion of the Philosophers», *Rinascimento. Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento*, 48 (2009), 101-121.

KIESZKOWSKI, BOHDAN. *Studi sul platonismo del Rinascimento in Italia*. Firenze: Sansoni, 1936.

KRISTELLER, PAUL OSKAR. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*. Firenze: Le Lettere, 1988.

KRISTELLER, PAUL OSKAR. *Le Thomisme et la pensée de la Renaissance*. Montreal, Paris: Institut d'Etudes Medievales, Librairie J. Vrin, 1967.

THOMAS DE AQUINO. *Summa contra Gentiles. Libri I-IV*. Romae: Typis Riccardi Garroni, 1918.

VASOLI, CESARE. «Il *De Christiana religione* di Marsilio Ficino: parole chiave: religione, sapienza, profezia, vita civile, ebrei», *Bruniana & Campanelliana* 13(2) (2007), 403-428.

VASOLI, CESARE. *Filosofia e religione nella cultura del Rinascimento*. Napoli: Guida, 1988(1).

VASOLI, CESARE. «Per le fonti del *De Christiana religione* di Marsilio Ficino», *Rinascimento. Rivista dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento* 28 (1988(2)), 135-233.