

ANNE-GAËLLE CUIF

*Voluptas invisibilis.*

*La sensualità salutare e l'esperienza metafisica in Bonaventura, Dante e Ficino*

In

*Letteratura e Scienze*

Atti delle sessioni parallele del XXIII Congresso dell'ADI (Associazione degli Italianisti)

Pisa, 12-14 settembre 2019

a cura di Alberto Casadei, Francesca Fedi, Annalisa Nacinovich, Andrea Torre

Roma, Adi editore 2021

Isbn: 978-88-907905-7-7

Come citare:

<https://www.italianisti.it/pubblicazioni/atti-di-congresso/letteratura-e-scienze>

[data consultazione: gg/mm/aaaa]

ANNE-GAËLLE CUIF

*Voluptas invisibilis.**La sensualità salutare e l'esperienza metafisica in Bonaventura, Dante e Ficino*

Bonaventura di Bagnoregio, Dante Alighieri e Marsilio Ficino attribuiscono all'esperienza sensoriale delle modalità e delle funzioni terapeutiche e salvifiche simili: l'Amore divino interviene nell'anima umana alla maniera di un fluido, liquido o vaporoso; la visione delle invisibilità viene trasmessa tramite sensazioni tattili e gustative, le quali procurano un piacere estremamente dolce, con delle virtù specifiche. L'esperienza di questo «non so che divino», scrive Dante, o ancora di questo vapor quidam, dice Ficino, confluisce nella formazione di una dulcis fruitedi di natura stabile e perenne, e risolve l'inesorabile paradossalità della 'dolce-amarezza' alla quale è condannato il desiderio corporale. Esistono quindi due forme di voluptas: l'una è altamente pericolosa e nociva per l'anima, l'altra agisce come il vettore principale dell'esperienza della Grazia e della dulcedo divina. In questo articolo, studieremo la nozione di sensorialità e di sensualità spirituale nelle prospettive descritte dagli autori dell'*Itinerarium*, del *Paradiso* e del *Commentarium in Convivium Platonis*. In questi scritti, il piacere tattile e sensuale viene riabilitato come vettore anagogico, speculativo e come principale agente di una rigenerazione intellettuale.

Per i Padri e per i Dottori della Chiesa, l'esperienza sensoriale, e in particolare il tipo di piacere che implica, rappresenta sia un pericolo morale, sia la base e il vettore di ogni conoscenza fisica e metafisica: il 'sensoriale' confina con il 'sensuale' e il 'sensuale' con il 'spirituale', in una specie di contatto complessivo basato sul piacere e sull'assenso mentale.<sup>1</sup> In effetti, se il contatto con il mondo invisibile e divino interviene grazie ai sensi corporei, la transizione tra la percezione sensitiva e l'impronta cognitiva viene assicurata da un'esperienza affettiva, garantita dall'*adhaesio* che si manifesta come «interiorem fidei sensum».<sup>2</sup> Lo sviluppo di questo 'sesto senso' coinvolge un sistema sia sensitivo, sia affettivo, sia intellettuale; il piacere sensoriale assume un ruolo essenziale, in particolare nel rito liturgico in cui «une large partie des effets sacramentels résulte de l'activation de l'intersensorialité».<sup>3</sup> In effetti, la conoscenza sia empirica, sia metafisica, dipende dalla forza desiderante che stabilisce la permanenza delle sensazioni nella memoria, tramite un fenomeno di «trinité cognitive».<sup>4</sup> Tuttavia, la forza desiderante e il piacere sensoriale sono condannati a causa dell'attrazione paradossale e assuefacente che rappresentano, in particolare nel caso del fenomeno erotico. Così, Agostino considera la *voluptas carnis* come un fenomeno nocivo in quanto mosso da un'attrazione esterna e non da una volontà interna:

Voluptas carnis, quae ad tactum pertinet, occultius geminatur; est enim forinsecus et intrinsecus: ergo et ipsa gemina est. Quare boum dicuntur iuga? Quia per sensus istos carnis terrena requiruntur, boves

<sup>1</sup> Si veda AA.VV., *A Cultural History of the Senses in the Middle Ages*, a cura di R.G. NEWHAUSER, Oxford, Bloomsbury Academic, 2019; AA.VV., *Sensual and Sensory Experience in the Middle Ages, On Pleasure, Fear, Desire and Pain*, a cura di C. M. Alsina et al., Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2017; S. KARKKAINEN, *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Helsinki, Simo Knuutila & Pekka Kärkkäinen, 2008; E. PALAZZO, *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen âge*, Paris, Les éditions du Cerf, 2016.

<sup>2</sup> «Voluntate, inquit, nostra intremus. Non hoc Dominus imperavit: *Cogite*, inquit, *intrare*. Foris inveniatur necessitas, nascetur intus voluntas». AUGUSTINUS A. HIPONENSIS, *Sermones*, a cura di F. Monteverde, Roma, Città Nuova, 1983, *Sermo* CXII, 7 e 8; si veda anche la definizione di «sens spirituel» di M. Canévet in M. VILLER et al. (a cura di), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1990, III, 602: «L'intellect sent avec 'opulence' la consolation divine. Cette expérience sentie provoque une douceur et certitude: le but est en effet d'arriver à aimer Dieu en un sentiment total de 'certitude du cœur'; le Saint Esprit fait goûter à l'âme en un sentiment total de la plénitude de la douceur de Dieu». D. Heller-Roazen interpreta il 'senso interiore' come il frutto di un'interazione sensoriale: «Ce retour à l'harmonie rendu possible grâce à la liturgie et son effet synesthétique engendré par l'interaction des cinq sens entre eux dans le déroulement du rituel a également pour effet d'activer, chez l'homme, le sixième sens, c'est-à-dire le sens du cœur». D. HELLER-ROAZEN, *Une archéologie du toucher*, Seuil, Paris, 2011, 26.

<sup>3</sup> E. PALAZZO, *L'invention chrétienne des cinq sens...*, 348.

<sup>4</sup> Questo sistema implica tre agenti: «l'objet, nos sens et notre volonté désirante». Carruthers spiega: «sans notre volonté de fixer notre attention, nous sommes inaptes à construire une expérience [...] c'est l' 'intention' qui est l'agent chargé de nous maintenir (*tenet*) et de nous relier (*coniungit*) intellectuellement à notre monde». M. CARRUTHERS, *Intention, sensation et mémoire dans l'esthétique médiévale tardive* in E. PALAZZO (a cura di), *Les cinq sens au moyen âge*, Paris, 2016, 61.

autem terram versant. Sunt autem homines remoti a fide, terrenis dediti, carnalibus occupati; nolunt credere aliquid, nisi quod isto sensu corporis quinquepartito percipiunt. In eius vero sensibus totius veritatis sibi regulas ponunt.<sup>5</sup>

La conoscenza non può quindi basarsi esclusivamente sull'esperienza dei sensi corporei. Così, la percettività viene dotata di un'intenzionalità e di un desiderio ragionato per preservare l'anima dal piacere nocivo. In effetti, la pura sensualità, se non razionalizzata, può dimostrarsi velenosa: la *voluptas carnis*, dice Agostino, «inde quidquid titillat sensus illicite, et mentem penetrat suavitate pestifera».<sup>6</sup> Per Andrea Cappellano, le «suavissima solatia carnis» si rivelano in un secondo tempo «taediosa».<sup>7</sup> Nella stessa idea, Dante attribuisce alla sirena un'«alludens cupiditas» che agisce tramite un «nescio qua dulcedine» che porta alla morte.<sup>8</sup> Nel concetto di *voluptas*, non è quindi il carattere piacevole di un oggetto che viene condannato, ma l'assenza di un'*intentio* razionale necessaria alla conoscenza sensoriale.<sup>9</sup> Nel suo *Commentarium in Convivium Platonis*, Ficino considera la *voluptas* come la causa principale di allontanamento dalla percezione del bello: «Amor igitur in voluptatem a pulchritudine desinit».<sup>10</sup> Anzi, le «voluptates itaque gustus et tactus» sono cause di perturbazioni fisiche e psichiche particolarmente «vehementes furiosesque».<sup>11</sup> Inoltre, il senso del *tactus* avvilisce l'anima dei *voluptuosi*, mentre i *contemplativi* si elevano verso ciò che è spirituale.<sup>12</sup> In queste concezioni, la sensualità è sottoposta a un'irrefrenabile libido, e genera la distruzione di ogni volontà, in particolare in mancanza dell'oggetto desiderato.<sup>13</sup> I teorici e teologi si sono quindi dovuti confrontare con la paradossalità del concetto di *voluptas* che racchiude le nozioni di desiderio e di piacere: questi principi sono intesi come fenomeni corporei, ma anche come basi essenziali della conoscenza e della beatitudine spirituali. In Bonaventura, Dante e più tardi in Ficino, si osserva una conversione semantica del termine *voluptas* nel quale vengono riabilitate le funzionalità spirituali del *tactus*.

Così, Agostino intravede un'altra specie di piacere sensuale, un'«alia voluptas invisibilis, de fonte invisibilis» che porta l'anima a una salute eterna.<sup>14</sup> In questo caso, la nozione di piacere sensoriale include il concetto di cura dell'anima che interviene tramite una «sensorialità cognitiva».<sup>15</sup> In Dante, il desiderio è anche metafisico: con le espressioni «alto amor» (*Purg.* X, 42) e «alto disio» (*Par.* XXII, 61) viene designata «sia la tensione affettiva che quella intellettuale», spiega Pertile.<sup>16</sup> Questa forma di desiderio è il prodotto di

<sup>5</sup> AUGUSTINUS A. HIPPONENSIS, *Sermones...*, *Sermo* CXII, 3, B.

<sup>6</sup> Ivi, *Sermo* CCCXIII, 2, A.

<sup>7</sup> A. CAPELLANO, *De amore*, in A. M. Finoli (a cura di), *Artes amandi. Da Maître Élie ad Andrea Cappellano*, Milano, Cisalpino, 1969, I, ix, 7.

<sup>8</sup> D. ALIGHIERI, *Epistole. Egloge. Questio de Aqua et Terra*, a cura di M. Baglio et al., Roma, Salerno, 2016, *Epistola* V, 13.

<sup>9</sup> «Dans l'analyse de Saint Augustin, la clé de la connaissance sensorielle est l'*intentio* [...] cette prise conscience, c'est l'*intentio*, un «mouvement» de notre désir». M. CARRUTHERS, *Intention, sensation...*, 61.

<sup>10</sup> M. FICINO, *Commentarium in Convivium Platonis sive de amore*, a cura di R. Marcel, Roma, Biblioteca Italiana, 2004, II, ii.

<sup>11</sup> Ivi, I, i; Inoltre distingue l'amore dalla libido: «appetitivo vero, que reliquos sequitur sensus, non amor sed libido rabiesque vocatur». Ivi, I, iv.

<sup>12</sup> «Sed contemplativi hominis amor ab aspectu ascendit in mentem. Voluptuosi, ab aspectu descendit in tactum. Activi remanet in aspectu. Illius amor ad supremum demonem magis quam ad infimum se convertit». Ivi, V, viii.

<sup>13</sup> «Hinc efficitur ut corporis nullius aspectu vel tactu amatoris impetus extingatur». Ivi, II, vi.

<sup>14</sup> «Nemo hic cogitet corporis voluptatem: est alia voluptas invisibilis, de fonte invisibili. Denique attende quod sequitur. Quasi quaereres unde ista voluptas futura sit, adiunxit atque ait: Quoniam apud te est fons vitae. Nemo hic cogitet corporis voluptatem: est alia voluptas invisibilis, de fonte invisibili. Denique attende quod sequitur. Quasi quaereres unde ista voluptas futura sit, adiunxit atque ait: Quoniam apud te est fons vitae AUGUSTINUS A. HIPPONENSIS, *Sermones...*, *Sermo* CCCVI, A, 1.

<sup>15</sup> V. ATTURO, Il «Paradiso» dei sensi. Per una metaforologia sinestetica in Dante, «Critica del testo», XIV (2011), 2, 425-464: 464.

<sup>16</sup> «il campo semantico del desiderio copre nella *Commedia*, e specialmente nel *Paradiso*, sia le tensione affettiva che quella intellettuale». L. PERTILE, *La punta del disio. Semantica del desiderio nella «Commedia»*, Firenze, Cadmo, 2005, 23.

una conversione della sensorialità terrena in sensorialità spirituale, addetta a percepire l'«ultima salute» (*Par.* XXII, 124).<sup>17</sup> In quanto converte le modalità percettive della mente e permette di raggiungere la perfezione dell'anima, questa nuova sensorialità possiede un'efficacia particolarmente salutare e salvifica. Ficino vede il desiderio speculativo come una «cupiditas perfectionis» che porta a un'«absoluta perfectio» tramite un piacere «salubre et perpetuum».<sup>18</sup> Riabilitando la percezione sensoriale, questa forma di sensorialità metafisica converte la *concupiscentia* nociva in uno strumento di percezione della «pulchritudo spirituale».<sup>19</sup> Sia Dante, sia Ficino reinvestono il pensiero di Bonaventura e vedono nell'esperienza dei sensi spirituali la capacità di nutrire, di curare e anche di 'fecondare' il pensiero.<sup>20</sup> La forza desiderante e fecondante viene inoltre trasferita nell'ambito di un vero e proprio 'parto' dell'anima e dello spirito, che associa le virtù fecondanti delle *rationes seminales* con le molteplici e dolcissime sensazioni della *pulchritudo*.<sup>21</sup> L'esperienza sensoriale è simile a una diffusione seminale, con la connotazione fecondante che gli è propria, ma trasferita nell'azione sinestetica che opera il concorso dei sensi spirituali.<sup>22</sup>

Nell'*Itinerarium mentis in Deum*, Bonaventura di Bagnoregio considera le percezioni sensoriali come un primo grado della «scala ascendendum in Deum» che designa il processo di conoscenza dell'Essere divino. La comprensione delle *intangibilia* consiste nella percezione e nell'interpretazione delle *vestigia*, sia *corporalia*, sia *spiritualia*: prima di entrare nella considerazione delle realtà astratte e di sperimentare la beatitudine che provvedono, «oportet, nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei».<sup>23</sup> Così, Bonaventura considera i cinque sensi fisici come delle «porte» grazie alle quali

<sup>17</sup> Si veda anche la spiegazione di A. J. Smith: «Devotion to a beautiful object is subsumed in universal love itself, spiritualised sexuality transforms itself to pure unmediated ardour». A.J. SMITH, *The Metaphysics of Love. Studies in Renaissance love poetry from Dante to Milton*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, 81.

<sup>18</sup> M. FICINO, *Commentarium...*, II, ii. Si veda anche il capitolo V, ii, *Quomodo pingitur amor et quibus anime partibus pulchritudo cognoscitur et generatur amor*.

<sup>19</sup> «Quoniam vero nostre mentis cognitio a sensibus ducit originem, bonitatem ipsam rerum penetralibus insitam nec intelligeremus umquam neque appeteremus, nisi ad eam spetie exterioris inditiis manifestis proveheremur. Qua in re mirabilis admodum forme huius comitisque ipsius amoris apparet utilitas». Ivi, V, i.

<sup>20</sup> *Purg.* XXXI, 127-129: «Mentre che piena di stupore e lieta / l'anima mia gustava di quel cibo / che, saziando di sé, di sé assetta». M. FICINO, *Commentarium...*, V, ii: «Animi cibus est veritas. Ad eam inveniendam oculi, ad discendam aures magnopere conferunt. Igitur que ad rationem, visum, auditum pertinent gratia suiipsius affectat, quasi proprium alimentum».

<sup>21</sup> «Si sentire, anima per sensum instrumenta quasi phenestras et foramina exteriora corpora percipit». Ivi, IV, iii; A. J. Smith nota che «the powers of both material and spiritual nature within it, may nourish together the sensible and the spiritual constituents of man's being». A.J. SMITH, *The Metaphysics of Love...*, 128.

<sup>22</sup> «L'action synesthétique des sens la voie d'accès à l'homme extérieur, au cœur du temple de chaque homme, là où réside la synesthésie elle-même, génératrice d'amour pour Dieu». D. HELLER-ROAZEN, *Une archéologie...*, 26; «Super hunc autem motum cursumque rerum naturalem, potestas Creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent, non tamen id quod non in eis posuit ut de his fieri vel ab ipso possit». AUGUSTINUS A. HIPONENSIS, *De Genesi ad Litteram*, a cura di L. Carozzi, Roma, Città Nuova, 1989, IX, 29.

<sup>23</sup> «Cum rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago, quaedam corporalia, quaedam spiritualia, quaedam temporalia, quaedam aeviterna, ac per hoc quaedam extra nos, quaedam intra nos: ad hoc, quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet, nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei; oportet, nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia Maiestatis». BONAVENTURA DI BAGNOREGIO, *Itinerarium mentis in Deum*, a cura di P. Boehner e Z. Hayes, New York, Franciscan Institute Publications, 2003, I, 2. Fabio Massimo Tedoldi spiega che «la percezione sensibile stimola la contemplazione del significato spirituale [...] L'occhio riconosce l'esistenza delle realtà spirituali, l'udito ne coglie l'intimo significato, mentre il tatto conferisce sicurezza quanto viene percepito. Gusto e olfatto si distinguono per la loro tonalità affettiva con la quale conoscono». F.M. TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in San Bonaventura*, Roma, 1999, 33.

non solo percepiamo, ma anche proviamo piacere e sviluppiamo le nostre facoltà razionali.<sup>24</sup> La percezione sensitiva non è solo uno strumento di accesso alla conoscenza del mondo e di Dio, ma anche un modo di rigenerare le potenzialità dell'anima tramite «sex gradus ascensionis in Deum» che attivano «sex [...] gradus potentiarum animae [...] scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla».<sup>25</sup> Queste sei potenzialità contenute nell'anima sono state corrotte dal vizio, ma possono essere restaurate grazie all'esercizio dell'anima e della sua attività intellettuale.<sup>26</sup> Così, l'esperienza sensoriale permette di afferrare il concetto di bellezza, la *speciositas*, e l'esperienza piacevole che ne risulta, la *suavitas*, rivela la natura salutare dell'oggetto di conoscenza, la *salubritas*. Il carattere piacevole della percezione della verità acquisisce quindi una funzione terapeutica e salvifica: essa infonde un'«impressio salvans», in quanto proviene direttamente da Dio «fontalis et vera delectatio», ma soprattutto in quanto «riempie» l'anima in modo completo e stabile.<sup>27</sup>

Il piacere sensoriale è quindi fondamentalmente salvifico perché stimola tutte le capacità dell'anima, dall'attività desiderante alla volontà speculativa. Benvenuto si riferisce a un desiderio intimo dell'anima, quando essa tende alla beatitudine «per desiderium suavitatis internae et laetitiae spiritualis».<sup>28</sup> La sensorialità fisica viene quindi trasferita nella sensorialità spirituale, che Bonaventura esprime in termini di intenso piacere fisico e soprattutto di esperienza affettiva. L'esperienza dell'amore divino riabilita i sensi dell'olfatto, del gusto e del tatto considerati come sensi esclusivamente terreni: «per desiderium et affectum recuperat spiritualement olfactum» e «per exstaticum amorem, recuperat gustum et tactum».<sup>29</sup> In effetti, la rivalutazione dei sensi corporali (per di più nella sensualità evocata nel *Cantico dei Cantici* alla quale si riferisce Bonaventura) è resa possibile dall'esperienza affettiva, la quale supera la pura considerazione razionale: «quia magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali».<sup>30</sup> Grazie a una sensorialità interiore «reparatis sensibus interioribus», la mente può accedere a sensazioni sublimi, «ad sentiendum summe pulcrum, audiendum summe harmonicum, odorandum summe odoriferum, degustandum summe suave, apprehendendum summe delectabile».<sup>31</sup> Queste esperienze di piaceri sensoriali estremi preparano l'anima

<sup>24</sup> «Notandum igitur, quod iste mundus, qui dicitur macrocosmus, intrat ad animam nostram, quae dicitur minor mundus, per portas quinque sensuum, secundum ipsorum sensibilium apprehensionem, oblectationem et diiudicationem». BONAVENTURA DI BAGNOREGIO, *Itinerarium...*, II, 2.

<sup>25</sup> Ivi, II, 6.

<sup>26</sup> «Hos gradus in nobis habemus plantatos per naturam, deformatos per culpam, reformatos per gratiam; purgandos per iustitiam, exercendos per scientiam, perficiendos per sapientiam». *Ibidem*.

<sup>27</sup> «Secundum hunc modum species delectans ut speciosa, suavis et salubris insinuat, quod in illa prima specie est prima speciositas, suavitas et salubritas, in qua est summa proportionalitas et aequitas ad generantem; in qua est virtus, non per phantasma, sed per veritatem apprehensionis illabens: in qua est impressio salvans et sufficientes et omnem apprehendentis indigentiam expellens. Si ergo “delectatio est coniunctio convenientis cum convenienti”; et solius Dei similitudo tenet rationem summe speciosi, suavis et salubris; et unitur secundum veritatem et secundum intimitatem et secundum plenitudinem replentem omnem capacitatem: manifeste videri potest, quod in solo Deo est fontalis et vera delectatio, et quod ad ipsam ex omnibus delectationibus manuducimur requirendam». Ivi, II, 8.

<sup>28</sup> Ivi, V, 1.

<sup>29</sup> «Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Verbum inspiratum, per desiderium et affectum recuperat spiritualement olfactum. Dum caritate complectitur Verbum incarnatum, ut suscipiens ab ipso delectationem et ut transiens in illud per exstaticum amorem, recuperat gustum et tactum». Ivi, IV, 3. «Il carattere notturno della mistica, secondo cui Dio è colto esperienzialmente, al di là dell'Intelligenza, attraverso un contatto intimo che assomiglia assai più ad una relazione d'amore che non ad una visione. Ecco perché la vista non ha il primato sugli altri sensi». F.M. TEDOLDI, *La dottrina...*, 36.

<sup>30</sup> «Quibus sensibus recuperatis, dum sponsum suum videt et audit odoratur, gustat et amplexatur, decantare potest tanquam sponsa Canticum canticorum, quod factum fuit ad exercitium contemplationis secundum hunc quartum gradum, quem nemo capit, nisi qui accipit, quia magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali». BONAVENTURA DI BAGNOREGIO, *Itinerarium...*, IV, 3.

<sup>31</sup> «disponitur anima ad mentales excessus, scilicet per devotionem, admirationem et exultationem, secundum illas tres exclamationes, quae fiunt in Canticis canticorum». *Ibidem*. «[...] les jugements de Dieu, sa parole, sa loi et les personnes

all'esperienza dell'estasi. Così, Bonaventura considera il tatto come il senso il più 'spirituale' di tutti, in quanto rappresenta la capacità sintetica dell'Intelletto:

Alio modo sensus potest dici stricte sensus spiritualis dicitur usus gratiae interior respectu ipsius Dei secundum proportionem ad quinque sensus. [...] radicem habet in intellectu et affectu, pro eo quod cognitionem experimentalem dicant. [...] Tactus qui est perfectior inter omnes sensus et spiritualior propter hoc, quod maxime unit ei qui est summus spiritus, propter quod dicitur primae ad Corinthios sexto: 'Qui adhaeret Deo unus spiritus est'.<sup>32</sup>

In modo paradossale, il senso tradizionalmente considerato come il più terreno di tutti costituisce il *sensus genericus* tramite il quale l'intelletto non solo sintetizza e interpreta tutte le percezioni, ma crea anche un sentimento di adesione a concetti astratti. Grazie a questa attività sintetica dell'intelletto, le sensazioni, interpretate nell'attività affettiva e spirituale dell'anima, sono percepite come un flusso di «suavissimis delectationis deliciis» che producono nella mente un piacere superiore.<sup>33</sup> Se l'anima perviene alla sua purificazione per conversione, e alla sua illuminazione per conoscenza speculativa, essa accede invece all'estasi grazie a delle «perceptiones suavissimas», ossia a delle sensazioni fisiologiche generate dalla mente.<sup>34</sup> Nonostante questo, la produzione di queste sensazioni necessita un altro agente, diverso dalla pura sensorialità o dalla pura intellettività. La percezione della *dulcedo* divina esige un'esperienza affettiva intensa che non nasce dalla dottrina, dall'intelletto, dallo studio, dal pedagogo, dall'uomo, dalla chiarezza dei concetti o ancora dalla luce, ma invece dalla grazia, dal desiderio, dalla commozione che provvedono i discorsi, e soprattutto dall'intenso ardore che infonde l'amore divino nell'anima: in effetti, «ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem».<sup>35</sup> Per Bonaventura, l'illuminazione è frutto di una profonda commozione garantita dalle sensazioni quando vengono catalizzate nella mente e da un tatto spirituale speciale che corrisponde all'attività sintetica dell'intelletto:

---

divines peuvent être en quelque manière l'objet d'une expérience intime qui n'est pas sans analogie avec celle d'une nourriture agréable ou un parfum suave procurent au sens du goût ou à celui de l'odorat». J. CHATILLON, *Dulcedo, Dulcedo Dei*, in M. Viller et al. (a cura di), *Dictionnaire de spiritualité...*, 1783-1784.

<sup>32</sup> BONAVENTURA DI BAGNOREGIO, *In Tertium Librum Sententiarum*, Firenze, Quaracchi, 1887, XIII, 1. «Ed è proprio la *proportio* ai cinque sensi corporali che evidenzia il carattere sperimentale della conoscenza, *cognitio experimentalis*, derivante dall'esercizio dei sensi spirituali». F.M. TEDOLDI, *La dottrina...* 142; «L'anima più che toccare, brama d'essere toccata da Dio. E questo il significato dei verbi 'transfige', 'ardeat', 'languet', 'liquefiat', 'deficiat' e, soprattutto del finale 'cupiat dissolvi et esse tecum'. Un linguaggio davvero pregnante che svela l'intrinseca proprietà unitiva del tatto: nel massimo della passività tocca il culmine dell'attività. Mai infatti, l'anima attinge ad un'unione così perfetta con Dio come quando è lui ad esercitare il suo *tactus* su di lei». Ivi, 192.

<sup>33</sup> «Quarum prima fit per abundantiam devotionis, per quam fit anima sicut virgula fumi ex aromatibus, myrrhae et thuris: secunda per excellentiam admirationis, per quam fit anima sicut aurora, luna et sol, secundum processum illuminationum suspendentium animam ad admirandum sponsum consideratum; tertia per superabundantiam exultationis, per quam fit anima suavissimis delectationis deliciis affluens, innixa totaliter super dilectum suum». BONAVENTURA DI BAGNOREGIO, *Itinerarium...*, IV, 3.

<sup>34</sup> «vel potissimum secundum triplicem eius intelligentiam spiritualem: tropologicam quae purgat ad honestatem vitae; allegoricam, quae illuminat ad claritatem intelligentiae; anagogicam, quae perficit per excessus mentales et sapientiae perceptiones suavissimas». Ivi, IV, 6; «Il y a une évidente relation entre le goût et l'amour, qui tend lui aussi, sinon à l'absorption, du moins à la compénétration, à la fusion, à l'immersion réciproque [...] Il rend concrètes, intérieures, expérimentées, saisies dans leur aspect délectable et béatifiant, des réalités qui n'étaient pas souvent connues jusqu'alors que d'une manière pour ainsi dire lointaine, extérieure, abstraite, impersonnelle». P. ADNES, *Goût spirituel*, in M. Viller et al. (a cura di), *Dictionnaire de spiritualité...*, 642-643.

<sup>35</sup> «Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem: caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem». BONAVENTURA DI BAGNOREGIO, *Itinerarium...*, VII, 6.

Il tatto spirituale così non solo rivela il nesso che lo vincola all'affetto, ma ne è la massima espressione cognitiva e fruitiva. Cognitiva perché può *apprehendere* non guardando ma toccando, *per modum tactus et amplexus*, e, in questo caso, il tangere è davvero, agostinianamente, il termine della conoscenza, completissima *notio*.<sup>36</sup>

Seguendo il pensiero di Bonaventura, Dante descrive la manifestazione dell'Amore divino nell'anima umana come un profondo ardore, che suscita le stesse sensazioni di un desiderio fisico e di un'esperienza sensuale.<sup>37</sup> L'esperienza della conoscenza e l'illuminazione che la sapienza suscita nella mente sono evocate nel registro della sensualità, per riferirsi alla «connotazione voluttuosa del desiderio intellettuale».<sup>38</sup> In effetti, nel *Convivio*, la luce «soavissima» è attribuita al pianeta Venere dove si muove la «somma e ferventissima caritate dello spirito santo».<sup>39</sup> Questa sensazione di intenso calore è prodotta dagli Angeli che, stimolati dall'«amore del Santo Spirito», emanano «uno ardore virtuoso, per lo quale le anime di qua giusto s'accendono ad amore, secondo la loro disposizione».<sup>40</sup> In questo caso, l'esperienza dell'amore non corrisponde a un'esperienza sensoriale o sensuale nociva, ma implica un'attività spiritualmente feconda e un permanente interscambio affettivo-intellettuale. L'illuminazione emanata dalla verità provvede un piacere intenso capace di produrre un calore e una dolcezza crescenti. Così, nel *Paradiso*, l'atto di conoscere genera un ardore amoroso proporzionale al grado di beatitudine degli spiriti: «però che a l'atto che concepe / segue l'affetto, d'amar la dolcezza / diversamente in essa ferve e tepe».<sup>41</sup> L'esperienza del piacere aumenta il desiderio del sommo bene come in un circolo virtuoso, intensamente benefico: lo «spirto d'amor turge», l'«alto disio» «infiama e urge» l'anima di Dante, e «piace più quanto più turge».<sup>42</sup> Quest'attività desiderante dell'intelletto implica un processo di generazione: in *Par. XIX*, l'armonia delle «anime conserte» genera infatti un «dolce

<sup>36</sup> F.M. TEDOLDI, *La dottrina...*, 316; «Le toucher semble être davantage lié à une mystique de l'amour, qui ne réduit pas, certes, l'intelligence au silence, mais fait de l'activité spirituelle le moyen privilégié de l'entrée en communion avec Dieu [...] il provoque une satisfaction, une jouissance intime et profonde, un sentiment de possession.». P. ADNES, *Toucher*, in M. Viller et al. (a cura di), *Dictionnaire de spiritualité...*, 1097.

<sup>37</sup> «Il Paradiso dantesco è dunque tutt'altro che il regno di pace e immobilità estatica che ci si aspetterebbe; è bensì moto perenne, desiderio e ardore, fame e sete». L. PERTILE, *La punta del disio...*, 145; «La pace non consiste nell'immobilità, ma nel volo. Tutto il poema si lascia leggere in questa chiave. Da Paolo a Francesca il cui disio li fa cercare per sempre e invano il dolce nido, a Ulisse che scende nell'abisso come un velo Icaro, a Dante stesso che sale la montagna del Purgatorio con le ali del desiderio dietro ad Amore, dietro a Beatrice, finché si alza in volo in Paradiso, di cielo in cielo, e trova la beatitudine volando in perfetta sincronia con il moto divino dell'universo. Sembrerebbe una contraddizione, e invece no: la somma beatitudine è un volo circolare infinito, figura perfetta di un desiderio continuamente appagato e continuamente rinnovato». Ivi, 135.

<sup>38</sup> «La carica sensuale propria all'appetito fisiologico e al 'folle amore', dall'altra, riferendolo al desiderio di conoscenza del pellegrino, esaspera in proprio e con ben altro, benché implicito, ardore la connotazione voluttuosa del desiderio intellettuale». Ivi, 174.

<sup>39</sup> D. ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di G. Fioravanti, Milano, Mondadori, 2019, II, v, 8.

<sup>40</sup> Ivi, II, v, 14. «[...] all'atto che vede» segue l'«atto che ama», il secondo in stretta proporzione al primo, essi proveranno in modo ugualmente diverso la dolcezza dell'amore, ardente o tiepido secondo la loro attitudine o disposizione a ricevere la luce divina. Quelle innumerevoli creature intelligenti e capaci di amare che l'eterno amore ha come proiettato fuori di sé perché il suo stesso essere prendesse viva autonomia in loro, come è detto all'inizio del canto (vv.13-8), ecco che alla fine appaiono nella loro molteplice e per ognuna diversa attività di amore, piena d'infinta dolcezza». A.M. CHIAVACCI LEONARDI, *Commento a Par. XXIX, 139-141*, in D. Alighieri, *La Divina Commedia*, a cura di A.M. CHIAVACCI LEONARDI, Milano, Mondadori, 2016, 815.

<sup>41</sup> *Par. XXIX*, 140-142.

<sup>42</sup> *Par. X*, 144; *Par. XXX*, 70 e 72; «il poeta non soltanto riscatta la connotazione tradizionalmente negativa del lessema, ma lo impiega per arricchire il capo semantico dell'eros nell'inedita accezione propria alla fisiologia sessuale, che il termine ha poi stabilmente acquisito, di 'gonfiarsi', 'farsi grosso e teso'. In secondo luogo, come se non bastasse, Dante trapianta il termine dal codice linguistico dell'amore a quello della passione intellettuale; o meglio, avendo identificato amore e conoscenza, gli viene naturale adibire lo stesso codice all'articolazione simbolica di entrambi i campi». L. PERTILE, *La punta del disio...*, 176.

frui». <sup>43</sup> In *Par.* XXIII, l'amore angelico diffonde «l'alta letizia che spira del ventre» di Maria, come «albergo» del «disiro», e lascia la sua impronta. <sup>44</sup> Questo fenomeno di sensualità spirituale rigenera quindi non solo l'anima, ma partecipa anche alla rigenerazione del corpo, tramite «una serie straordinaria di immagini sensualissime». <sup>45</sup> Le *rationes seminales* 'fecondano' l'anima grazie all'ineffabile dolcezza che emana da questo flusso di immagini di bellezza.

L'esperienza dell'illuminazione mistica si manifesta quindi come un'esperienza profondamente sensuale. In questa prospettiva, Dante sviluppa le similitudini tra la diffusione 'seminale', liquida ma anche feconda della virtù divina e il fenomeno della visione: il fenomeno illuminante tramite il quale interviene la virtù divina non si manifesta solo nella sensazione di un intenso calore, ma viene anche trasmesso tramite una specie di 'infusione' luminosa, costituita di elementi liquidi, vaporosi e distillati. Essi rimangono invisibili ma suscitano sottili sensazioni. <sup>46</sup> Così, la visione 'feconda' l'intelletto alla maniera di un liquido seminale:

La prospettiva si apre al cosmo, terra e cielo per la prima volta gli aprono connessi da una fontalità seminale in cui si manifesta, per ora al grado più basso [...] la compenetrazione della divina *dynamis* "in una parte più e meno altrove", suprema legge distributiva della teodicea che assegna ciascuna creatura il suo posto nella grande catena dell'essere (vv.115-26). <sup>47</sup>

Nel *Paradiso*, Dante moltiplica le metafore liquide per illustrare le modalità di intervento della virtù divina: l'amore «si liqua» quando viene diffuso dalla «Benigna voluntade» ed è simile a un «dolce vapore» che si diffonde come una specie di pioggia. <sup>48</sup> Dante evoca «lo refrigerio de l'etterna ploia» (*Par.* XIV, 27) come una fonte di sollievo divino. Secondo Chiavacci Leonardi, il refrigerio esprime «il godimento ineffabile

<sup>43</sup> *Par.* XIX, 2; *Frui* (infinito del verbo latino: godere) è usato per indicare un piacere non terreno, ma divino, secondo la distinzione tra *frui* e *uti* propria di Agostino, così riassunta da Benvenuto: «est enim frui proprie aeternorum, sicut uti terrenorum» (Civ. Dei XI 25)». A.M. CHIAVACCI LEONARDI, *Commento a Par. XIX, 2-3*, in D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia...*, p. 527; «We natural creatures may find our most direct evidence of the working of pure spiritual intelligences in the splendour of the stars, whose rays transmit secret virtues and powers, and engage with other such spiritual emanations in processes of mutual fruition». A.J. SMITH, *The Metaphysics of Love...*, 107.

<sup>44</sup> *Par.* XXIII, 104-105; «una "impressione" che rimane, come stanno impressi i sentimenti nel cuore. Si noti il verbo al presente: la visione, l'oggetto veduto, cessa, quasi si ritrae dalla mente del poeta, mentre ora scrive, ma il dolce resta, e da quello egli trae tutto ciò che qui sarà detto». A.M. CHIAVACCI LEONARDI, *Commento a Par. XXXIII, nota introduttiva*, in D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia...*, p. 902.

<sup>45</sup> L. PERTILE, *La punta del disio...*, 156.

<sup>46</sup> «L'inesprimibile tattilità della luce liquida, gustata nella suprema tensione di tutti i sensi nello sprofondarsi nel mistero della rivelazione [...] bere l'acqua di luce significa scoprire la vera forma del Paradiso, come se proprio in quella sinestesia visivo-gustativa fosse riposto il mistero della multiforme fotofania ammirata fino quel punto dal pellegrino». M. ARIANI, «Metafore assolute»: «emanazionismo e sinestesia della luce fluente», in ID., *La metafora in Dante*, Firenze, Olschki, 2009, 193-219:193. Ariani evoca inoltre «la sinestesia equoreo-luminosa» (202) e vede le palpebre che bevono luce come «luogo sensuale quanto ineffabile di appercezione del divino attingibile» (219). «Fervore interno, fuoco d'amore acceso e alimentato dalla riflessione della luce, convergono tutti a soverchiare la capacità recettiva dell'uomo e, con essa, la sua immaginazione». G. STABILE, *Dante e la filosofia della natura, Percezioni, linguaggi, cosmologie*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2007, 55. «La trasformazione del fiume di luce nella candida rosa è segnata con un'immagine sensitiva di violenta accensione sinestetica: gli occhi, letteralmente, bevono luce e solo nell'atto di gustarla possono vedere che cosa è veramente [...] Qui davvero l'*agens* "gusta" la luce, se ne imbeve e gli occhi sono come investiti da una nuova capacità di percezione: i sensi corporei sono trasvalutati in altri sensi, sono come potenziati ad un limite ineffabile in cui corpo e anima sono un unico sinolo senziente, un organo corporale-spiritale trasumanato dall'acqua di luce bevuta dagli occhi». M. ARIANI, *Dante, la "dulcedo" e la dottrina dei "sensi spirituali"*, in AA.VV., *Miscellanea di studi in onore di Claudio Varese*, a cura di G. Cerboni Baiardi, Manziana (Roma), Vecchiarelli, 2001, 113-139: 116.

<sup>47</sup> M. ARIANI, «*Regio spiritalis*»: il «*seme di felicitate*» e la sapienza di Matelda, *Letture del canto XXVIII, del Purgatorio*, «Rivista di Studi Danteschi», XII (2012), 2, 362-388: 395.

<sup>48</sup> *Par.* XV, 1-2; *Purg.* XI, 6; *Sap.* 7, 25: «Vapor est enim virtutis Dei, et emanatio quaedam est claritatis omnipotentis Dei sincera, et ideo nihil inquinatum in eam incurrit».

dell'animo inondato, appagato eternamente, nel suo desiderio di felicità». <sup>49</sup> La grazia divina interviene quindi sia come agente nutriente, sia come agente fecondante: «stilla» da «profonda fontana» che scaturisce dalla «prima onda» dell'amore divino. <sup>50</sup> L'amore divino «piove», ossia diffonde la sua virtù tramite un fenomeno di distillazione metafisica, particolarmente 'dolce'. <sup>51</sup>

Inoltre, questa 'distillazione' della virtù divina produce una profonda impronta nell'anima, e lascia una sensazione di dolcezza continua: nell'ultimo canto di *Paradiso*, la dolce sensazione che nasce dalla visione divina «ancor [si] distilla / nel core» di Dante. <sup>52</sup> Secondo Ariani, queste metafore relative al campo semantico dei fluidi, si riferiscono a un'idea neoplatonica della *participatio luminis* «quell'inesprimibile impregnarsi di luce divina della creazione [...] di qui la sottile percezione di una *virtus* che impregna i gangli più segreti dell'essere, come di una luce distillata, quintessenza pervasiva che sfavillando si dispiega come stille-impronte che segnano l'impressione del sigillo divino». <sup>53</sup> Così, la modalità diffusiva della grazia è fondamentalmente tattile e coinvolge di conseguenza l'intera potenza sintetica dell'intelletto. L'anima viene curata in quanto 'toccata' ovvero profondamente commossa da sensazioni intellettualizzate che il linguaggio delle similitudini ravviva. <sup>54</sup> Ogni sensualità, ogni *voluptas* viene spiritualizzata nello scopo di penetrare i luoghi più remoti dell'anima e di trasformare la percettività sofferente in percettività trascendentale.

Nel *Commentarium in Convivium Platonis*, Ficino rielabora l'idea delle percezioni mentali come *rationes seminales* e associa la 'pastura' dell'amore a un'infusione' di raggi luminosi che produce un'intensa sensazione di ardore. <sup>55</sup> La materia di questi raggi è da intendere in senso metaforico: essi trasmettono la moltitudine delle percezioni mentali che permettono di rigenerare la mente. Per Ficino, Dio infonde una «caritatis ardorem» che seda e stimola, che addolcisce ed eccita in modo simultaneo. <sup>56</sup> Il piacere che risulta da questo sottile equilibrio tra carattere acuto delle sensazioni e effetto benefico del piacere estatico è qualificato come «blanda et dulci fruitione». <sup>57</sup> In questo processo, la gioia spirituale rigenera l'anima tramite il flusso continuo

<sup>49</sup> Par. XIV, 27; A.M. CHIAVACCI LEONARDI, *Commento a Par. XIV, 25-27*, in D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia...*, p. 393; «do refrigerio dell'eterna ploia, idest, pluviae, scilicet infusionis divinae gratiae et gloriae; E non le piogge terrene che fanno marcire le sosine»; BENVENUTO DA IMOLA, *Comentum super Dantis Aldigherij Coemediam*, Firenze, Barbera, 1887, *Commento a Par. XIV, 25-27*, 114.

<sup>50</sup> Par. XX, 118-119.

<sup>51</sup> «e questo cielo non ha altro dove / che la mente divina, in che s'accende / l'amor che 'l volge e la virtù ch'ei piove». Par. XXVII, 109-111.

<sup>52</sup> «mia visione, e ancor mi distilla / nel core il dolce che nacque da essa». Par. XXXIII, 62-63.

<sup>53</sup> M. ARIANI, «“Metafore assolute”...», 197. «Qui la sinestesia della luce fluente va presa alla lettera; i sensi spirituali funzionano come quelli corporali nell'attingere alla luce equorea che scaturisce direttamente dalla fonte divina». Ivi, 209.

<sup>54</sup> «questa divina pioggia, che trabocca dal cuore di Dante sugli uomini, è il suo poema, a cui affidava il compito di ispirare negli altri la fede e quella speranza di cui egli viveva. Pioggia di cui, dopo sette secoli, ancora noi beneficiamo». A.M. CHIAVACCI LEONARDI, *Commento a Par. XXV, 78*, in D. ALIGHIERI, *La Divina Commedia...*, p. 697.

<sup>55</sup> «Radii infusionem, amoris pabulum. Incendium sequens, amoris dicimus incrementum. Appropinquationem, amoris impetum». M. FICINO, *Commentarium...*, I, iii.

<sup>56</sup> «Ibi amantium ardor quiescit, nec extinguitur, sed impletur. Nec iniuria soli deum comparat Dionysius, quia quemadmodum sol illuminat corpus et calefacit, ita deus animis veritatis claritatem prebet et caritatis ardorem [...] divini solis perpetua et invisibilis lux una semper omnibus adstat, fovet, vivificat, excitat, complet et roborat. [...] Ut est actus omnium roboratque, bonum dicitur. Ut vivificat, lenit, mulcet et excitat, pulchrum. [...] Ut pulchrum, illuminat gratiamque infundit». Ivi, I, ii.

<sup>57</sup> «suo quodam ardore oblectamentum quasi novum iugiter accendit in animo redditque illum blanda et dulci fruitione beatum». IV, vi; «En effet la doctrine des sens spirituels n'exprime pas seulement l'idée que la perception de Dieu relève d'un mode approprié, mais aussi que cette perception est 'fruitive' selon l'expression si fréquente chez Augustin de la 'jouissance' spirituelle (cfr Agaesse, *Fruitio Dei*, Ds, t.5) L'expérience de Dieu a un goût, une saveur, une odeur, délectables, chaque auteur mettant l'accent sur l'un ou l'autre de ces aspects». M. CANAVET, *Sens spirituel*, in M. VILLER et al. (a cura di), *Dictionnaire de spiritualité...*, 601.

delle sensazioni. Inoltre, la materia dello spirito è paragonata a una sostanza feconda e fecondante: Philonenko considera questo tipo di ‘umore’ come un fenomeno sottilissimo, simile a un fluido corporale.<sup>58</sup> In effetti, Ficino dice che il nesso tra corpo e animo viene creato come per condensazione con la formazione di uno ‘spirito’ «qui vapor quidam est tenuissimus et perlucidus per cordis calorem ex subtilissima parte sanguinis genitus».<sup>59</sup> La legge fisica che regge i quattro umori del corpo è applicabile all’anima e trasferita in ambito spirituale: questo vapore viene in effetti diffuso nell’anima e ‘trasfuso’ nel corpo.

Come il corpo, l’anima richiede un certo tipo di nutrimento, adatto alla sua natura incorporea: la verità costituisce l’«alimoniam propriam» dell’anima e risiede nella bellezza che suscita una sete ‘molto ardente’.<sup>60</sup> Così, la sete dell’anima viene placata grazie a un «liquore hausto» che emana dalle molteplici immagini della bellezza. Ficino ci vede una «dulcissimum humorem» composta da molteplici “ruscelli” di bellezza:<sup>61</sup>

Ex omnibus iis colligitur eos qui amore accensi pulchritudinem sitiunt, si modo velint liquore hoc hausto ardentissimam sitim extinguere, alibi quam in materie fluvio, aut quantitatis aut figure aut colorum quorumlibet rivulis dulcissimum pulchritudinis huius humorem, quo sitis eorum accenditur, querere oporteret.

L’umore’ fecondante dello spirito si manifesta quindi come il veicolo di molteplici sensazioni invisibili, di percezioni spirituali che nutrono e nello stesso tempo rigenerano l’anima. Così, la luce divina rappresenta una «fecunda vis» che si infonde dolcemente nell’anima delle sue creature.<sup>62</sup> L’anima viene creata tramite un ardore intenso e una diffusione raggianti alla quale ‘aderisce’: «Radii illius fulgore ille suus appetitus accenditur. Accensus appetitus deo totus inheret. Inherendo formatur».<sup>63</sup> Questo ardore costituisce un alimento per l’anima, come «radii infusionem, amoris pabulum».<sup>64</sup> La nutrizione e la rigenerazione dell’anima consiste quindi in un sottile flusso di sensazioni piacevoli che la mente trasforma in immagini, grazie alle quali l’uomo percepisce la bellezza: questo flusso è qualificato di «dulcissimum humorem»<sup>65</sup> ed è simile a un liquido seminale in cui le *rationes* dell’anima agiscono come le *semina* nella natura.<sup>66</sup> Questa similitudine con la luce liquida si fonda su un’analogia tra umori corporei e umori spirituali.

Inoltre, Barra Salzédo osserva nella teoria di Diogene la continuità tra materia cerebrale e materia seminale e l’idea che lo sperma è prodotto dall’encefalo:

<sup>58</sup> «Ficino s’est souvenu qu’il était médecin. Il assimile au sang le spirituel, et nous l’avons dit, le sang n’est pas une humeur, mais un phénomène subtil, qui véhicule les humeurs [...] ‘Répandu’ du reste en tous les membres, il reçoit les puissances de l’âme et les transmet au corps». A. PHILONENKO, *Marsile Ficino, Sur le Banquet de Platon*, Paris, Editions Hermann, 2012, 95.

<sup>59</sup> M. FICINO, *Commentarium...*, VI, vi.

<sup>60</sup> Ivi, VI, xi.

<sup>61</sup> Ivi, V, iii.

<sup>62</sup> Ivi, V, iv.

<sup>63</sup> Ivi, I, ii.

<sup>64</sup> «Sed eam idearum conceptionem a formante deo perfectam precessit illa mentis ad deum appropinquatio. Hanc precessit appetitus incendium; hoc infusio radii; hanc prima illa appetitus conversio; hanc informis mentis essentia. Porro essentiam istam nondum formatam chaos esse volumus. Primam ipsius in deum conversionem, amoris ortum. Radii infusionem, amoris pabulum. Incendium sequens, amoris dicimus incrementum. Appropinquationem, amoris impetum». *Ibidem*.

<sup>65</sup> «Ex omnibus iis colligitur eos qui amore accensi pulchritudinem sitiunt, si modo velint liquore hoc hausto ardentissimam sitim extinguere, alibi quam in materie fluvio, aut quantitatis aut figure aut colorum quorumlibet rivulis dulcissimum pulchritudinis huius humorem, quo sitis eorum accenditur, querere oporteret». Ivi, V, iii.

<sup>66</sup> «Huiusmodi radius omnes rerum omnium species in quatuor illis effingit. Species illas in mente ideas, in anima rationes, in natura semina, in materia formas appellare solemus. Iccirco quatuor in circulis, quatuor splendores esse videntur. Idearum splendor in primo, Rationum in secundo, in tertio seminum, formarum in ultimo». M. FICINO, *Commentarium...*, II, iii.

C'est en effet une sorte de vapeur dans laquelle deux éléments sont présents: l'humidité – qui est à l'origine des membres du corps – et le souffle, dont dérive l'âme et les sensations [...] les *phrenes* et *lenous* prennent place dans le cerveau, d'où sont distillées comme de véritables gouttes, les sensations.<sup>67</sup>

Le sensazioni si atteggiano come delle 'esalazioni' dell'anima, che diventano fisiche e feconde quando vengono 'condensate' nella mente. Esiste quindi una fecondità e un'attività seminale di tipo mentale, il 'seme' essendo costituito dalle molteplici immagini sensoriali, quando esse penetrano l'anima e producono un'esperienza estremamente piacevole, una specie di ardore fecondante:

concludamus pulchritudinem esse gratiam quamdam vivacem et spiritalem, dei radio illustrante, angelo primum infusam, inde et animis hominum, corporumque figuris et vocibus, que per rationem, visum, auditum animos nostros movet atque delectat, delectando rapit, rapiendo ardenti inflammat amore.<sup>68</sup>

Infine, le molteplici immagini della bellezza si diffondono alla maniera di un liquido luminoso che rende l'anima matura e la incita a 'partorire' di sé stessa: «ita pregnans hominum corpus est, ut Plato vult, pregnans et animus, et ambo amoris incitamentis stimulantur ad partum».<sup>69</sup> Nella continuità della sensorialità spirituale di Bonaventura e della sensualità metafisica di Dante, Ficino converte l'idea di voluptas in un fenomeno metafisico salutare e crea un nesso fondamentale tra le facoltà percettive intime dell'individuo e il suo costante itinerario verso la dolcezza della beatitudine. Ma il pensiero ficiniano reinveste le immagini dei suoi predecessori in una prospettiva neo-platonica nuova: la 'pioggia' metafisica, questo flusso spirituale che nutre l'anima da costanti sensazioni piacevoli, ha per fonte la bellezza e la capacità di ogni uomo di percepire le sue innumerevoli manifestazioni. L'esperienza metafisica è salutare non tanto in virtù dell'essere emanazione da Dio, quanto come emanazione della virtù intellettuale dell'uomo, capace di convertire, in maniera autonoma, la sua voluptas materiale in una propria voluntas filosofica. Il desiderio tattile diventa desiderio contemplativo, anzi: lo spiritus ficiniano, che è vera sostanza dell'amore, definisce il carattere sublime di un 'tatto' interiore grazie al quale l'uomo coltiva, elabora, 'partorisce' la salute e la beatitudine della sua anima.

---

<sup>67</sup> E. BARRA SALZEDO, *En soufflant la Grace, Âmes, souffles et humeurs en Grèce ancienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 2007. Il liquido seminale corrisponde a uno 'stillicidio' dell'encefalo, e lo conferma Tertulliano: «hoc erit semen animale, protinus ex animae destillatione». *De anima*, 27, 5.

<sup>68</sup> M. FICINO, *Commentarium...*, V, vi.

<sup>69</sup> *Ibidem*, «Si fecundum corpus est gravidumque seminibus, multo magis animus prestantior corpore uberimus est, atque suorum omnium ab initio semina possidet. Igitur morum, artium, disciplinarum rationes iam diu sortitus est animus suosque fetus inde, si recte colatur, statutis temporibus promit in lucem». *Ivi*, VI, xii.