

Contributi/2

La funzione della memoria nell'estasi amorosa dei Dialoghi d'amore

Una questione gnoseologica, fisiologica e profetica

Maria Vittoria Comacchi

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 01/02/2019. Accettato il 02/07/2019.

THE FUNCTION OF MEMORY IN THE LOVING ECSTASY OF THE *DIALOGHI D'AMORE*. A GNOSEOLOGICAL, PHYSIOLOGICAL AND PROFETICAL MATTER

The aim of this essay is to show the position and the role of memory in the love rapture or alienation in Yehudah Abarbanel's *Dialoghi d'amore* (1535). Best known as Leone Ebreo, Abarbanel develops clearly Ficinian-inspired psychology (theory of the soul), in which memory plays an essential conservative role for the imagination and for the other superior cognitive faculties in order to reach God. The argumentation will be divided into three main sections: in the first, I will explain how memory preserves the images of both corporal and intelligible realities, analysing the gnoseological functions of the mnemonic faculty in the love contemplation; in the second, I will consider the parallel physiological state of the body as a consequence of the soul movements during the contemplation of the loved object, focusing on the theory of the spirits; thirdly, I will analyse the theological implications of the erotic alienation, addressing the idea of the end of individual memory in the final and higher love ecstasy within God.

Premessa

Friedrich Schiller, a proposito dei *Dialoghi d'amore* (1535) di Yehudah Abarbanel (1465/1470-prima del 1535), meglio noto come Leone Ebreo, scrisse in un a lettera a Johann Wolfgang Goethe, che aveva presente il testo dei *Dialoghi* nella sua versione latina contenuta nella *Artis cabalisticæ, hoc est reconditæ theologiæ et philosophiæ scriptorum* di Johannes Pistorius, stampata a Basilea nel 1587, che l'opera era una sorta di «Vermischung der chemischen,

mythologischen und astrologischen Dinge»¹. In effetti, è vero che nei *Dialoghi* le questioni sullo statuto ontologico e sul ruolo cosmologico di amore e bellezza sono affrontate appellandosi non solo ad autorità filosofiche come Platone e Aristotele, ma anche ad astrologia e medicina, mitologia e Scritture. Sebbene quindi i *Dialoghi* sembrerebbero caratterizzarsi per l'ampia varietà di argomenti trattati, in questo lavoro intendo portare l'attenzione sulla funzione della memoria nel processo di raggiungimento della contemplazione amorosa più alta, quella di Dio, dimostrando come questa questione si sviluppi lungo l'asse argomentativo che ritengo il principale dei *Dialoghi d'amore*, quello che avvalorava la possibilità di una *deificatio hominis* universale e naturale.

La memoria infatti, congiunta alla forza dell'immaginazione-fantasia, rappresenta nei *Dialoghi d'amore* una facoltà di mediazione tra il mondo sensibile e quello spirituale nella prospettiva di una ricongiunzione erotica-intellettuale col divino. Considerando che la letteratura critica – particolarmente interessante in questo contesto è il contributo di Aaron Hughes² – si è soffermata principalmente sul dispositivo immaginativo, a cui la facoltà mnemonica certamente è legata in maniera ancillare, piuttosto che sulla funzione della memoria *tout court*, interrogarsi sulla rilevanza della memoria diventa qui un tentativo di restituire nella maniera più esaustiva possibile la bivalenza della proposta filosofico-teologica di Yehudah, che coniuga nei suoi *Dialoghi* fisiologia d'amore da un lato e metafisica d'amore dall'altro.

Uno dei passaggi più rilevanti, sul quale vuole concentrarsi questo articolo per comprendere quale sia la funzione della memoria nei *Dialoghi* e per cercare di stabilire alcune delle fonti di Yehudah, è l'incipit del terzo e ultimo dialogo. Il maestro e amante, Filone, è assorto nei suoi pensieri amorosi rivolti all'immagine o all'effigie della bellezza dell'allieva amata, Sofia, tanto che è come risvegliato da un profondo sonno contemplativo quando la discepola, vedendolo, lo chiama. Attraverso un'analisi del passo in questione, intendo evidenziare come il primo contesto nel quale si colloca la funzione mnemonica, secondo l'autore, sia quello sensibile, perché l'immagine o effigie che la memoria custodisce, pur priva del supporto materiale, deriva da un reale oggetto corporeo percepito sensorialmente e rappresentato attraverso l'immaginazione-fantasia. Sarà quindi necessario sottolineare in che modo quest'ultima, pur essendo facoltà rappresentativa dell'oggetto, differisca dalla capacità rappresentativa della ragione e dell'intelletto, evidenziando come l'immagine conservata dalla memoria e rappresentata quindi dalla *phantasia-imaginatio*³ non è ancora concetto unitario, astratto e universale,

¹ Cit. in C. Gebhardt, *Einleitung: Vom Leben und Vom Werke Leone Ebreos*, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore. Hebraische Gedichte. Herausgegeben mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones, Bibliographie, Register zu den Dialoghi, Übertragung der hebräischen Texte, Regesten, Urkunden und Anmerkungen*, a cura di C. Gebhardt, Heidelberg-London-Paris-Amsterdam 1929, pp. 107-108.

² Cfr. A. W. Hughes, *Transforming the Maimonidean Imagination: Aesthetics in the Renaissance Thought of Judah Abravanel*, «Harvard Theological Review», XCVII, 2004, 4, pp. 461-484.

³ Sull'ambiguità semantica dei termini e concetti di immaginazione e fantasia in autori come Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola, Pietro Pomponazzi e Giordano Bruno, cfr. G.

ma multiplo, semi-sensoriale e particolare. In questo contesto, sarà necessario porre l'accento sul fatto che memoria e immaginazione sono nei *Dialoghi* complementari, riprendendo qui Yehudah una posizione già evidente in Ficino.

Inoltre, cercherò di dimostrare come il ritrarsi da parte della memoria l'effigie dell'oggetto amato corrisponda a un ritirarsi degli spiriti dai sensi esterni verso quelli interni, in un processo in cui il soggetto contemplante, per riprendere le parole di Yehudah, perde 'memoria' di sé. Si potrà così evidenziare come la spiegazione dell'interazione tra memoria e immaginazione-fantasia nella genesi della contemplazione amorosa di carattere intellettuale permetta a Yehudah di portare prove a favore della teoria dell'unicità dell'anima, che si distingue in operazioni esterne e interne, in linea con la tradizione platonica e ficiniana, e di definire al contempo la condizione fisiologica del corpo e la condizione metafisica dell'anima nell'estasi o nell'alienazione amorosa. La descrizione del ritirarsi degli spiriti nel centro del cuore, che determina una consumazione del corpo sul piano fisiologico, corrisponde infatti all'elevazione spirituale dell'anima, in quanto il desiderio che spinge gli spiriti e quindi l'anima a unirsi alla cosa amata, muove l'anima a uscire fuori dal corpo in cui è discesa e a perdere la propria individualità. L'atto ultimo contemplativo è infatti l'unione dell'anima con e nel divino. Questa è la morte dei beati, la cosiddetta morte di bacio della tradizione ebraico-cabalistica, come ricorda Yehudah, in cui l'anima, abbandonato il corpo, perde effettivamente la memoria di sé come individualità per unirsi alla bellezza divina. Il problema che si solleva in ultima istanza è quindi se l'anima per Yehudah, persa la memoria di sé come individualità singola legata a una corporeità e riunitasi al divino nell'estasi amorosa, sia immortale come anima individuale.

1. Una questione gnoseologica

Il terzo e ultimo dialogo dei *Dialoghi d'amore*, così come conosciamo l'opera nell'edizione di Mariano Lenzi stampata per i tipi di Antonio Blado d'Asola nel 1535 a Roma⁴, l'*editio princeps*, si apre con il richiamo a gran voce di Sofia, discepola di Filone, al maestro dei *Dialoghi*, Filone appunto, che, ritirato nei suoi pensieri, appare agli occhi dell'allieva del tutto estraneo a ciò che lo circonda:

SOFIA. Filone! O Filone! Non odi o non vuoi rispondere?

FILONE. Chi mi chiama?

SOFIA. Non passar così in fretta: ascolta un poco.

Garin, *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, in *Phantasia-imaginatio. Atti del V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo Roma (Roma, 9-11 gennaio 1986)*, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma 1988, pp. 3-20.

⁴ Definendo qui il terzo dialogo come l'ultimo dei dialoghi che compongono i *Dialoghi d'amore*, come di fatto appare nell'*editio princeps*, si solleva la questione, dibattuta già nel 1535, circa l'esistenza di un quarto dialogo, avente per oggetto gli effetti dell'amore. Per una visione generale, cfr. J. J. Vila-Chã, *Amor Intellectualis? Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the Intelligibility of Love*, Braga 2006, pp. 801-857 e A. Guidi, *Amour et Sagesse. Les Dialogues d'amour de Juda Abravanel dans la tradition salomonienne*, Leiden-Boston 2011, pp. 187-193.

FILONE. Tu sei qui, o Sofia? Non te avea visto: inavvertentemente trapassavo.
[...]
SOFIA. Di' dunque la causa di queste tue occupazioni.
FILONE. La mente mia [...] per refugio in se medesima si raccoglie⁵.

Lo stratagemma narrativo, che si ripete in apertura di ciascun dialogo, secondo il quale Sofia pone interrogativi a Filone ricordandogli così di pagare il suo debito d'amore, ossia di educarla ai misteri d'amore, introduce qui, all'inizio del terzo dialogo, un argomento apparentemente secondario rispetto all'oggetto di analisi principale della terza giornata, l'origine d'amore. In realtà, la lunga introduzione sulla potenza dell'estasi meditativa e contemplativa generata dall'oggetto d'amore, fantasma e ricordo, conservato e impresso nell'anima umana, non è affatto separata dall'asse argomentativo del terzo dialogo. Essa è infatti fondamentale per comprendere la possibilità, spiegata in termini erotico-intellettivi, per ogni uomo di raggiungere la *deificatio hominis*, tema fondativo e centrale di tutti i *Dialoghi d'amore*.

La causa infatti dell'alienazione di Filone, ciò che ha causato quel ritirarsi della sua 'mente' in (e su) sé stessa, è l'oggetto di amore e desiderio del suo stesso pensiero, cioè la bella allieva Sofia. Lo straniamento del maestro altro non è se non un'alienazione amorosa, preludio di una alienazione non così diversa che conduce l'uomo all'abbandono di sé, cioè al distaccamento del corpo dall'anima, per riunirsi a Dio:

FILONE. Poi che ti piace ch'io esprima quel che tu sai, ti dico che la mente mia, ritirata a contemplar, come suole, quella formata in te bellezza, e in lei per immagine impressa e sempre desiderata, m'ha fatto lassare i sensi esteriori⁶.

Alla descrizione della perdita dei sensi esteriori, segue una definizione chiara del ruolo della memoria nella contemplazione dell'oggetto o della persona amati, pur non facendo ancora esplicitamente ricorso a un termine per indicare la facoltà mnemonica. Sofia infatti si stupisce di un tale estraniamento dal mondo da parte del maestro e soprattutto della possibilità stessa che un oggetto esterno possa imprimersi con tanta vividezza nella mente altrui, tale da attrarre quella stessa mente a ripiegarsi nella contemplazione di esso, pur in assenza dell'oggetto medesimo. L'incredulità nasce principalmente dal fatto che l'alienazione in cui si trova Filone scaturisca dalla contemplazione di un oggetto di pensiero, cioè lei stessa, senza che l'oggetto medesimo sia costantemente fruibile sensorialmente. Così Filone, di fronte alla meraviglia dell'allieva, spiega che la bellezza di lei, passata attraverso i suoi occhi, quindi percepita attraverso le facoltà sensoriali e la fantasia, è penetrata sino al centro del cuore, sede del sentire, e sino al centro della sua mente, sede del pensiero, sedimentandosi e conservandosi come una scultura – riprendendo qui l'immagine ficiniana per cui «In amati imaginem phantasia infixam ipsumque amatum amantis animus rapitur» del

⁵ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, a cura di D. Giovannozzi, Bari 2008, p. 163.

⁶ Ivi, p. 164.

*Commentarium in Convivium Platonis de amore*⁷ – o un'effigie, fatta a immagine della stessa Sofia:

SOFIA. Ah ah, rider mi fai! Come si può con tanta efficacia imprimere ne la mente quel che, stando presente, per gli occhi aperti non può intrare?

FILONE. Tu dici il vero, o Sofia: ché, se la splendida bellezza tua non mi fusse intrata per gli occhi, non me avrebbe possuto trapassar tanto, come fece, il senso e la fantasia, e penetrando sino al cuore non arìa pigliata per eterna abitazione (come pigliò) la mente mia, impiendola di scultura di tua immagine; ché così presto non trapassano i raggi del Sole i corpi celesti o gli elementi che li son di sotto fino a la Terra, quanto in me fece l'effigie di tua bellezza, fin a porsi nel centro del cuore e nel cuore de la mente⁸.

Ad accendere l'amore e a fare dell'oggetto della cogitazione una cosa amata è la bellezza dell'oggetto, colta attraverso gli organi sensitivi più spirituali, che sono le facoltà o virtù dell'anima sensoriale, cioè la vista in primo luogo, in quanto «il viso è il solo conoscitivo di tutti i corpi»⁹ e «origine principale a l'intellectual cognizione»¹⁰, e l'udito in secondo, poiché «l'orecchia suppone l'occhio»¹¹. È interessante qui aprire una parentesi per notare l'importanza, seppur secondaria, attribuita all'udito tra gli organi sensoriali, secondo la *lectio ficiniana* del *Commentarium*¹² – di cui si rileva l'influenza anche nella sinonimia tra *viso* e *occhi* –, e che invece è assente in altri neoplatonici, come Giovanni Pico e Francesco Cattani da Diacceto, dove la bellezza può sensorialmente essere oggetto della sola vista, lasciando all'udito la sola percezione dell'armonia, che con la bellezza però non coincide¹³. Quella stessa bellezza afferrata dai sensi è poi rappresentata attraverso l'immaginazione, una facoltà mediana, e successivamente attraverso la ragione intellettuale, cioè l'intelletto possibile, la *dianoia* o *ratio*, «la qual comprende grazie e bellezze universali, incorporee e incorruttibili»¹⁴, poiché «è ne l'uomo l'intelletto possibile, ch'è l'ultima forma umana, corrispondente a l'intelletto de l'universo, nel qual son tutte le creature angeliche»¹⁵.

Infine, la bellezza formale, completamente priva di ogni residuo di materialità, può esser compresa dalla mente astratta o «la mente spirituale (che è cuore di nostro cuore e anima di nostra anima)»¹⁶, ciò che Yehudah identifica,

⁷ M. Ficini, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, a cura di P. Laurens, Parigi 2002, p. 155.

⁸ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 164.

⁹ Ivi, p. 171.

¹⁰ Ivi, pp. 171-172.

¹¹ Ivi, p. 171.

¹² Sull'udito, cfr. M. Ficini, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, cit., p. 91.

¹³ In particolare, Pico afferma che l'amore possa nascere soltanto dalla percezione visiva: cfr. G. Pico della Mirandola, *Commento dello illustrissimo signor conte Joanni Pico Mirandolano sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni cittadino fiorentino*, in Id., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze 1942, p. 497.

¹⁴ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 215.

¹⁵ Ivi, p. 90.

¹⁶ Ivi, p. 168.

nonostante alcune ambiguità di fondo, con l'intelletto agente partecipato, riprendendo una distinzione, quella tra intelletto possibile e intelletto agente nell'uomo, non *substantialiter* nei *Dialoghi*, chiaramente formulata da Giovanni Pico, il quale fu «il primo a identificare espressamente il *nous*, l'intelligenza continua di cui è provvista l'anima, con l'intelletto agente, e la *dianoia* o *ratio* con l'intelletto potenziale»¹⁷, in una reinterpretazione forte del concetto di *caput mentis* o *pars intellectualis* della *Theologia platonica* ficiniana. A sostegno di questa tesi, si noti che Yehudah afferma che «Ultimamente è ne l'uomo l'intelletto agente»¹⁸, segno del divino, che «non è altro che un piccolo raso de l'infinita chiarezza di Dio»¹⁹, «perché da la divinità dipende l'anima intellettiva agente di tutte l'onestà umane»²⁰, la quale, «questa anima intellettiva, [...] bisogna che partecipi del lume divino»²¹, e attraverso la quale l'uomo può raggiungere la felicità e conoscenza ultime, cioè Dio: «la mente astratta, qual, contemplando ne la scienza di Dio e de le cose astratte da materia, si diletta e innamora de la somma grazia e bellezza che è nel creatore e fattore di tutte le cose, per la quale arriva a sua ultima felicità»²².

In questa descrizione delle facoltà conoscitive dell'uomo che intervengono nell'apprensione del bello o della bellezza dell'oggetto inteso, manca ancora la facoltà mnemonica, sebbene se ne deduca l'imprescindibile necessità nell'atto della contemplazione amorosa. L'anima infatti, in quel volgersi in e su sé stessa durante l'atto contemplativo, conserva come un'effigie o una scultura l'immagine, ottenuta attraverso i sensi e poi rappresentata attraverso l'immaginazione, dell'oggetto amato. La memoria compare esplicitamente soltanto a conclusione della spiegazione dell'estasi o alienazione amorosa iniziata all'esordio del terzo dialogo. Qui appare come una facoltà conservativa – e quindi come facoltà puramente passiva – nella quale è rimasta impressa l'immagine della persona amata. Yehudah infatti alle fine sostiene che, nella condizione dell'alienazione amorosa, la memoria dell'amante, quale è quella di Filone, risulta completamente occupata dall'immagine conservata dell'oggetto amato, quale è la persona di Sofia, privandosi di tutti quei pensieri precedentemente lì immagazzinati. La memoria comincia dunque a caratterizzarsi, quando coinvolta nella contemplazione amorosa di una persona o di un oggetto amato, come quel ricettacolo di immagini provenienti dall'esterno, cioè dallo stesso oggetto di amore e desiderio, ormai privato di un contenuto eidetico legato al

¹⁷ S. Fellina, *Alla scuola di Marsilio Ficino. Il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*, Pisa 2017, p. 227. A tal proposito, in questo stesso contesto, lo studioso sottolinea proprio l'influenza di Pico anche su Ficino e sul suo *In Plotini epitomae seu argumenta, commentaria et annotationes*. Rimando invece al *Commento sopra una canzone di Girolamo Benivieni* per i passi in cui Pico ammette questa distinzione: cfr. G. Pico della Mirandola, *Commento dello illustrissimo signor conte Joanni Pico Mirandolano sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni cittadino fiorentino*, cit., p. 555 e pp. 567-568.

¹⁸ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 90.

¹⁹ Ivi, p. 30.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² Ivi, p. 215.

proprio sé, alla propria individuale persona. I contenuti della sua ragione, spiega Filone a Sofia, cioè i concetti spiegati dallo stesso maestro nelle due giornate dei due dialoghi precedenti, una volta comunicati a Sofia, sono stati partoriti fuori dalla mente dello stesso Filone e convogliati fuori dalla sua stessa memoria per essere impressi in una memoria esterna, quella dell'allieva Sofia, lasciando spazio soltanto all'immagine dell'amata:

FILONE. Quando teco allor parlava, la mente formava le ragioni e la lingua le parole che fuor mandava; ma gli occhi e l'orecchie, al contrario operando, tiravano dentro de l'anima tua immagine, tuoi gesti, insieme con tue parole e accenti, quali solamente ne la memoria mi restorono impressi. Sol questi son miei, e li miei sono alieni: se alcuno volessi di questi che da te vengono, mi ricordarò; di quelli da me mandati per la bocca fuor de la mente e de la memoria, ricordisene chi gli piace²³.

Questa teorizzazione permette, come nel *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, che qui appare come la principale fonte di Yehudah, di pensare l'amore come morte nell'altro, nella persona amata, e quindi, quando rivolto al divino, come morte e unione estatica in Dio. Nell'*oratio* II del *Commentarium* Ficino infatti scrive, spiegando l'essenza dell'amore reciproco, che l'amore è una morte volontaria in cui il pensiero dell'amante, dimentico di sé, cioè privato della cogitazione di sé, si perde continuante nel pensiero dell'amato: «Moritur autem quisquis amat. Eius enim cogitatio sui oblita semper in amato se uersat»²⁴. Così facendo, l'amante muore in sé e vive nell'amante, perché «thought is the function of the soul and function is an extension of existence, the lover, because he does not think in himself, no longer exists in himself»²⁵.

Tuttavia, si evince ancora una certa difficoltà a collocare con precisione la facoltà mnemonica nell'ordinamento delle facoltà dell'anima. Se infatti leggiamo con attenzione le battute tra Filone e Sofia, è possibile chiaramente notare come inizialmente Filone ammetta di conservare l'immagine dell'amata Sofia, quindi una copia di un oggetto esterno, nella sua propria mente – qui da intendersi genericamente, nonostante l'ambiguità semantica, come l'insieme delle facoltà intellettive superiori –, una volta che l'immagine stessa è stata ricevuta prima attraverso i sensi e poi attraverso l'immaginazione, penetrando così fino al cuore, sede dell'anima e quindi della forza motrice del corpo:

se la splendida bellezza tua non mi fusse intrata per gli occhi, non me arebbe possuto trapassar tanto, come fece, il senso e la fantasia, e penetrando sino al cuore non arìa pigliata per eterna abitazione (come pigliò) la mente mia, impiendola di scultura di tua immagine [...]²⁶.

²³ Ivi, p. 196.

²⁴ M. Ficino, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, cit., p. 42.

²⁵ J. A. Devereux, *The Object of Love in Ficino's Philosophy*, «Journal of the History of Ideas», XXX, 1969, 2, p. 164.

²⁶ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 164.

A conclusione però della lunga introduzione sull'estasi amorosa, il maestro afferma che si conserva memoria di quelle immagini di oggetti esterni tratte soltanto dai sensi, sebbene dai più spirituali della facoltà sensoriale dell'anima, cioè vista e udito, senza che queste stesse immagini passino attraverso la facoltà immaginativa:

gli occhi e l'orecchie [...] tiravano dentro de l'anima tua immagine, tuoi gesti, insieme con tue parole e accenti, quali solamente ne la memoria mi restorono impressi²⁷.

A ben vedere, considerando altri passi dei *Dialoghi d'amore*, la memoria occupa in realtà la stessa identica posizione della facoltà immaginativa, mediana tra la percezione dei corpi, cioè le facoltà propriamente sensoriali dell'anima, e la fruizione delle idee, degli intellegibili, cioè le facoltà intellettive dell'anima, ragione e intelletto. Infatti, memoria e *vis imaginativa* sono considerate entrambe una sorta di senso interiore ed entrambe cooperano nel tradurre le immagini degli oggetti sensibili in intellegibili e le immagini degli oggetti intellegibili in sensibili. Questo è possibile perché la memoria conserva non soltanto gli oggetti percepiti dai sensi più esteriori, ma anche le bellezze formali e l'oggetto primo e ultimo dell'intelletto, cioè l'idea di Dio, «pura e bellissima», che è custodita non unitariamente, ma scissa in molteplici immagini particolari, secondo le stesse modalità operative della facoltà mnemonica. Questo significa che la memoria custodisce ciò che l'immaginazione rappresenta e che deriva dalla 'impressione' di Dio nell'uomo. In questo modo Yehudah opera, pur non esplicitamente, una distinzione tra memoria e immaginazione, perché la prima è una facoltà puramente passiva, mentre la seconda una facoltà attiva. L'uomo ritrova dunque in sé l'effigie della divinità stessa, cioè l'impronta della sua stessa bellezza, perché «s'imprime [...] la bellezza divina in ogni intelletto creato»²⁸ facendosi rappresentazione eidetica sempre minore e peggiore via via che è colta dalle facoltà dell'anima inferiori. È importante notare che, sebbene l'immagine di Dio sia una traccia, una scintilla divina e in quanto tale può non essere considerata un prodotto della memoria *stricto sensu* – facoltà che, per di più, si presenta come puramente passiva rispetto alle altre operazioni dell'anima –, tutta la conoscenza, così come in Ficino e in Pico, anche quella operativamente rappresentativa o quella intuitiva, «est radicalement divine»²⁹ e l'ascesi verso Dio altro non è che un ripiegarsi e ritornare alla propria origine. Per questo anche la memoria ha capacità eidetica, sebbene ridotta, per questa sua derivazione divina, di cui conserva l'impronta nella modalità del ricordo nascosto delle bellezze formali, come vedremo alla fine, e, al pari dell'organo immaginativo – e di ogni facoltà intellettiva umana –, può essere considerata simulacro, riflesso di Dio stesso, come lo è il Sole rispetto alla luce divina:

²⁷ Ivi, p. 196.

²⁸ Ivi, p. 323.

²⁹ S. Toussaint, *Les formes de l'invisible*, in G. Pico della Mirandola, *Commento*, a cura di S. Toussaint, Lousanne 1989, p. 35.

Tu vedi che uno semplice intellettuale concetto si rappresenta in la nostra fantasia, o vero si conserva in la nostra memoria, non in quella unica semplicità, ma [...] in la nostra prolazione con moltitudine separata di voci divisamente numerate: però che in la nostra fantasia o memoria è la rappresentazione del concetto del nostro intelletto a modo che 'l Sole s'imprime nel diafano e la bellezza divina in ogni intelletto creato, e in la nostra prolazione s'imprime il concetto a modo che la luce del Sole si rappresenta ne li corpi opachi e come la bellezza e la sapienza divina ne le diverse parti del mondo creato. Sì che non solamente ne la luce solare visiva puoi conoscere il simulacro de la partecipazione de la somma bellezza e sapienza, ma ancora più proprio simulacro ne la rappresentazione de li nostri concetti intellettuali nel senso interiore o ne l'audito esteriore³⁰.

Qui l'autore dei *Dialoghi* riprende piuttosto evidentemente le metafore ficiniane del simulacro solare, le quali, secondo quanto ha osservato Giuseppe Veltri in merito alla conclusione del terzo dialogo, compaiono nel trattato del *De sole* (1493): «Leone's conception of knowledge owes a great deal to Marsilio Ficino. In explaining the process of knowledge in the context of the unity of God, he draws on the example of light, the sun, and the mirror»³¹. In realtà, le immagini solari costellano la produzione ficiniana e appaiono già nella *Theologia platonica* (1482) e nel *Commentarium in Convivium Platonis de amore* (già composto nel 1469), commento apposto alla traduzione del *Convivium* nelle edizioni delle traduzioni dei dialoghi platonici di Ficino del 1484³² e del 1491³³. Yehudah, considerate i volgarizzamenti delle traduzioni e *argumenta* ficiniani, in particolare del *Convivium*, che compaiono nei *Dialoghi*, doveva avere senza dubbio studiato e consultato una delle due edizioni dell'*Opera Platonis latine Marsilio Ficino interprete*. È necessario quindi notare come l'autore dei *Dialoghi* segua la *lectio* ficiniana nella definizione della posizione e del ruolo mediano della memoria e della immaginazione-fantasia, nonostante la complessità della natura e del ruolo stesso di quest'ultima nel pensiero di Ficino³⁴, rispetto alla quale la teorizzazione di Yehudah appare come una semplificazione.

³⁰ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., pp. 322-323.

³¹ G. Veltri, *Renaissance Philosophy in Jewish Garb. Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, Leiden-Boston 2009, pp. 66-67.

³² Cfr. [M. Ficino], *Platonis opera latina Marsilio Ficino interprete*, Impressum Florentie [1484].

³³ Cfr. Id., *Opera Platonis latina Marsilio Ficino interprete*, Impressum Venetiis 13 Augusti 1491.

³⁴ Per uno sguardo sull'argomento, cfr. T. Katinis, *Il ruolo della imaginatio-phantasia in alcuni contesti ficiniani*, in *Marsilio Ficino ou les Mystères platoniciens. Actes du XLII^e Colloque International d'Etudes Humanistes (Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Tours, 7-10 juillet 1999)*, a cura di S. Toussaint, Paris 2002, pp. 217-223; A. Corrias, *Imagination and Memory in Marsilio Ficino's Theory of the Vehicles of the Soul*, «The International Journal of the Platonic Tradition», VI, 2012, 1, pp. 81-114 e G. Giglioni, *Coping with Inner and Outer Demons: Marsilio Ficino's Theory of the Imagination, in Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in the Early Modern Period*, a cura di Y. Haskell, Turnhout 2011. Per una panoramica sull'immaginazione e l'estasi amorosa, cfr. D. A. Beecher, *Quattrocento Views on the Eroticization of the Imagination*, in *Eros and Anteros: the Medical Traditions of Love in the Renaissance*, a cura di D. A. Beecher e M. Ciavolella, Ottawa 1992, pp. 49-66.

Sulla questione della immaginazione nei *Dialoghi*, Aaron Hughes³⁵ ha messo in luce interessanti elementi in comune con la tradizione filosofica araba o con le riflessioni di Yoḥanan Alemanno, trascurando però l'influenza degli autori, seppur cristiani, contemporanei a Yehudah e con le cui opere Yehudah, testo dei *Dialoghi* alla mano, e lo stesso Alemanno dovettero avere una certa familiarità. In particolare, bisogna considerare gli evidenti debiti già di Ficino nei confronti della stessa tradizione araba e in particolare di Avicenna proprio in relazione al concetto di immaginazione-fantasia e quindi circa la questione del ruolo della memoria che accompagna necessariamente l'operato della *vis imaginativa*, con particolare riferimento ai libri tredicesimo e diciottesimo della *Theologia platonica*. Come ha osservato Eugenio Garin sulla scia di Robert Klein³⁶: «Per quanto riguarda Avicenna, [...] Ficino dimostra una notevole familiarità con le opere mediche e filosofiche [...] e proprio per quanto viene dicendo sull'immaginazione, la sua potenza, l'influenza eccezionale che ha [...]»³⁷. L'influenza ficiniana sui *Dialoghi d'amore* si misura infatti, nonostante le differenze tra i due filosofi, sulla ripresa da parte di Yehudah di questa ficiniana rielaborazione delle fonti antiche (dal platonismo alla tradizione filosofica araba stessa) in direzione di un esplicito rinnovamento teologico-spirituale (secondo il programma ideologico di una *renovatio antiquorum*).

Considerando ciò, per quanto riguarda la questione che qui si analizza, Yehudah evidentemente non si limita alle riprese delle metafore solari ficiniane, ma segue il filosofo di Figline nella costruzione di una psicologia e di una teoria della conoscenza che fa della memoria il necessario ausilio dell'immaginazione, in quanto, conservando l'immagine o il simulacro delle bellezze formali e della rappresentazione stessa del divino – al pari dei fantasmata degli oggetti percepiti con i sensi –, permette all'immaginazione stessa di rappresentare «le cose de' sensi, [...] casi particolari graziosi e belli» secondo quello stesso simulacro, cioè secondo l'ordine dell'intelligibile. Ciò significa appunto che l'immaginazione traduce le immagini intelleggibili in sensibili e le immagini sensibili in intelleggibili in base alla funzione, pur passiva, della memoria: il simulacro dell'impronta divina, conservata latentemente nella memoria, permette cioè di cogliere nelle immagini derivate dai corpi esterni la loro bellezza ideale, la forma, in un moto delle facoltà conoscitive che è quindi al contempo ascendente, perché risale a Dio, e discendente, perché lo ritrova in sé.

Dunque, nella cogitazione amorosa, senza la conservazione mnemonica dell'eideticità divina e delle bellezze formali o idee, la stessa immaginazione non potrebbe rappresentarsi sotto forma di concetto particolare la bellezza di cui è 'informato' il mondo. La bellezza degli stessi enti corporei non sta nella materialità dei corpi, ma nella loro 'spiritualità', perché Dio, così come ha impresso la sua

³⁵ Cfr. A. W. Hughes, *Transforming the Maimonidean Imagination: Aesthetics in the Renaissance Thought of Judah Abravanel*, cit., pp. 461-484.

³⁶ Cfr. R. Klein, *La forme et l'intelligible. Écrits sur la Renaissance et l'Art moderne*, Paris 1970, pp. 89-124.

³⁷ G. Garin, *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, cit., p. 11.

propria bellezza ideale, cioè le idee o la forma, negli intelletti, sia quelli umani che quelli angelici, così ha partecipato dell'essenza la materia corporale e questo è il motivo per cui l'immaginazione, attraverso la memoria, può rappresentarsi secondo l'intelligibile la bellezza corporale:

Il qual Sole con la sua luce (come già m'hai detto) è non solamente esempio de la idea e intelletto divino, ma vero simulacro fatto da lui a la sua immagine: però che del modo che 'l Sole partecipa la sua lucida bellezza estensamente o separatamente a li diversi corpi grossi opachi, partecipa l'intelletto divino la sua ideal bellezza estensamente e separatamente in tutte l'essenzie de le diverse parti corporee de l'universo, e al modo che 'l Sole partecipa la sua bella e risplendente lucidità con multifaria unità ne li corpi sottili diafani, così partecipa esso intelletto divino la sua bellezza ideale con multifaria unità ne l'intelletti prodotti, umani, celesti e angelici³⁸.

Così, per tornare alla bellezza di Sofia, il cui simulacro riempie la mente di Filone, è evidente che la bellezza stessa dell'allieva, che muove l'anima di Filone ad amarla, risiede nella partecipata bellezza di Dio in lei, che altro non è se non la sua sapienza, perché «la somma bellezza è la sapienza divina»³⁹, «che Dio partecipò a l'anime intellettive quando le produsse»⁴⁰. Indubbiamente, la definizione qui di bellezza si fonda su una specifica concezione ficiniana, cioè quella di bellezza come perfezione esteriore della bontà: «Est autem perfectio interior quedam, est et exterior. Interiorem bonitatem, exteriorem pulchritudinem dicimus»⁴¹. Infatti, recita Filone, «per essere bello (se bene è corporeo), bisogna che abbi con la bontà qualche maniera di spiritualità graziosa, tal che, passando per le vie spirituali ne l'anima nostra, la possi dilettere e muovere a quella cosa bella». È dunque l'origine divina stessa della bellezza, conservata nella stessa memoria latentemente e quindi nella mente, a spiegare l'estasi amorosa:

Essendo l'anima nostra immagine dipinta de la somma bellezza, [...] quando vede una persona in sé bella di bellezza a se stessa conveniente, conosce in quella e per quella la bellezza divina, però che ancor quella persona è immagine de la divina bellezza. Di quella persona amata l'immagine ne la mente de l'amante avvisa con la sua bellezza quella bellezza divina latente, che è nella medesima anima, e gli dà attualità al modo che gli daria essa medesima bellezza divina esemplare: onde ella si fa divina, e cresce e fassi maggiore in lei sua bellezza quanto è maggiore la divina che l'umana, e perciò l'amore di quella viene sì intenso, ardente ed efficace, [...] come faria essa bellezza divina quando retirasse a sé in contemplazione l'anima umana⁴².

³⁸ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 323.

³⁹ Ivi, p. 364.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ M. Ficini, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, cit., p. 85.

⁴² Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 365.

2. Una questione fisiologica

L'anima ha dunque la possibilità, secondo Yehudah, di ritirarsi in sé stessa per contemplare la persona o l'oggetto di amore e desiderio attraverso un movimento riflessivo, di ripiegamento su e in sé stessa, come quello descritto in apertura del terzo dialogo da Filone, alienato e assorto nella contemplazione dell'amata allieva Sofia:

FILONE. Poi che ti piace ch'io esprima quel che tu sai, ti dico che la mente mia, ritirata a contemplar, come suole, quella formata in te bellezza, e in lei per immagine impressa e sempre desiderata, m'ha fatto lassare i sensi esteriori⁴³.

Poco dopo, Filone spiega a Sofia molto più nel dettaglio, complice le conoscenze mediche di Yehudah, di cui è attestata da diverse fonti l'esercizio della pratica medica⁴⁴, lo stato fisiologico che accompagna il movimento delle facoltà conoscitive nella contemplazione amorosa e nella quale, come si è visto, è coinvolta secondariamente, seppure con necessaria importanza, la facoltà mnemonica. L'estasi è descritta dal maestro come uno stato di «più di mezza morte»⁴⁵, simile al sonno, per la perdita dei sensi e la mancanza di movimento. La contemplazione amorosa si differenzia così dal sonno perché, diversamente da questo, non ristora il corpo, ma lo priva di forze. Infatti, tutte le forze corporee sono concentrate nella contemplazione dell'oggetto amato o della persona amata, cioè verso il cervello, pur alimentando inevitabilmente anche il cuore. Nel sonno invece sono nel ventre, dove si fa «forte la virtù nutritiva»⁴⁶. In questo stato, cioè quello della alienazione amorosa, l'anima si ritrae e contrae su stessa per osservare il simulacro, la scultura, dell'oggetto del proprio amore e desiderio, allontanandosi dalle sue operazioni corporee più esterne, quelle sensoriali e del movimento:

Ma quando la mente se raccoglie dentro se medesima per contemplare con somma efficacia e unione una cosa amata, fugge da le parti esteriori e, abbandonando i sensi e movimenti, si ritira con la maggior parte de le sue virtù e spiriti in quella meditazione, senza lassare nel corpo altra virtù che quella senza la quale non potrebbe sustentarsi la vita, cioè la vitale del continuo movimento del cuore e anelito degli spiriti per l'arterie, per attrarre di fuori l'aere fresco e per espellere el già focato di dentro; questo solamente resta, con qualche poco de la virtù nutritiva, perché la maggior parte di quella ne la profonda cogitazione è impedita, e perciò poco cibo longo tempo i contemplativi sostiene⁴⁷.

⁴³ Ivi, p. 164.

⁴⁴ Rimando soltanto ad alcuni documenti particolarmente significativi per inquadrare la sua attività di medico: cfr. C. Gebhardt, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore. Hebraïschen Gedichte. Herausgegeben mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones. Bibliographie, Register zu den Dialoghi, Übertragung der hebraïsche Texte, Regesten, Urkunden und Anmerkungen*, cit., pp. 28-29 e F. Nicolini, *Per la biografia di Leone Ebreo*, «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia», XXVIII, 1930, pp. 312-314.

⁴⁵ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 165.

⁴⁶ Ivi, p. 167.

⁴⁷ Ivi, p. 166.

Più nello specifico, l'anima mette in moto un'azione centripeta che ritira gli spiriti dalle estremità del corpo verso il cervello e il cuore:

Quando adunque la mente spirituale (che è cuore di nostro cuore e anima di nostra anima) per forza di desiderio si ritira in se stessa a contemplare in uno intimo e desiderato oggetto, raccoglie a sé tutta l'anima, tutta restringendosi in una indivisibile unità; e con essa si ritirano i spiriti, sebbene non li opera, e si raccolgono in mezzo de la testa, ove è la cogitazione, o al centro del cuore, ove è il desiderio, lasciando gli occhi senza vista, l'orecchie senz'audito, e così gli altri strumenti senza sentimento e movimento; e ancor i membri interiori de la nutrizione s'allentano da la loro continua e necessaria opera de la digestione e distribuzione del cibo: sol comanda il corpo umano a la virtù vitale del cuore, la quale t'ho detto che è guardiano uniforme de la vita. La qual virtù è mezza, in luogo e dignità, de le virtù del corpo umano e legatrice de la parte superiore con l'inferiore⁴⁸.

Questi spiriti, corpi sottili e aerei, i più eccellenti, di natura ignea, si muovono, in una condizione di salute fisica normale, dal cuore per le arterie, infondendo vita e movimento al corpo, altrimenti materia morta. Conservano così una natura liminare tra il corporeo e lo spirituale, permettendo all'anima di interagire con la corporeità e quindi di dotare il corpo di 'spiritualità' sensoriale⁴⁹. A sottolineare ancora la medietà degli spiriti tra spirituale e corporale è il cuore, dove sono generati, in quanto esso occupa una posizione mediana nel corpo, tra le forze del ventre e quelle della testa, tra quelle nutritive e quelle conoscitive:

Il luogo de la virtù vitale è nel cuore, che sta nel petto, che è mezzo fra la parte inferiore de l'uomo, che è il ventre, e la parte superiore, che è la testa; e così è mezzo tra la parte inferiore nutritiva, che è nel ventre, e la superiore conoscitiva, che è ne la testa. Onde per mezzo suo queste due parti e virtù si collegano ne l'essere umano; sì che, se 'l vincolo di questa virtù non fusse, nostra mente e anima nelle affettuosissime contemplazioni dal nostro corpo si dislacceria e la mente volaria da noi talmente, che 'l corpo privo de l'anima resterebbe⁵⁰.

Ciò che però è interessante è che la posizione adottata da Yehudah circa la teoria degli spiriti, che l'autore dei *Dialoghi* non riduce a funzioni prettamente corporali, ma a funzioni dell'anima, segue ancora una volta il modello ficiniano, che già si trova nella *Theologia platonica* e in particolare nel libro tredicesimo: «Corpus enim vim non habet agendi atque accipit subito motus illatos ab

⁴⁸ Ivi, pp. 168-169.

⁴⁹ Sulla complessità del rapporto spirito-corpo e sulla teoria degli spiriti tra Medioevo e Rinascimento, mi limito qui a ricordare alcuni studi essenziali: cfr. E. Bertola, *Le fonti medico-filosofiche della dottrina dello 'spirito'*, «Sophia», XXVI, 1958, pp. 48-61; R. Klein, *La forme et l'intelligible. Écrits sur la Renaissance et l'Art moderne*, cit., pp. 31-64; R. E. Harvey, *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, London 1975 e J. J. Bono, *Medical Spirits and the Medieval Language of Life*, «Traditio» XL, 1984, pp. 91-130. Per una visione più generale, cfr. *Spiritus. IV Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, (Roma, 7-9 gennaio 1983), a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, 1984.

⁵⁰ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 169.

animo, nulla intercedente mora»⁵¹. La questione fisiologica della contemplazione amorosa permette quindi di sostenere, oltre all'implicita teoria della superiorità dell'anima sul corpo, la concezione, certamente non secondaria, dell'unicità e dell'indivisibilità dell'anima. Infatti, l'anima può ritirarsi tutta in sé stessa perché, pur estendendosi per tutto il corpo e dividendosi in più facoltà e virtù od operazioni – come in Ficino vi è un'ambivalenza di termini –, è una e indivisibile. Si presenta di nuovo, in questo contesto, un'ulteriore metafora solare. Infatti l'anima viene paragonata da Yehudah al sole che, irradiando con i suoi molteplici raggi il mondo, è ovunque ma è uno e indivisibile:

L'anima è in sé una e indivisibile; ma estendendosi virtualmente per tutto il corpo e dilatandosi per le sue parti esteriori [...], si dirama per certe operazioni [...] e in molte e diverse virtù si divide: come interviene al Sole, il quale, essendo uno, si divide e moltiplica per la dilatazione e moltiplicazione de' suoi raggi, secondo il numero e diversità de' luoghi [a] che s'applicano⁵².

Il riferimento qui sembra essere il *De vita coelitus comparanda*, quando il filosofo di Figline discute dell'*anima mundi* e dell'anima umana ponendo un'analogia «with the centre of the macrocosm, the Sun, and the centre of the microcosm, the heart»⁵³:

Anima quidem nostra ultra vires membrorum proprias communem ubique promit in nobis vitae virtutem, maxime vero per cor, tanquam ignis animae proximi fontem. Similiter anima mundi ubique vicens per Solem praecipue suam passim explicat communis vitae virtutem. Unde quidam animam et in nobis et in mundo in quolibet membro totam potissimum in corde collocant atque Sole⁵⁴.

Allo stato fisiologico di restrizione degli spiriti data dalla contemplazione amorosa corrisponde nell'uomo, a livello delle facoltà conoscitive dell'anima, la perdita della percezione dei sensi esterni. In questo contesto, nel nesso stabilito tra psicologia e fisiologia nella contemplazione amorosa grazie alla dottrina degli spiriti vitali, emergono chiaramente le conoscenze galeniche di Yehudah, di filosofia naturale aristotelica, con particolare riferimento al *De generatione animalium* e al *De anima*, oltre al topos della *aegritudo amoris*. In relazione a quest'ultimo, oltre alla centralità del cuore come sede del desiderio, sono evocate anche le immagini della *vehemens imaginatio* e della *immoderata cogitatio*, che, sebbene presenti in una lunga tradizione che da Aristotele passò per i bizantini Oribasio e Paolo d'Egina e per gli arabi 'Alī ibn al-'Abbās, noto ai latini come Haly

⁵¹ M. Ficino, *Teologia platonica*, a cura di E. Vitale, Milano 2011, p. 1172.

⁵² Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 168.

⁵³ C. V. Kaske e J. R. Clark, *Introduction*, in M. Ficino, *Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, a cura di C. V. Kaske e J. R. Clark, Tempe 1998, pp. 8-9.

⁵⁴ M. Ficino, *Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, cit., p. 247.

Abbas, e Avicenna, fino agli stilnovisti Dante e Cavalcanti e infine a Boccaccio, furono nuovamente rimesse in circolazione col commento al *Convivio* di Ficino⁵⁵.

Rimane da precisare come si comporta la memoria che, assieme all'immaginazione-fantasia, è considerata da Yehudah, come si è visto, un senso interno. Per chiarire la questione della memoria in questo stato di «retraizione de' sensi»⁵⁶, è necessario tornare su somiglianze e differenze tra sonno e contemplazione amorosa. Questa appare per certi aspetti ancora in debito con il libro tredicesimo della *Theologia platonica* di Ficino, dove il filosofo riconosce sette gradi attraverso cui l'anima, di cui ha dimostrato la superiorità rispetto al corpo, può separarsi dal corpo («Septem vacationis genera»⁵⁷): «somno, syncopi, humore melancholico, temperata complexione, solitudine, admiratione, castitate»⁵⁸, che rappresentano, «septem vaticinii species»⁵⁹. In questo contesto, per definire il sonno e i sogni, Ficino sottolinea come nello stato del sonno, prendendo come esempio il sogno di una pioggia futura, la memoria, sulle cui immagini corporali o intelleggibili l'immaginazione elabora le proprie rappresentazioni, contenga diverse immagini che influenzano l'organo immaginativo in base alla somiglianza e alla vicinanza rispetto all'oggetto del sonno e del sogno:

Difficilis, quando postquam pluvia futura expressa est in phantasia, vis phantasiae imaginem pluviae non satis attente commendat memoriae, sed tamquam velox nimium et versatilis, ut semel impulsus est, currit lubrica per similes et consequentes imagines, ut ex pluvia excitetur ad ventos cogitandos, ex ventis ad altissimos montes, ex montibus ad nives⁶⁰.

Ugualmente si comporta l'immaginazione nello stato del sonno e del sogno secondo Yehudah nei suoi *Dialoghi*, perché «nel sonno [...] ancor resta la fantasia in molte cose, e, se bene è inordinata in sue sonnazioni, le più de le volte sono de le passioni presenti»⁶¹.

⁵⁵ Su questo tema, cfr. B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, Bari 1942; Id., *L'amore e i medici medievali*, in Id., *Saggi e note di critica dantesca*, Milano 1966, pp. 238-267; M. Ciavolella, *La "malattia d'amore" dall'Antichità al Medioevo*, Roma 1976; Id., *La tradizione dell'"aegritudo amoris" nel "Decameron"*, «Giornale storico della letteratura italiana», CXLVII, 1979, pp. 496-517; Id., *Eros/Ereos? Marsilio Ficino's Interpretation of Guido Cavalcanti's "Donna me prega"*, in *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, a cura di K. Eisenbichler e O. Zorzi Pugliese, Ottawa 1986, pp. 39-48; Id., *Eros and the Phantasmas of "Heroes"*, in *Eros and Anteros: the Medical Traditions of Love in the Renaissance*, cit., pp. 75-86; Id., *L'amore e la medicina medievale*, in *Guido Cavalcanti tra i suoi lettori*, a cura di M. L. Ardizzone, Fiesole 2003, pp. 93-102; N. Tonelli, *Fisiologia dell'amore doloroso in Cavalcanti e in Dante: fonti mediche ed enciclopediche*, in *Guido Cavalcanti laico e le origini della poesia europea, nel 7° centenario della morte. Poesia, filosofia, scienza e ricezione, Atti del Convegno internazionale (Barcellona, 16-20 ottobre 2001)*, a cura di R. Arqués, Alessandria 2004, pp. 63-117.

⁵⁶ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 168.

⁵⁷ M. Ficino, *Teologia platonica*, cit., p. 1204.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ivi*, p. 1222.

⁶⁰ *Ivi*, p. 1210.

⁶¹ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 167.

Nello stato della contemplazione amorosa invece la memoria, su cui l'immaginazione si poggia, rimane occupata dalla sola effigie dell'oggetto o della cosa amata, «perché la mente si raccoglie in se stessa a contemplare in uno oggetto sì intimo e desiderato, che tutta l'occupa e aliena»⁶². In questo modo, l'amante non solo perde coscienza, perché gli spiriti si sono ritirati all'interno del corpo, nel cuore, sede del desiderio, e nel cervello, sede della cogitazione, ma 'dimentica' di sé, cioè tralascia la cura di sé, e si perde completamente nell'immagine dell'amato. Ciò spinge l'anima dell'amante – e nello specifico le facoltà superiori dell'anima che sono necessariamente coinvolte, essendo l'anima una e indivisibile – fuori di sé, nell'oggetto o nella persona amata:

Ma ne la trasportazione contemplativa si perde ancor, con gli altri sensi, il sentimento del freddo e del caldo; e così si perde la cogitazione e fantasia di ogni cosa, escetto di quella che si contempla. Ancor questa sola meditazione, che resta al contemplativo amante, non è di sé, ma della persona amata; né lui, esercitando tal meditazione, sta in sé, ma fuor di sé, in quel che contempla e desidera. Ché, quando l'amante è in estasi, contemplando in quel che ama, nissuna cura o memoria ha di se stesso, [...] anzi in tutto è di se stesso alieno e proprio di quel che ama e contempla, nel qual totalmente si converte. [...] e, se s'unisce per contemplare intimamente un oggetto, in quello sua essenza si trasporta e quello è sua propria sostanza, [...] sol spezie attuale de la persona amata⁶³.

3. Una questione profetica e teologica

La contemplazione amorosa può dunque esser definita desiderio di conversione nella persona amata. In uno stato di così intima contemplazione e di così forte desiderio, quando è Dio stesso l'oggetto della cogitazione amorosa – in quanto di conoscenza amorosa propriamente si tratta, essendo coinvolte nell'estasi amorosa le facoltà conoscitive dell'uomo –, l'anima può abbandonare il corpo. Questo può quindi separarsi dalla sostanza intellegibile dell'anima e l'uomo può nella sua parte fisica perire. Come si è visto, l'uomo conserva in sé la memoria della sua origine, quella impronta divina che può essere intesa *sub specie aeternitatis* dalla più alta capacità intellettuale dell'anima, sebbene soltanto una volta separata dalla materialità con la quale la singola anima umana si è unita. Infatti, nell'ordine delle facoltà conoscitive, Yehudah distingue – non *substantialiter*, perché l'anima è una e indivisibile – un intelletto possibile da un intelletto agente partecipato, «quel che ne l'uomo corrisponde al divin principio»⁶⁴. Soprattutto afferma che la possibilità dell'intelletto umano in quanto intelletto possibile è data dal suo collegamento e dal suo commercio con la materialità, come se fosse oscurato dalla materia. In altre parole, «la possibilità non gli viene da la sua propria natura intellettuale (come alcuni credono), ma solamente da la compagnia de la bisognante materia privata d'ogni atto e

⁶² Ivi, p. 166.

⁶³ Ivi, p. 168.

⁶⁴ Ivi, p. 90.

pura potenza»⁶⁵. Avendo quindi i propri oggetti conoscitivi, le bellezze formali e la rappresentazione eidetica del divino, in potenza e non in atto, l'intelletto deve ricordare quegli stessi oggetti di pensiero latenti tramite una stimolazione esterna, quella degli oggetti corporei, cioè a partire dalla bellezza di questi – che, ricordiamo, altro non è se non bellezza formale, essendo la bellezza la partecipazione da parte di Dio della sua essenza al mondo – secondo un percorso ascensionale di riappropriazione mnemonica:

Questa rilucenza Aristotile la chiama *atto d'intendere*, e Platone *ricordo*: l'intenzione è una in diversi modi di dire. È adunque la nostra anima piena de le bellezze formali, anzi quelle sono sua propria essenza; e se sono ascoste in lei, non viene la latenzia per parte sua ne l'intelletto che la fa essenziale, ma da parte de la colligazione e unione che ha col corpo e materia umana, ché, se bene non è mista con quella, solamente l'unione e colligazione mista che ha con lei fa che l'essenzia sua (ne la quale è l'ordinazione de le bellezze formali) viene ombrata e oscura, in modo che bisogna la rappresentazione de le bellezze diffuse ne li corpi per dilucidare quelle latenti ne l'anima. [...] Facilmente adunque potremo da la cognizione de le bellezze corporee venire ne la cognizione de la bellezza de la nostra propria intellettiva e de la bellezza de l'anima del mondo, e di quella, mediante la nostra pura mente intellettuale, ne la somma bellezza del primo intelletto divino, come de la cognizione de l'immagini a la cognizione de l'esemplari de li quali sono immagini⁶⁶.

Nel momento in cui, infine, l'oggetto stesso di amore e desiderio diventa la beltà o la sapienza divina, allora può realizzarsi ciò che Yehudah definisce una *coppulazione* unitiva, che significa il raggiungimento, da parte dell'anima, della vera conoscenza delle cose spirituali in sé, cioè delle idee intellegibili in sé. La *coppulazione* unitiva è conversione nell'intellegibile. Cogliere senza impedimento alcuno, *immediate*, quella stessa *multifaria unità* dell'esistente che nel divino si realizza, significa 'com-prendere' in sé la molteplicità dell'essere, vivendo in uno stato di beatitudine assoluta causato da una *pura intellettuale visione* o *cognizione unitiva*, in quanto è una conoscenza che si attua come unione mistica, cioè come identità tra conoscente e conosciuto, tra l'oggetto dell'atto cogitativo e il soggetto stesso della *cogitatio*, cioè tra l'intelletto e il suo contenuto eidetico. Si dà quindi a tutti gli effetti come vera e propria *deificatio hominis*, conversione nel divino.

La questione della *deificatio* nei *Dialoghi* allude evidentemente alla necessità di una separazione del corpo dall'anima, che Yehudah indentifica con l'irreversibilità della morte di bacio, felice morte dei beati, come quella di Mosè e Aronne, che, 'dimentichi' di sé, hanno convertito completamente l'anima nella cosa amata, cioè in Dio. Il motivo della morte di bacio nei *Dialoghi* annovera sicuramente tra le sue fonti l'interpretazione allegorica di Mosè Maimonide dell'immagine, tratta dal *Talmud* e dal *Midrash al Cantico dei cantici*, della morte di bacio come morte estatica, che il filosofo espone nella terza parte del suo

⁶⁵ Ivi, p. 293.

⁶⁶ Ivi, p. 309-310.

Moreh nevukim. Tra i contemporanei di Yehudah, il tema fu caro già a Pico, per le cui fonti sono stati annoverati oltre a Maimonide, la traduzione al commento di Gersonide al *Cantico dei cantici* fatta da Flavio Mitridate e l'interpretazione del tema della morte di bacio da parte di Menaḥem Recanati⁶⁷. Nel testo dei *Dialoghi* leggiamo:

Tale è stata la morte de' nostri beati, che, contemplando con sommo desiderio la bellezza divina, convertendo tutta l'anima in quella, abbandonorno il corpo; onde la Sacra Scrittura, parlando della morte de' dui santi pastori Moisé e Aron, disse che morirono per bocca di Dio, e li sapienti metaforicamente dichiarano che morirono baciando la divinità, cioè rapiti da l'amorosa contemplazione e unione divina, secondo hai inteso⁶⁸.

In conclusione, la deificazione, cioè l'unione dell'uomo con Dio, è preannunciata da ogni desiderio, come quello di Filone verso Sofia, di convertirsi nella persona amata, di cui si ama la bellezza formale. Infatti Yehudah non esita a definire la conversione nella persona amata quasi come essa stessa una deificazione:

Ma quando la persona amata bellissima è amata da anima chiara e levata da la materia, ne la quale la somma bellezza divina sommamente riluce, allora è grandemente deificata in lei, quale l'adora e cole sempre per divina, e l'amore suo verso di lei è grandemente intenso, efficace e ardente⁶⁹.

Il problema dunque che si poneva già nell'alienazione amorosa intesa come desiderio di convertirsi nella persona amata, cioè la questione della perdita di sé, si pone ancora in maniera più urgente per quella contemplazione amorosa che è la *coppulazione unitiva* in e con Dio, la vera realizzazione della *deificatio hominis*. Unirsi al divino significa infatti non soltanto che l'effigie della bellezza di Dio, conservata nella memoria in quanto facoltà passiva, spinge l'anima a privarsi di ogni altra immagine e a dimenticarsi, cioè a tralasciare, di prendersi cura della propria corporeità – con la ritenzione degli spiriti – e infine a distaccarsi dal corpo, ma comporta anche il fatto che, una volta congiuntasi l'anima a Dio, convertitasi cioè in Dio come in una persona amata, l'anima dimentica definitivamente la propria individualità: muore in sé per vivere nel divino e diventare Dio. La conservazione dell'individualità dell'anima dopo la morte del corpo infatti può sussistere soltanto ammettendo il mantenimento dei ricordi della propria esistenza terrena come anima individuale. La questione della memoria individuale è una conseguenza necessaria dell'unione estatica finale con

⁶⁷ Cfr. M. Andreatta, *Parte Prima*, in Gersonide, *Il Commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraico-latina di Flavio Mitridate. Edizione e commento del ms. Vat. Lat. 4273 (cc. 5r-54r)*, a cura di M. Andreatta, Firenze 2009, pp. 37-38. Sulla morte di bacio, cfr. S. Campanini, *Ancora sulla "morte di bacio" e la sua fortuna tra Rinascimento e Barocco*, «Materia Giudaica», XVII-XVIII, 2012-2013, pp. 99-108.

⁶⁸ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 169.

⁶⁹ Ivi, p. 365.

Dio, e non è che contemplazione amorosa di Dio, e che non atto momentaneo, ma atto finale dell'anima umana, vera e seconda morte una volta abbandonato il corpo.

Questo problema, come osserva Anna Corrias⁷⁰, si è posto anche per Marsilio Ficino, il quale, contro la posizione della scuola averroistica di una forma di immortalità impersonale, tradizione ampiamente diffusa in Italia soprattutto nei circoli padovani, sostiene la conservazione della memoria dell'anima individuale dopo la morte attraverso la complessa teoria dei veicoli. Questa dottrina è ampiamente discussa nel suo commento alle *Enneadi* di Plotino, che assieme alla traduzione del testo fu edito nel suo *Plotini opera* nel 1492, come infatti scrive la studiosa. Una questione, quella ficiniana sull'immortalità come anima individuale, che però non sembra preoccupare l'autore dei *Dialoghi*. Una volta raggiunta infatti la fruizione copulativa e unitiva in Dio, l'anima conquista la sua perfezione intellettuale, divenendo divina nella perfetta unità con ciò che era stato oggetto d'amore e desiderio conoscitivo. Se già nella condizione dell'estasi amorosa, quando l'uomo ancora aspira all'unione con l'oggetto del proprio desiderio, l'anima svuota di ogni altra immagine la propria memoria, conseguentemente nell'unione dell'anima intellettuale con il divino non sembrerebbe esserci più spazio per i ricordi legati alla propria individualità, ma soltanto per il desiderio «di continuare la fruizione di tal unione divina»⁷¹:

Questo tanto amore e desiderio fa che siamo astratti in tanta contemplazione, che 'l nostro intelletto si viene a sollevare in modo che, illuminato d'una singulare grazia divina, arriva a conoscere più alto che l'umano potere e l'umana speculazione; e viene in una tal unione e copulazione col sommo Dio, che più presto si conosce nostro intelletto essere ragione e parte divina, che intelletto in forma umana. E allora si sazia il desiderio suo e l'amore, con molta maggiore soddisfazione di quella che aveva nel primo conoscimento e nel precedente amore. E ben potria essere che restasse l'amore e il desiderio, non d'aver il conoscimento unitivo, ché già l'ha avuto, ma di continuare la fruizione di tal unione divina, che è verissimo amore. E ancora non affermaria che si senta dilettaazione in quello atto beato, escetto in tempo che s'acquistò, perché allora si ha dilettaazione, per acquistare la cosa desiderata che mancava. Ché la maggior parte de le dilettaazioni sono per remedio del mancamento e per l'acquisto de la cosa desiderata; ma, fruendo l'atto de la felice unione, non resta impressione alcuna di difetto, anzi una intera soddisfazione d'unità, la quale è sopra ogni dilettaazione, allegrezza e gaudio. E in conclusione ti dico che la felicità non consiste in quello atto conoscitivo di Dio il quale conduce l'amore, né consiste ne l'amore che a tal cognizione succede; ma sol consiste ne l'atto copulativo de l'intima e unita cognizione divina, che è la somma perfezione de l'intelletto creato. E quello è l'ultimo atto e beato fine, nel quale più presto si truova divino che umano⁷².

In questo punto, Yehudah sembrerebbe sostenere un'idea diversa da quella di Ficino e ben più vicina alla tradizione averroistica – pur non essendo

⁷⁰ Cfr. A. Corrias, *Imagination and Memory in Marsilio Ficino's Theory of the Vehicles of the Soul*, cit.

⁷¹ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 45.

⁷² *Ibid.*

riducibile il pensiero di Yehudah, come suggerito da Aaron Hughes o da Herbert Davidson⁷³, a una esposizione filosofica in linea con la sola tradizione arabo-ebraica medievale. Piuttosto la posizione di Yehudah sembra prossima alla soluzione di Maimonide che, analogamente, lasciò intendere, con il silenzio sull'argomento dell'immortalità come anima individuale, un'inclinazione verso l'opinione averroistica sulla questa stessa questione⁷⁴.

Maria Vittoria Comacchi, Università Ca' Foscari Venezia
✉ comachivittoria@gmail.com

⁷³ Cfr. A. W. Hughes, *Transforming the Maimonidean Imagination: Aesthetics in the Renaissance Thought of Judah Abravanel*, cit., pp. 461-484 e H. Davidson, *Medieval Jewish Philosophy in the Sixteenth Century*, in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, a cura di B. D. Cooperman, Cambridge (MA) 1983, pp. 106-145.

⁷⁴ Colette Sirat sostiene che il motivo del silenzio del filosofo risieda nell'inclinazione di Maimonide per la soluzione averroistica. Sull'argomento cfr. C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge-Paris 1985, p. 170 e H. Blumberg, *The Problem of the Immortality of the Soul in Avicenna, Maimonidean and St. Thomas Aquinas*, in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the Occasion of his Seventy-fifth Birthday*, a cura di S. Lieberman, S. Spiegel, L. Strauss e A. Hyman, vol. I, Jerusalem 1965, pp. 165-185.