Filosofi rinascimentali

Ficino

Teologia platonica

a cura di Michele Schiavone

volume primo

Zanichelli Bologna

Filosofia_in_Ita

CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE

COMITATO DIRETTIVO

FELICE BATTAGLIA
GUSTAVO BONTADINI
GIOVANNI CALÒ
GIUSEPPE FLORES D'ARCAIS
CARLO GIACON
LUIGI PAREYSON

COLLANA DI FILOSOFI MODERNI

DIRETTORE

LUIGI PAREYSON

Il Comitato Direttivo del Centro di Studi filosofici di Gallarate esprime la propria gratitudine alla Cassa di Risparmio delle Provincie lombarde nella persona del suo Presidente Prof. GIORDANO DELL'AMORE per il valido contributo apportato alla realizzazione della Collana.

Filosofia_in_Ita

MARSILIO FICINO

TEOLOGIA PLATONICA

A CURA DI

MICHELE SCHIAVONE

VOLUME PRIMO

ZANICHELLI editore BOLOGNA

Filosofia_in_Ita

L'EDITORE ADEMPIUTI I DOVERI
ESERCITERÀ I DIRITTI SANCITI DALLE LEGGI

№

"Monograf" - Bologna, via Collamarini 5 - Aprile 1965

Filosofia_in_Ita

INTRODUZIONE

Filosofia_in_Ita

1. Originalità e modernità del pensiero del Ficino.

L'originalità e modernità del pensiero ficiniano non risultano affatto compromesse, come abbiamo di recente sostenuto (1), dalla indubbia influenza esercitata sul Ficino stesso dalle varie e molteplici fonti cui egli attingeva (2). Certo è innegabile nelle sue opere la presenza ampia e documentata della tradizione greco-medievale come pure di quella scolastica (3).

Ciò risulta d'altronde dal disegno programmatico che presiede alla compilazione della *Theologia Platonica*, quello, cioè, di una esegesi della sapienza antica e perenne da Mercurio Trismegisto e Zoroastro a Pitagora, a Platone, a Plotino, a Proclo, a Giamblico, allo Pseudo Dionigi e a S. Agostino, atta nella sua ideale unità ad armonizzarsi con la Rivelazione cristiana ed a fornirle l'impalcatura filosofica ed il fondamento apologetico. Il Nostro si ritiene quindi piú un esegeta di codesto filone tradizionale che un filosofo innovatore. Tuttavia errerebbe chi concedesse eccessivo credito a siffatte dichiarazioni, giacché radicalmente nuovo è lo spirito che permea l'opera (4). Ne risulta, cosí, una metafisicá volontaristica tendente a

---

(1) M. Schiavone, *Problemi filosofici in Marsilio Ficino*, Milano 1957. Abbiamo qui utilizzato ampiamente il volume e rimandiamo ad esso per una piú precisa giustificazione e documentazione delle tesi interpretative che esporremo.

(2) Si pensi anzitutto, tra gli autori da lui tradotti, a Platone, Plotino, Mercurio Trismegisto, Pseudo-Dionigi, Giamblico, Proclo, Porfirio, Sinesio, Psello, Prisciano Lidio, Speusippo, Senocrate, Albino, Atenagora. Tra le fonti antiche sono senz'altro da ricordare Aristotele, Alessandro d'Afrodisia, Teofrasto, Apollonio di Tiana, Apuleio, Cicerone, Lucrezio, Seneca, Diogene Laerzio, Galeno, Ippocrate, Numenio, Plutarco, Siriano, Macrobio; e tra quelle cristiane e medioevali Calcidio, Avicenna, Averroè, Algazel, Alfarabi, Avicebron, S. Agostino, Duns Scoto, Origene, S. Tommaso e Enrico di Gand.

(3) Cfr. P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di M. Ficino*, cit., pp. 26-39; W. Horbert, *op. cit.*, pp. 8-16 e ss.; B. Kieszkowski, *op. cit.*, p. 73 e ss. Le opere citate in questa nota e nelle seguenti sono indicate per esteso nella bibliografia.

(4) Spesso, specie nella storiografia meno recente, l'originalità del Ficino è stata misconosciuta. Lo Hegel nelle sue *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* lo ignora, mentre il Brücker (*Historia critica philosophiae a mundi incunabulo deducta*, vol. II, pp. 111 ss.) lo considera un semplice riespositore eclettico di temi platonici e neoplatonici. Di recente anche il Bréhier (*Histoire de la philosophie*, I, p. 750) e l'Anichini sostengono

Filosofia_in_Ita

rilevare il carattere dinamico e dialettico della realtà, che precorre il soggettivismo e l'immanentismo moderni pur in una celata ed ancora oscura fase di gestazione.

Naturalmente è possibile scorgere un simile indirizzo soltanto a condizione di ben distinguere tra l'intenzione psicologica del Ficino e il risultato storico raggiunto. Pur nell'ossequio verbale alla tradizione e nell'aderenza programmatica al platonismo classico ed a quello cristiano, è infatti rilevabile nella *Theologia Platonica* un decisivo abbrivo alla crisi ed alla dissoluzione della Scolastica e, conseguentemente, l'incoativa formulazione di temi essenziali e peculiari della filosofia moderna. Funge poi da parziale elemento di stacco dall'antico e di precorrimento del moderno la esaltazione della dignità dell'uomo, esaltazione convinta ed insistente, da intendersi nella sua inserzione nell'ambiente culturale dell'Umanesimo quattrocentesco.

Una prima precisazione va compiuta nei riguardi della concezione della realtà come ente propria di Aristotele e di S. Tommaso e in genere del filone scolastico-aristotelico. Nel vocabolario ficiniano sono infatti frequentemente presenti i termini di *ens*, *essentia*, *esse* (1). Senonché la portata speculativa ed il significato storico di tale prospettiva si complicano con l'introduzione di un altro concetto, veramente essenziale, quello di *unitas* (2), per cui accanto ad una ontologia generale del finito si pone una metafisica dell'Assoluto alla luce del rapporto dialettico *uno-molti* (3). Di conseguenza il concetto dell'*unum supra ens* o della *unitas* come *principium rerum* implica la distin-

---

una simile tesi interpretativa. Una posizione piú equilibrata è quella di cui abbiamo nel passato un esempio cospicuo nella *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie* del Vacherot e, ora, nei saggi dello Hak (*op. cit.*), dello Horbert (*op. cit.*), del Carbonara (*op. cit.* e articolo *M. Ficino* in *Enciclopedia Filosofica*). L'importanza e la novità del pensiero ficiniano sono invece sostenute dal Cassirer (*Das Erkenntnisproblem*, cit.; *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, cit.; e *Ficino's Place in Intellectual History*, cit.), dal Gentile (*op. cit.*), dal Kristeller (*Il pensiero filosofico di M. Ficino*, cit.; *Umanesimo e filosofia nel Rinascimento italiano*, cit.), dal Garin (*Recenti interpretazioni di M. Ficino*; *S. Agostino e M. Ficino; A proposito di M. Ficino; L'Umanesimo italiano; Dal Medioevo al Rinascimento; La « Theologia » ficiniana; Ritratto di M. Ficino; Problemi di religione e filosofia nella cultura fiorentina del Quattrocento; Medioevo e Rinascimento*, tutti citati), e, sebbene talvolta in modo un po' eccessivo, dal Saitta (*M. Ficino e la filosofia dell'Umanesimo*, e *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, cit.).

(1) Cfr., in particolare, M. Ficino, *Opera*, Basileae 1576, pp. 140-148, 149, 217, 370 e *passim*. Cfr. P. O. Kristeller, *op. cit.*, pp. 28 e ss.

(2) *Opera*, pp. 270-271. Il Ficino qui riferisce ed interpreta la posizione di Plotino, Proclo e Pseudo Dionigi. Sui rapporti con Plotino e Proclo cfr. O. Walzel, *Von Plotin, Proklos und Ficinus*, cit.

(3) Cfr. G. Pico della Mirandola, *De ente et uno*, cap. IV; cito dall'edizione nazionale G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze 1942, pp. 402-406. Cfr. inoltre *ibid.*, pp. 424-426.

Filosofia_in_Ita

zione tra la *ratio entis* e la *ratio unitatis* (1). Ne deriva la squalifica del concetto di ente non atto a definire né realtà depotenziate come la materia e la privazione né l'Assoluto, mentre d'altro canto l'attribuzione del carattere di trascendentalità è concessa all'*unitas* come *unum supra ens* (2).

Una preziosa chiarificazione ci è fornita su questo punto dal problema dei trascendentali scolastici cosí come è prospettato dal Ficino (3). Appare qui come la trascendentalità *stricto sensu* sia pertinente all'*unum* e al *bonum* ma non piú al *verum*. Infatti convertibili immediatamente coll'essere sono propriamente l'*unum* ed il *bonum* (che hanno anzi valore di sinonimi in quanto qualificano l'*unum* o *bonum supra ens*) laddove il *verum* rimane ancorato al piano dell'ente (ficinianamente inteso) ossia ad una zona o momento delimitato dell'essere (lascia al di fuori, infatti, sia Dio che la materia) (4).

Abbiamo cosí nel discorso metafisico ficiniano un duplice linguaggio, da una parte improntato alla tradizione aristotelica, dall'altra al concetto di unità come spiegazione ultima del reale. A tal proposito il Kristeller afferma: « Quindi l'essere non è piú sommo principio e genere come sembrava dapprima, ma c'è al di sopra di esso l'*unum* e il *bonum*. D'altra parte va riconosciuto che il Ficino non affronta la teoria dell'essere nella sua intima sostanza, ma aggiunge i concetti dell'uno e del bene quasi in modo esteriore e secondario, e questa incongruenza ha le sue ragioni storiche di cui egli si rende perfettamente conto. Infatti nella teoria dell'essere il Ficino si richiama piú volte ai Peripatetici, cioè ai pensatori medievali, invece per la separazione dell'uno e del bene dall'essere allega i Neoplatonici.... Il Ficino ha attribuito a questo punto una grande importanza per il suo platonismo, pur non essendo piú vivi in lui i veri motivi della teoria. Avendo il Pico nuovamente affermato con Aristotele la coincidenza dell'uno e dell'essere... il Ficino vi si oppone... e cerca di giustifi-

---

(1) *Opera*, p. 1138; *ibid.*, p. 1169 (cfr. S. AGOSTINO, *De moribus Manichaeorum*, II, 6, 8, v. 32, col. 1348); *ibid.*, p. 1764.

(2) Come è noto per la Scolastica, invece, il concetto di ente è sommamente atto a definire Dio. Cfr., a titolo esemplificativo, A. HALENSIS, *Summa theologica*, ed. Quaracchi, t. I, n. 352 pp. 522-523 e S. TOMMASO, *In quattuor libros Sententiarum*, l. I, d. VIII, q. I, a. 1; *Summa contra Gentes*, l. I, cap. XXI e XXII; *Summa theologica*, P. I, q. 3, a. 3 e 4; *Ibid.*, q. 13 a. 11.

(3) *Opera*, pp. 92, 1097, 1073. Cfr. inoltre P. O. KRISTELLER, *op. cit.*, p. 37 e ss.; W. HORBERT, *op. cit.*, pp. 8 e ss. Molto interessante è quanto afferma a tal proposito Pico della Mirandola, *De ente et uno*, cap. VIII, ed. cit., pp. 426-432. Cfr. S. TOMMASO, *Summa theologica*, p. I, q. V, a. 3; q. XI, a. 1; q. XVI, a. 3.

(4) Cfr. le analoghe conclusioni del Kristeller in *op. cit.*, p. 37 e cap. II, *passim*. Cfr. inoltre *Opera*, pp. 93-94; *ibid.*, p. 82, p. 991, p. 1078, p. 96; PROCLO, *Elementatio Theologica*, prop. 1 e 2.

Filosofia_in_Ita

care la distinzione dei due attributi in senso neoplatonico » (1). Tale argomentazione, lo confessiamo, non ci persuade. Ammesso, infatti, che nel Ficino siano compresenti due concezioni del reale, aristotelica l'una, neoplatonica l'altra, questa stessa compresenza indicherebbe un mutamento del significato originario dei due filoni esegetici. Senza poi contare la mutua incidenza dell'intenzione psicologica dell'autore e dell'ambiente storico in cui egli si colloca, per cui, da un lato, l'esigenza religiosa-apologetica e la formazione giovanile sotto la guida del Tignosi (2) spiegano una terminologia ispirata ad Aristotele e S. Tommaso, mentre dall'altro lato il principio di continuità della storia suggerisce che una concezione nuova non nasce *ex abrupto* senza alcuna relazione col passato, ma se ne distacca con una lenta e graduale preparazione. Quanto poi al rapporto con Pico, cui accenna il Kristeller, ci sembra che i due umanisti, nonostante le loro note polemiche, frutto occasionale di un reciproco fraintendimento, abbiano, in rapporto alla concezione della realtà, molti piú motivi in comune di quanto generalmente si creda (3).

Esaminiamo quindi il concetto ficiniano di essere: *esse*, per il Ficino, è l'attributo *communissimum omnium* (4), la nozione piú generica, il primo ed il piú povero dei semantemi. Da questo punto di vista si può parlarne come di un genere — secondo quanto ha visto acutamente il Kristeller (5) — anzi come del primo (nel senso di indefinito e indeterminato) dei generi. Tale interpretazione va poi ripensata alla luce dell'importanza della specie nell'ontologia ficiniana (6): veramente reali non sono né generi né individui, ma solo le specie (7), onde il mondo non è altro che *cunctarum complexio specierum* (8) e Dio è *princeps specierum* (9). Onde la squalifica dell'*esse* in senso tradizio-

---

(1) P. O. Kristeller, *op. cit.*, pp. 37-38.

(2) Cfr. gli scritti giovanili ficiniani pubblicati da P. O. Kristeller, in «Traditio», 1944, vol. II, pp. 257 e ss. A proposito della interessante figura del Tignosi e dell'influenza da lui esercitata sul Ficino, cfr. R. Marcel, *op. cit.*, pp. 174-184 e cap. II, *passim*.

(3) È noto come Pico nel *De ente et uno*, volendo sostenere l'accordo sostanziale di Platone ed Aristotele, affermi la medesimezza dell'*ente* e dell'*uno*. Tuttavia occorre precisare che egli afferma tale ugualianza e sinonimità di *uno* e di *ente* qualora si intenda con quest'ultimo termine tutto ciò che è, tutto ciò che si oppone al nulla; la nega invece allorché gli si dia un significato piú determinato. Cosicché l'essere è propriamente unità (e si afferma dunque la trascendentalità dell'*unum*), mentre l'ente è un «nome concreto» e qualifica non la totalità dell'essere ma, di esso, solo un momento empirico e determinato. Cfr. cap. III, pp. 396-398 dell'edizione citata e *ibid.*, pp. 400-402.

(4) *Opera*, p. 140; cfr. inoltre pp. 102, 100, 201, 217, 281.

(5) P. O. Kristeller, *op. cit.*, p. 27.

(6) Cfr. P. O. Kristeller, *op. cit.*, p. I, cap. IV, *passim*.

(7) *Opera*, pp. 1226, 358, 192, 249, 93.

(8) *Opera*, p. 249.

(9) *Opera*, p. 93.

Filosofia_in_Ita

nale: se l'essere è un genere e se, di contro, solo la specie è veramente reale, esso va confinato nell'ambito dell'empirico e del formale.

Tutto ciò naturalmente non senza ambiguità e perplessità; e a rendere comprensibile tale perplessità si può addurre l'aperta condanna di tale concezione da parte della Scolastica e soprattutto di S. Tommaso (1). Al che si aggiunga l'animo profondamente religioso del Ficino a cui non può non ripugnare ogni sorta di panteismo; e l'essere come genere è appunto sospetto di condurre ad una visione panteistica. Orbene, ci sembra che il Nostro sia qui vicino all'ortodossia senza tuttavia rinunciare a una sua originale soluzione del problema: infatti egli intende sí l'*essere* come genere, ma l'*essere* in questione non è piú quello tradizionale, bensí è un mero residuo formale, una nozione-limite: non è dunque il reale *simpliciter*, essendo quest'ultimo indicato dalla specie e non dal genere. L'ortodossia è cosí salva e parimenti vengono evitati sia l'indeterminismo metafisico che l'immanentismo teologico.

Parimenti anche l'accezione ficiniana del termine *essentia* discorda da quella tradizionale conservando la formulazione logica ma trascurando quella metafisica. L'*essentia*, cioè, è *ratio rei* limitatamente a ciò: *quae definitione comprehenditur* (2). Analogamente, il concetto di *ens* è inteso come concreta determinazione empirica e non piú come rapporto trascendentale di essenza ed essere (come era in S. Tommaso) (3).

Subentra invece come impalcatura ontologica fondamentale la categoria dell'*unum*, atta ad esprimere la struttura della realtà in tutti i suoi gradi e in tutta la sua estensione (4). Senonché l'originalità della concezione ficiniana per quanto concerne la stessa problematica dell'*uno* si afferma non solo nei confronti di Aristotele e di S. Tommaso ma anche nei confronti della speculazione platonica

---

(1) Cfr. *De ente et essentia*, cap. VI, cap. III, *passim*; *Summa contra Gentes*, l. I, cap. XXV.

(2) Cfr. *Opera*, pp. 1658, 1157, 1158, 715, 1209, 401, 209. Cfr. AVICENNA, *Opera*, Venezia 1508, *Logica*, p. I, f. 2b; S. TOMMASO, *De ente et essentia*, Torino 1948, cap. I, p. 10; GUGLIELMO D'AUVERGNE, *Opera Omnia*, t. II, suppl., pp. 1-2.

(3) Cfr. G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De ente et uno*, ed. cit., p. 402: *Ens concreti nominis faciem habet.*

(4) Non siamo dunque consenzienti col Kristeller allorché egli afferma: « La differenza fra l'*unum* e il primo essere non è affatto giustificata dalla problematica ficiniana, ma è data solo dalla tradizione neoplatonica; perciò il Ficino deve contraddire a sé stesso quando cerca di avvicinarsi o adattarsi alla tradizione» (*op. cit.*, p. 244). Cfr. *Opera*, pp. 1157, 1169, 96. Cfr. inoltre la analoga posizione del Pico: *De hominis dignitate oratio*, ed. cit., p. 116; *Heptaplus*, ed. cit., pp. 248-250; *De ente et uno*, ed. cit., p. 428. Ad una concezione dialettica del rapporto uno-molti sembra poi ridursi la teoria del « *Primum in aliquo genere* », sulla quale cfr. P. O. KRISTELLER, *op. cit.*, p. I, cap. VII. Cfr. infine PROCLO, *Elementatio Theologica*, prop. 5.

Filosofia_in_Ita

e neoplatonica da Platone, a Plotino, a Proclo, allo Pseudo-Dionigi e a S. Agostino.

Per ciò che concerne Aristotele la discordanza nel concepire l'*unum* è palese: siamo infatti su un piano di identità tra ente ed uno con priorità logica di quello su questo con l'introduzione del carattere peculiare dell'indivisibilità (1). Anche tra la posizione di S. Tommaso e quella del Ficino lo stacco è sensibile: la prima subordina l'uno all'essere, mentre la seconda lo concepisce non come una proprietà (sia pure immediatamente convertibile) dell'essere ma come l'essere stesso (2). Mentre in S. Tommaso l'*uno* nella sua nota di indivisibilità significa l'ente nella sua indeterminatezza *ab extrinseco*, e si riferisce all'*actus essendi*, nel Ficino, al contrario, l'*uno* è inteso nell'accezione di matrice delle categorie e dei generi dell'essere al di sopra di ogni genere e categoria. In questo senso non è dell'*actus essendi*, bensí dell'*essentia*, ed è anzi la prima essenza dell'essere. Inoltre nel pensiero ficiniano il principio metafisico dell'unità è inteso in senso dinamico-dialettico, cioè come unificazione, ed implica, quindi, la processualità del reale e la concreta relazione alla totalità nell'ambito di una dialettica circolare (3). Ed ecco apparire il carattere di *esse formale* dell'*unum* del Ficino, inteso come *forma totalis* (4).

Sembra di conseguenza illegittima una interpretazione tomistica di Marsilio Ficino. A parte certi precisi riscontri esegetici chiaramente comprensibili alla luce dell'influenza del Tignosi e di S. Antonino (5) e a parte il noto atteggiamento psicologico-religioso del Nostro e il suo temperamento fondamentalmente concordistico, assolutamente nuovo è infatti lo spirito della speculazione ficiniana. Coloro che insistono (di recente anche Gilson e il Fabro) su una cosí fragile linea interpretativa confondono una presenza esegetica (pacifica e a tutti nota) con una presenza speculativa. A codesta stregua, ad esempio, si potrebbe parlare di un *ciceronianismo* del Ficino, data

---

(1) Cfr. *Metafisica*, V, 6, 1016 b; X, 3; IV, 2, 1003 b; X, 2, 1054 a.

(2) Cfr. *Summa Theologica*, p. I, q. 11, a. 1; *ibid.*, a. 2; a. 3, a. 4.

(3) *Opera*, p. 1193.

(4) *Opera*, pp. 1096, 1160. Cfr. W. Dress, *Die Mystik des Marsilio Ficino*, cit., p. 55; G. Anichini, *L'umanesimo e il problema della salvezza in M. Ficino*, cit., pp. 34-37. Cfr. infine *Opera*, pp. 1158-1159. Per ribadire vieppiú la radicale lontananza dal tomismo si pensi alla dura condanna data da S. Tommaso alla teoria dell'*esse formale*; cfr. *Summa contra Gentes*, l. I, cap. XXVI.

(5) A proposito dei rapporti tra S. Antonino e il Ficino cfr. R. Marcel, *op. cit.*, pp. 204-208, 210-212; cfr. inoltre G. Corsi, *op. cit.*, pp. 183 ss.; A. Bandini, *op. cit.*, pp. 245 ss.; P. Caponsacchi, *op. cit.*, pp. 28-32; L. Galeotti, *op. cit.*, vol. IX, p. II, pp. 25 ss. e vol. X, p. I, pp. 3 ss.; J. G. Schelhorn, *op. cit.*, pp. 18-118; K. Sieveking, *op. cit.*; A. della Torre, *op. cit.*; P. O. Kristeller, *Per la biografia di M. Ficino*, cit., pp. 277-298; F. Puccinotti, *Storia della Medicina*, e *Della filosofia di M. Ficino*, cit., pp. 211 ss.; G. Saitta, *op. cit.*; G. Toffanin, *op. cit.*

Filosofia_in_Ita

la copiosa e attenta lettura di Cicerone fatta dal Nostro e dati i premurosi riferimenti testuali, citati o no, di scritti ciceroniani (1). E analogamente, prendendo lo spunto dalle *Sententiae insignes* raccolte nell'edizione di Basilea, che sono molto spesso traduzioni letterali delle *Definizioni* pseudoplatoniche (allora però attribuite a Platone), si potrebbe parlare di platonismo. E cosí pure se si volesse indugiare in simili ingenuità interpretative, non mancano letture e riferimenti di Plotino, di Proclo, di Macrobio, di Aulo Gellio, di Lucrezio e via dicendo, da cui trarre conseguenze di tale tipo.

Una inequivocabile originalità si profila anche nei riguardi di Plotino, giacché l'*uno* nelle *Enneadi* è inteso come struttura intrinseca all'ente e non come relazione unificatrice fra i momenti dell'essere (2). E lo stesso argomento vale anche per Proclo (3). Per lo Pseudo-Dionigi, infine, pur essendo innegabile l'influenza fondamentale da lui esercitata non solo sul Ficino ma anche sul Pico, su A. Traversari e in genere su tutto l'umanesimo speculativo, si tratta sempre di una diversa prospettiva ancora al di qua del dinamismo e del dialettismo ficiniani (4).

Si aggiunge poi come ulteriore conferma della differenza con la tradizione classica una certa squalifica della metafisica dell'intelligibile e la sostituzione di essa con una ontologia dell'amore moderuamente concepito. Una prima indicazione è fornita dall'arricchimento semantico che l'*unum* acquista nel *bonum* (5). Non si tratta dunque di una sinonimia, bensí di un approfondimento speculativo del concetto di unità la cui prima determinazione è il senso organicistico dell'essere (6). L'istanza ficiniana rivela qui nuovamente la sua

---

(1) Per i riferimenti ciceroniani mi permetto di rimandare alle note della presente traduzione. Per ciò che concerne i rapporti Ficino-S. Tommaso cfr. G. ANICHINI, *op. cit.*, *passim*; E. GILSON, *Les idées et les lettres*, pp. 190 ss. e, soprattutto, *M. Ficino et le Contra Gentiles*, cit., pp. 101 ss. (su cui nota di E. GARIN in « Giornale critico della filosofia italiana », II, 1959); R. MARCEL, *op. cit.*, pp. 408 ss., 576, 668 ss., 674 (sulla quale E. GARIN, *M. Ficino*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1960, I, pp. 155-156); C. FABRO, *Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino*, cit.

(2) *Enneadi*, I, 7, 2 ss.; V, 3, 15, 11 ss.; VI, 5, 1, 24 ss.; V, 4, 2-3; VI, 9, 1, 1 ss.

(3) Cfr. *Elementatio Theologica*, prop. 1, 2, 4, 6, 23, 24. Per quanto concerne il significato teologico dell'Uno, che chiarisce e conferma quello ontologico, cfr. anche *Theologia Platonica*, l. II, cap. I, II, III, IV, XII; l. III, cap. IV, VII.

(4) *De divinis nominibus*, 593 a 6 ss.; 820 c 9 ss.; 977 c 3-981 b 8.

(5) *Opera*, pp. 92, 709, 1096, 137, 1016-1017, 609, 800, 306, 100.

(6) Cfr. *Supplementum Ficinianum* a cura di P. O. KRISTELLER, Firenze 1937, vol. I, p. 85 e *Opera*, pp. 92, 109, 91, 99. Ed è proprio nell'ambito del problema della sinonimia di *unum* e di *bonum* che si opera una differenziazione fra il Ficino da una parte e Proclo e Plotino dall'altra. Cfr., *Elementatio Theologica*, prop. 12, 13, 20. Forte è qui l'influenza e la mediazione dello Pseudo-Dionigi che aveva appunto concepito una distinzione intrinseca tra l'Uno e il Bene: quello riguardante l'Assoluto in sé nella sua ineffabilità e trascendenza; questo riguardante l'Assoluto nella sua diffusività e nelle sue manifestazioni. Cfr. *De divinis nominibus*, 588 c-d, 641 d - 644 b, 680 b ss., 693 b - 736 b, 820 c - 821 a, 977 b - 981 b.

Filosofia_in_Ita

genuina modernità nel proporre incoativamente quella organicità del reale, che sarà poi di Cusano e del Bruno sino al Vico e allo Hegel. L'essere rientra, cosí, in una interpretazione che ne sottolinea l'ordine e l'armonia col rilevare la sudditanza metafisica di ogni momento al tutto e una perenne rigorosa gerarchia universale. Ed è appunto in tal luce che va compresa sia la tesi della priorità ontologica delle specie sui generi e sugli individui, sia la tesi dell'*appetitus naturalis* (1). Entrambe, infatti, implicano la necessità metafisica di un principio di mediazione e di medianità che unifichi gli estremi e componga l'essere in un ordine organico relativo all'Assoluto.

Anche l'adesione ficiniana alla magia e all'astrologia manifesta un analogo significato (2). Rivelativa è a tal proposito l'epistola autoapologetica al Del Nero, al Guicciardini e al Soderini (3). In essa la rivalutazione dell'astrologia e della magia ha una precisa portata filosofica, alla stessa maniera della opposta condanna ad oltranza espressa dal Pico. Si tratta, infatti, di riconoscere l'accordo intimo dei fenomeni e il nesso universale delle relazioni tra momento e momento che fanno della realtà tutta una sintesi organica ed unitaria, contro ogni astratta pluralità e contro ogni atomistica frantumazione del piano ontologico (4). Ove, appunto, la concezione teleologica del mondo come concreta sintesi di relazioni non poggia su un fondamento intellettualistico (5).

2. L'essere come dinamicità.

Discende dal *bonum* come sua determinazione esplicativa anche il principio della dinamicità dell'essere. La realtà è per sua essenza mobilità e tensione ed ogni ente quanto piú è attivo, tanto piú è per-

---

(1) *Opera*, pp. 93, 1226, 1233, 1234, 1208, 137; *Supplementum ficinianum*, II, pp. 159-160; *Opera*, pp. 1581, 94, 113, 129, 85.

(2) Degna di rilievo è la discordanza su questo punto tra il Ficino e Pico. Cfr. di Pico *In Astrologiam*, III, 19 in E. Garin, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze 1942, pp. 460-462, *ibid.*, III, 27 in *op. cit.*, pp. 462-466 e 466-468; *Oratio de hominis dignitate*, pp. 148-150 e 152-154 dell'ed. cit.; *Heptaplus*, pp. 242-244 e 296-298 dell'ed. cit.

(3) Traduzione italiana in E. Garin, *Filosofi italiani del Quattrocento*, cit., pp. 375-381. Una analoga rivalutazione dell'astrologia si trova in Gioviano Pontano: cfr. *ibid.*, pp. 542-543. Contro l'astrologia si pronuncia invece con accento severo il Savonarola: cfr. *ibid.*, pp. 524-525.

(4) Sull'astrologia cfr. P. O. Kristeller, *op. cit.*, pp. 334 ss.; H. Baron, *op. cit.*, pp. 148 ss.; I. Pusino, *op. cit*, pp. 505 ss.; L. Thorndike, *op. cit.*, vol. IV, pp. 562 ss.; W. Dress, *op. cit.*, pp. 130 ss.; G. Saitta, *op. cit.*, pp. 150 ss.; E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 105 ss.; D. P. Walker, *op. cit.* (sulla quale: E. Garin, *La magia da Ficino a Campanella*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1960, I, pp. 156-157).

(5) Per altra via l'organicità del reale è affermata anche da Pico: cfr. *Commento alla canzone d'amore*, p. 556 dell'ed. cit.; e *Heptaplus*, p. 310 dell'ed. cit.

Filosofia_in_Ita

fetto (1). Il mondo si configura, quindi, come un tutto pervaso di attività e di vita in quanto è in esso un'anima operante come principio in atto (2).

Codesto organicismo dinamico assume poi la sua formulazione piú critica e matura in una dialettica di moderno significato. Esso è legge immanente al reale in quanto lo costituisce come processo effettuale ove il nesso delle relazioni opera una unificazione terminale componente le iniziali dualità dei costitutivi. Onde la dialettica si esprime in una circolarità infinita nella quale lo stesso principio è sottoposto allo svolgimento e alla relazione (3).

La concezione dialettica della realtà cosí espressa ha il suo fondamento nella priorità ontologica della volontà sull'intelletto (4). Si profila, pertanto, una metafisica volontaristica ormai lontana dalla ontologia dell'intelligibile di Platone e di Plotino (5).

Né costituisce una difficoltà insormontabile per la nostra interpretazione la posizione espressa dal Ficino nel suo commento al *Filebo* di Platone (6). Giacché contro la tesi ivi centrale: *Intellectus autem praestantior est quam voluntas* (7), stanno opposte affermazioni in scritti piú maturi (8). E lo stesso Ficino per dirimere il contrasto accenna, scrivendo al discepolo Paolo Orlandini, ad una conciliazione (9).

Potremmo dire che ci sembra determinante nel commento al

---

(1) Cfr. *Opera*, p. 91, 218, 81, 115-116.

(2) *Opera*, p. 122, 125, 128, 129, 131. Si noti poi il mutamento semantico nel Ficino nei concetti di potenza e atto rispetto alla accezione che essi hanno in Aristotele e S. Tommaso: cfr. *Opera*, pp. 349-350, 96, 148; cfr. P. O. Kristeller, *op. cit.*, pp. 30-31.

(3) Ed è in questo senso che il Ficino proclama la circolarità forma piú perfetta del divenire. Superfluo osservare come analoghe teorie di Platone, Aristotele e di altri pensatori antichi non costituiscano altro che una formale somiglianza con quelle ficiniane, giacché diverso è l'intimo significato. Cfr. *Opera*, p. 135. La circolarità è processo e non movimento in quanto indica il divenire spogliato dalle determinazioni empiriche e spazio-temporali: significando, cioè, la pura metafisicità dell'atto diveniente ed espungendo dall'ambito dell'essere vero il movimento come fisicismo o natura. In questo senso l'interpretazione del Kristeller che rivendica nel Ficino la centralità dell'anima mi sembra particolarmente felice come esemplificazione di quell'esigenza di mediazione dialettica che è propria della metafisica ficiniana. Sull'uomo e sull'anima come *copula mundi* accentra la sua interpretazione anche il Carbonara (*op. cit.*, *passim*).

(4) *Opera*, p. 311, 664, 91, 111, 236; *Supplementum ficinianum*, II, p. 12.

(5) Questo sembra concedere, almeno in parte, anche il Kristeller allorché afferma: « Se indaghiamo ora il contenuto vero e proprio della teoria ficiniana delle idee... si può affermare ben poco. Della dialettica concettuale di Platone o della struttura concreta del mondo intelligibile plotiniano, egli non ha conservato quasi nulla » (*op. cit.*, p. 256). Cfr. analoga conclusione in C. Hutt, *op. cit.*, p. 362 ss.

(6) Cfr. P. O. Kristeller, *op. cit.*, pp. 291-296. Cfr. Proclo, *Theologia Platonica*, l. I, cap. XXIII; l. II, cap. IV; l. III, cap. VIII, IX, XI; l. V, cap. XXIII.

(7) *Opera*, p. 1251.

(8) Cfr. *Opera*, p. 664, 324, 663, 754, 741, 664.

(9) Cit. del Kristeller, *op. cit.*, pp. 295-296. Sul *De felicitate* cfr. J. B. Wadsworth, *op. cit.*, p. 23 ss.

Filosofia_in_Ita

Filebo la presenza del platonismo. Platone, inoltre, è accolto dal Ficino in sincretismo di influenza con Plotino e S. Agostino: e ciò spiega la suggestione esercitata su di lui dall'intellettualismo classico. Il che, d'altra parte, è facilmente comprensibile quando si pensi che ci troviamo di fronte ad uno scritto giovanile ove le fonti (in particolare quelle platoniche e neoplatoniche) vengono subite passivamente, piú che ripensate, con un entusiasmo quasi religioso. Persuade poco, per altro, la distinzione tra conoscenza naturale e conoscenza soprannaturale (in cui, rispettivamente, si avrebbe il primato dell'intelletto e della volontà) onde giustificare la congruenza tra il commento al *Filebo* e il *De felicitate* (1). E persuade poco non perché neghi il primato della volontà sull'intelletto (2), ma perché risente troppo di un forzato concordismo ad oltranza nei confronti di Platone (*Nolim marsilianam sententiam a platonica dissentire!*). La soluzione, invero, si orienta su un piano strettamente metafisico, muovendo, cioè, dai principi di organicità, dinamicità e dialetticità del reale derivati dal *bonum* come determinazione dell'*unum*. Ebbene, nel commento al *Filebo* il motivo che assegna il primato all'intelletto è quello della preminenza del dinamismo; manca invece il concetto dell'alienazione (onde il Ficino afferma il primato del *res ad se trahit* sul *a rebus trahitur*). In altri termini: in questa fase giovanile il dinamismo è inteso come azione sull'*altro* e non come autodeterminazione mediante l'*altro*: è assente quindi quella circolarità e quel dialettismo che mostrammo *magna pars* nel Ficino della maturità. Ed appunto per questo l'intelletto è ancora valutato nel senso dell'intellettualismo classico come superiore alla volontà. Quando, successivamente, il Ficino introdurrà la categoria della circolarità dialettica a concretizzare il dinamismo, allora tale rapporto di priorità risulterà definitivamente rovesciato.

La volontà, a sua volta, deve trascendersi nell'amore, giacché in se stessa risente di una duplice aporia: da un lato è ancora vincolata all'intelletto; dall'altro è circoscritta nell'alternativa necessità-libertà (3). Quest'ultimo aspetto merita una debita attenzione. Diciamo

---

(1) Distinzione su cui è imperniata la lettera citata a Paolo Orlandini.

(2) Scrive infatti giustamente il Kristeller: « Anche questa spiegazione dà piú peso alla posizione posteriore. Infatti il processo soprannaturale che consiste nell'unione fra l'anima e Dio attraverso l'amore o ha assorbito in sé il processo naturale della conoscenza o lo degrada addirittura a una semplice apparenza, ma in ogni caso esso stesso contiene la verità piú alta.... Basta rilevare... e riconoscere il primato della volontà e dell'amore come opinione piú matura e definitiva del Ficino » (*op. cit.*, p. 296). Cfr., infatti, *Opera*, pp. 663, 1015.

(3) Cfr. M. Heitzmann, *La libertà e il fato nella filosofia di M. Ficino*, cit., pp. 350-371 e pp. 59-82. Sulla libertà del volere in rapporto all'astrologia vedi la citata opera del Baron.

Filosofia_in_Ita

subito che il Ficino espunge dal contesto del suo discorso speculativo una necessità *ab extrinseco* naturalisticamente intesa, in quanto del tutto incompatibile colla mobilità del reale, che come *fieri* dialettico non può essere sottoposta ad una legge del fatto e del compiuto. Tuttavia, come ordine rigoroso e organico dell'essere, una necessità metafisica *ab intrinseco* risulta avere un suo ruolo innegabile (1). In questo senso si può parlare, indifferentemente, di provvidenza, di fato, di natura, di fortuna, per designare una medesima struttura della realtà: la struttura del primato ontologico della condizione sul condizionato, dell'universale sull'empirico, della Totalità sul momento. Per cui l'essere è inteso come valore, che si manifesta come: 1) *Provvidenza*, se pertinente alla zona spirituale della realtà: rapporto tra Dio e gli spiriti finiti; 2) *Fato*, se indica la correlazione tra le anime ossia tra i principi vitali presiedenti alla vita universale diffusa nel cosmo e nell'uomo: rapporto tra Dio e i vari esseri viventi; 3) *Natura*, se si riferisce alla corporeità, intesa non come un ordine amorfo ed immobile ma come un relarsi dialettico, mediante l'immanenza delle *qualità*, ai momenti superiori dell'essere: rapporto, quindi, tra Dio in quanto condizione di unità del molteplice e il vertice inferiore dell'essere; 4) *Fortuna*, se si rivolge, infine, all'aspetto etico-pragmatico dell'attività umana: rapporto, perciò, tra Dio, come ubiquità onnicausale e volontà di bene, e l'uomo, calato nel suo impegno pratico-morale.

Il significato speculativo di tale tesi ci sembra rilevante. In primo luogo il Ficino intende costruire una ontologia critica in cui l'essere non sia fortuito, casuale, inspiegabile, posto in questa o in quella determinazione senza motivo e senza finalità; ma sia, al contrario, ordinato, comprensibile, finalizzato. Da ciò deriva che la realtà, pur nel pluralismo dei suoi gradi, non va intesa atomisticamente. Se ogni ente è quello che è in funzione di una causa, tutto è correlato ed unificato in un essenziale determinismo metafisico; e cosí solo nell'ambito dell'*Uno-Tutto* i singoli momenti sono investititi di valore in quanto cospirano ad una mutua connessione unificante. Muovendo da questo concetto il Ficino vuole comporre l'aporia derivante dalla squalifica dell'intelligibile a principio (e quindi dal suo volontarismo), da un lato, e dall'esigenza, dall'altro lato, di non poter concepire il mondo (che è teofania) come irrazionalità. Ciò beninteso a patto di postulare come matrice ontologica non il pensiero, bensí la volontà

(1) *Opera*, pp. 1627, 1636, 1682, 288, 290-291, 289, 1703; *Supplementum ficinianum*, II, p. 12, *ibid.*, pp. 169-172 (trattasi dell'importante epistola a Giovanni Rucellai). Cfr. le analoghe conclusioni dell'Alberti: L. B. Alberti, *Intercoenales*, *Fatum et Fortuna*, in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Napoli 1952, p. 656.

Filosofia_in_Ita

e l'amore. La razionalità dell'essere consiste cosí nel suo intimo vincolo coll'Assoluto secondo un modulo volontaristico. Onde il Ficino opta per una sorta di sottile determinismo metafisico consistente nel conformarsi di tutto ad un ordine ineluttabile (che è, per altro, l'ordine del valore) (1).

Per questa via si sfocia in una visione ottimistica della realtà in cui ogni singolo momento non è fatto cieco e casuale, ma rappresenta sempre un valore, in quanto prodotto da una causa. Ma se il legame causale, a sua volta, va inteso come circolarità dialettica (2), tutto l'ordine della causalità si rapporta e si esaurisce nella prima, originaria e fontale delle cause (3). È vero che il Ficino rifiuta il totale svuotamento della causa seconda (4), accettando la critica di Maimonide e di S. Tommaso agli Asciariti, ad Algazel e ad Avicebron, ma sempre nell'ambito della circolarità dell'essere, per cui il momento particolare è sí dotato di consistenza ontologica ma solo a patto della sua unificazione coll'Assoluto (5).

In altri termini: in tanto il Ficino ammette la realtà delle cause seconde, in quanto risolve la totalità dell'essere in Dio, concepito come necessità inglobante l'*altro* e quindi come somma di tutti i vari gradi dell'essere. Dunque vera causa è solo Dio, essendo la causa seconda null'altro che la traduzione diffusiva e necessaria del circolo dialettico (6). Potremmo dire che il Ficino mutui da Proclo e, soprattutto, dallo Pseudo Dionigi una certa tentazione acosmistica poggiante principalmente sulla vanificazione della causa seconda (7)

---

(1) *Supplementum ficinianum*, II pp. 172, 175.

(2) *Ibid.*, p. 171.

(3) Come è noto la tesi dell'unicità della causa ha una lunga e cospicua storia nella filosofia medievale specie per l'influsso di Avicebron. Si pensi ad esempio a Guglielmo d'Auvergne (cfr. *Opera Omnia*, t. I, p. 622). Vi è però una notevole differenza tra il Ficino e il filosofo medievale, giacché questi parla sí di Dio come unica causa, ma accentuandone però (cosa che il Ficino non fa) il carattere di assoluta libertà (cfr. *Supplementum ficinianum*, II, pp. 16-17).

(4) *Opera*, pp. 1691-1692. L'influenza della lettura della *Summa contra Gentes* di S. Tommaso (consigliata al Ficino da S. Antonino) mi sembra qui rilevante da un punto di vista esegetico (Cfr. *Summa contra Gentes*, l. III, cap. LXIX). All'opposto troviamo in Guglielmo d'Auvergne larghe concessioni ad Avicebron se non agli Asciariti (Cfr. *Opera Omnia*, vol. I, p. 622). E il Ficino, appunto, cerca di conciliare e mediare l'istanza di S. Tommaso con quella di Guglielmo d'Auvergne, rendendo piú intimo il legame tra causa prima e cause seconde senza vanificare la realtà del finito. In questo egli si svincola anche dalle sue fonti neoplatoniche liberandosi dall'acosmismo implicito di Proclo e dello Pseudo Dionigi.

(5) *Opera*, pp. 1701, 103.

(6) *Opera*, pp. 147, 101,102. Tale argomentazione va poi rapportata alla pregnanza del concetto di *bonum*: cfr. *Supplementum ficinianum*, I, p. 85; *Opera*, pp. 218, 98, 100.

(7) Per lo Pseudo Dionigi, cfr. *De divinis nominibus*, 589 b-c, 593 c-d, 596 c - 597 a, 645 a-d, 648 c-d, 680 b, 693 b - 696 b, 697 a, 705 c, 712 a-b, 817 c-d, 820 a, 821 b - 825 b, 877 d, 913 c - 916 a, 916 d.

Filosofia_in_Ita

— che viene però in lui mediata e corretta da quel dialettismo (pressoché assente nelle sue fonti) per cui il festone del finito viene recuperato nella sua positività, pur senza compromettere la preponderante presenza dell'Assoluto. Per il principio della circolarità dialettica, infatti, Dio è somma unità (e dunque pienezza dell'essere) in quanto unificazione concreta del molteplice (anch'esso reale, quindi, in quanto rientra come termine del processo): in tal modo il teorema dell'unicità della causa evita di sfociare nell'acosmismo pur accogliendone i motivi validi.

Per conseguenza nel Ficino la libertà, intesa come spontaneità e iscritta nel quadro di siffatto orientamento, non sfugge del tutto ad una specie di determinismo metafisico. Anche perché *sub specie aeternitatis* libertà e necessità coincidono identificandosi nella loro fonte assoluta (1). L'arditezza della tesi ficiniana è qui sconcertante tanto da costituire un iniziale precorrimento di Spinoza. Ciò non è smentito dalla instabile ed oscillante palinodia che talvolta prende il Ficino a causa della non completa consapevolezza della novità e radicalità delle proprie tesi in uno con la vivissima esigenza religiosa-apologetica.

3. La concezione dell'amore.

La volontà ha poi il suo superamento nell'amore, che ne è l'atto: in esso non v'è piú condizionamento determinante da parte dell'intelletto né ostacoli alla sua libertà. Anzi, nell'amore, la libertà non è piú un conato o una conquista ma una perfetta e piena identità di possesso.

Ed è in gran parte grazie alla teoria dell'amore che il Ficino mostra, insieme, la sua originalità e la sua modernità (2). Indubbiamente egli ha voluto inserirsi nella tradizione da Platone a S. Bonaventura ai maestri francescani attraverso S. Agostino e lo Pseudo Dionigi; ma vi è uno spirito nuovo che vivifica e muta alla radice

---

(1) *Opera*, pp. 108-109, 109-110.

(2) Sono consenziente su questo punto col Saitta (cfr. *op. cit.*, p. 299 e pp. 304-305); piú indecisa, invece, è la posizione del Dress (*op. cit.*, pp. 120 ss.). Cfr. anche: C. Carbonara, *Il Secolo XV*, cit., pp. 109 ss.; L. Ferri, *Platonismo di Ficino, dottrina dell'amore*, cit., pp. 869 ss.; E. Garin, *M. Ficino, G. Beniwieni e G. Pico della Mirandola*, cit.; lo stesso, *L'Umanesimo italiano*, cit., pp. 103-188; P. O. Kristeller, *op. cit.*; E. Meylan, *op. cit.*, pp. pp. 1304 ss.; J. Festugière, *La philosophie de l'amour de M. Ficin et son influence sur la littérature française au XVI siècle*, cit.; N. Ivanoff, *La Beauté dans la philosophie de M. Ficin et de Léon Hébreu*, cit., III, pp. 12 ss.; A. Nygren, *op. cit.*

Filosofia_in_Ita

il significato storico della sua dottrina nei confronti delle fonti (1).

Inizialmente manifesta è la differenza con Platone. Per Platone, infatti, l'amore, in quanto desiderio e tensione, esprime dunque la privazione di ciò cui aspira. In tal senso la dialettica dell'*eros* è appunto rivelativa dell'assenza del valore pur entro l'esigenza della fruizione (2). Appare pertanto radicale la lontananza tra l'*eros* platonico e l'*amor* ficiniano; l'uno esprime l'essere nel suo momento supremo ed è il valore nella sua attuale realizzazione; l'altro esprime indigenza e condizionatezza. In altri termini: l'uno è assoluto ed infinito; l'altro è relativo e finito (pur essendo esigenza di superamento) indicando il tralucere dell'intelligibile nel sensibile e promuovendone la tensione dialettica. Per il Ficino, insomma, l'amore è figlio soltanto di *Πενία* e non di *Πόρος* e assurge, cosí, ad un ruolo metafisico assai piú alto e cospicuo di quello che Platone assegna all'*eros*.

Anche a riguardo dello Pseudo Dionigi l'accostamento non va a scapito dell'originalità ficiniana (3). Abbiamo qui, infatti, una preponderante valenza teologica dell'amore che implica anche l'amplesso e l'unità degli esseri tra loro e con Dio (4), ove però manca quella positività ontologica, quel senso della dialetticità, quella trascendentalità metafisica, che sono invece cespite cospicuo della filosofia ficiniana dell'amore.

Per il Ficino l'amore è, anzitutto, riconoscimento dell'essere nell'accezione assiologica, non però nell'ambito del *fatto*, bensí come legge e principio del *fare* e del *farsi* secondo il modulo dell'organicità e del dinamismo (5). Dinamismo, peraltro, di natura dialettica, ove è essenziale l'alienazione e il circolo dei singoli momenti, fonte di una unità d'amplesso proprio nel loro donarsi e nel loro *farsi altro da sé* in cui consiste l'amore. In questo senso si ricorre al concetto di *similitudo* (6), che designa l'universale dominio dell'*eros* (7) e giu-

---

(1) Cfr. M. Ficin, *Sur le Banquet de Platon ou de l'Amour*, par R. Marcel, cit. Su questo punto il Ficino si discosta notevolmente anche da Pico, come appare anche dalle critiche che questi gli rivolge (cfr. G. Pico della Mirandola, *Commento alla canzone d'amore*, pp. 486-488, 489, 499, 556, 559 dell'edizione citata). Per il rapporto tra Ficino, Pico e G. Benivieni rimando all'articolo citato del Garin.

(2) Cfr. *Simposio*, 200 a-b, 200 d - 201 b, 201 c, 202 b, 203 b - 204 c. Sul commento ficiniano al *Simposio* cfr.: G. Huszti, *art. cit.*, p. 68 ss.; R. Marcel, *op. cit.*, p. 335 ss. e *Commentaire sur le Banquet*, cit., pp. 11 ss.; A. Della Torre. *op. cit.*, pp. 566 ss.

(3) *De divinis nominibus*, 701 c - 704 c, 708 a - 716 b.

(4) Secondo il celebre assunto di S. Agostino: *Quid est ergo amor nisi quaedam vita duo aliqua copulans vel copulare appetens?* (*De Trinitate*, VIII, 10, 14, v. 42, col. 960).

(5) Cfr. *Supplementum ficinianum*, II, pp. 109-112. (Si tratta dell'importante epistola ai fratelli Cherubino, Angiola, Daniello, Anselmo, Beatrice e Arcangelo); *ibid.*, p. 168; *Opera*, pp. 1328, 1322, 1330, 1323.

(6) *Opera*, pp. 1328, 1330. Cfr. W. Dress, *op. cit.*, p. 110; P. O. Kristeller, *op. cit.*, p. 108.

(7) *Opera*, p. 1339.

Filosofia_in_Ita

stifica il principio della circolarità del suo carattere teofanico (1). Onde l'amore, in quanto *circulus est bonus a bono in bonum revolutus* ed in quanto pervade tutta la realtà (*Amor in omnibus, per omnia, creator omnium, magister omnium*) risponde alla esigenza di una sintesi tra l'istanza del concreto (il recupero della particolarità) e quella dell'universale (l'unificazione dei momenti nel loro rapporto alienativo alla luce del *tutto*) (2).

Si ha cosí una ontologia dell'atto e del valore, che ha come principio non piú l'intelligibile (come era per Platone e Plotino) ma l'amore (3). Dal carattere trascendentale dell'amore deriva poi il principio della originarietà del valore, sostituto volontaristico della tesi della razionalità del reale (4). Ne risulta, pertanto, un ottimismo metafisico, ove il negativo non ha posto se non come limite fenomenico incessantemente riscattato e superato dall'amore come liberazione nel valore (5). Si tratta, quindi, di un volontarismo già moderno per cui la positività e il valore vengono concepiti come atto che si realizza nell'alienazione per ritornare *in sé* piú vero e piú ricco: qui il dialettismo rivela una nota sconcertante di modernità. E si manifesta una dialettica che non solo recupera Eraclito, Platone, Plotino e Proclo ma anche, nella linea di Cusano e del Bruno, anticipa la dialettica del Romanticismo tedesco e dello Hegel. Nuova luce acquista, cosí, il problema del male, nell'apertura trascendentale dell'essere ai valori (6). Perciò non solo è affermata con S. Agostino e con S. Tommaso (7) la negatività del male, ma anche e soprattutto, oltre la tradizione greco-medievale, si profila il circolo dialettico del riscatto del negativo. Onde per l'amore si attua il dominio

---

(1) *Supplementum ficinianum*, II, p. 171. Su questo punto cfr. E. Cassirer, *Individuo e cosmo*, cit., pp. 211 ss.; G. Saitta, *op. cit.*, pp. 245 ss.; W. Dress, *op. cit.*, pp. 102 ss.; G. Semprini, *op. cit.*, pp. 54 ss.; R. Marcel, *op. cit.*, pp. 335-348.

(2) *Opera*, pp. 119, 1329. Da questo punto di vista l'interpretazione dell'Olgiati, rilevante sul senso della concretezza del Ficino e degli umanisti in genere, ha una sua parziale validità, specie se ripensata in una formulazione piú cauta quale quella del Carbonara. Cfr. F. Olgiati, *op. cit.*; C. Carbonara, *Il Secolo XV*, cit., e *M. Ficino* in *Enciclopedia filosofica*.

(3) Il Pico, invece, pone in sintesi l'istanza dell'amore con quella dell'intelligibile (cfr. *Commento alla canzone d'amore*, pp. 492-493 dell'edizione citata), per cui all'amore è intrinseco un possesso conoscitivo e una relazione essenziale al mondo intelligibile (cfr. *ibid.*, pp. 480-481). Per il Ficino cfr. *Opera*, pp. 105, 869, 1349.

(4) *Opera*, pp. 1330, 675, 676.

(5) *Opera*, p. 1327.

(6) *Opera*, pp. 921-922; 640, 961, 1073, 1074, 1075, 1076, 1077.

(7) Naturalmente vi è una forte influenza di Proclo e dello Pseudo Dionigi (in particolare cfr. *De divinis nominibus*, 716 a - 736 b) per un approfondimento del concetto di Platone e di Aristotele di *στέρησις* in quello di *παρυπόστασις*.

Filosofia_in_Ita

assoluto del bene, garantito nel suo fondamento dall'intimo vincolo dell'Assoluto col finito, anch'esso vincolo d'amore (1).

Ci sembra quindi legittima un'interpretazione della metafisica ficiniana che ne rivendichi la originalità e modernità pur senza negare l'importanza esegetica, filologica e storica della tradizione greco-medievale, che presiede alla sua genesi e alla sua sistemazione (2).

4. L'Assoluto.

Nella concezione ficiniana dell'Assoluto si verifica in modo preminente una incomposta dualità di esigenze: da un lato lo scrupolo della ortodossia religiosa e del concordismo platonico, dall'altro la logica intrinseca del sistema nella sua rigorosa consequenzialità. E cosí frammiste a definizioni di origine scolastica ne abbiamo altre ben lontane dal concetto di *ipsum esse subsistens* di S. Tommaso.

Anzitutto anche nel discorso teologico ritroviamo la prospettiva del dinamismo e della unificazione dialettica (3). Come pure, nella linea di Plotino e dello Pseudo Dionigi, ritroviamo il metodo teologico apofatico per cui Dio, fonte causale del finito, trascende sia gnoseologicamente che ontologicamente ogni categoria e ogni modo del finito (4). Avremmo qui l'Uno nella sua trascendente ineffabilità esasperata oltre Plotino e lo Pseudo Dionigi sino a Giamblico, a Clemente Alessandrino ed Origene.

Ma se è incontestabile la presenza della teologia negativa nel pensiero del Ficino, essa tuttavia non basta ad offrirne tutta la ricchezza semantica. Non si può infatti trascurare una certa inclinazione verso la tesi dell'*esse formale*, sebbene interpretata in senso dialettico, per cui l'assunto della ubiquità e prossimità divina (di per sé neutro ai fini della trascendenza, tanto da ritrovarsi in tutta la mistica cristiana da S. Paolo a S. Bonaventura) sembra acquistare

---

(1) *Opera*, p. 1340. Sul problema del male cfr. P. O. Kristeller, *op. cit.*, pp. 381 ss.; G. Saitta, *op. cit.*, pp. 252 ss.; W. Dress, *op. cit.*, pp. 133 ss.; E. Galli, *La morale nelle lettere di M. Ficino*, cit., pp. 60 ss.

(2) Scrive giustamente il Kristeller: « Possiamo affermare alla fine che il Ficino nelle sue teorie metafisiche ha sí utilizzato numerose concezioni ontologiche dipendendo sotto molti aspetti dalla precedente tradizione filosofica, ma dobbiamo riconoscere che perfino i concetti speculativi piú sublimi rivelano nel modo in cui sono da lui formulati e giustificati uno stretto rapporto coi punti di partenza vivi del suo filosofare » (*op. cit.*, p. 380).

(3) *Opera*, pp. 1026, 133, 97, 99, 1249. Piú vicino del Ficino alla tradizione scolastica nel concepire Dio appare il Pico: cfr. *De ente et uno*, ed. cit., p. 406, 410, 412, 434-436. Sull'ortodossia religiosa e tomista del Ficino si pronuncia in modo affermativo l'Anichini.

(4) Cfr. *Opera*, p. 977 e *passim*. Si allineano accanto a questa dichiarazione di ineffabilità anche attribuzioni di teologia catafatica di tipo tradizionale: cfr. *Opera*, pp. 305, 314, 332, 378, 685-686, 689.

Filosofia_in_Ita

nel Ficino un accento immanentistico (1). In tale prospettiva va poi inserita la considerazione sull'uso della categoria dell'amore non solo a livello filosofico ma anche a livello teologico come nella tradizione cristiana da S. Giovanni a S. Agostino (2).

È necessario comunque rilevare che il compimento teologico è una esigenza ineliminabile della metafisica ficiniana al di là e indipendentemente dall'esigenzialismo religioso e dal misticismo (3). In Dio, infatti, ritroviamo in grado eminente sia il principio dell'*unum* (nel senso di una non perfetta identità semantica con l'Uno di Plotino, Proclo e Pseudo Dionigi) sia quello del *bonum* e dell'amore, che costituiscono le categorie fondamentali dell'ontologia ficiniana (4). Quest'ultima categoria, in particolare, assume un ruolo decisivo nel modificare il principio neoplatonico dell'ineffabilità dell'Uno limitando l'ineffabilità stessa al piano noetico-razionale ma postulando, appunto mediante l'amore, la possibilità di una fruizione e di uno svelamento dell'Assoluto (5).

Ed in quanto amore Dio è visto come *infinita virtus agendi* e come *actus actuum*, cioè come assoluta diffusività: da questo punto di vista non è comprensibile prescindendo dal termine del suo atto: l'essere del mondo, perciò, diviene necessariamente complementare a quello divino (6). Cosicché diviene indispensabile, per intendere la concezione ficiniana dell'Assoluto, l'analisi del rapporto Dio-mondo, come si configura nella creazione (7). Nella creazione, per il Ficino, l'atto divino si pone come una scelta motivata (8), non però strettamente dipendente dal piano noetico quanto piuttosto dalla volontà mediante l'amore e il bene (9). E l'atto della volontà divina non è

---

(1) *Opera*, pp. 130, 333, 1039.

(2) *Opera*, pp. 881. Per l'accento fortemente mistico sono rimarchevoli alcuni passi dell'*Oratio ad Deum* (cfr. *Supplementum ficinianum*, I, p. 40) e del *Dialogus inter Deum et animam theologicus* (*Opera*, p. 611). Fondamentali sul pensiero filosofico-religioso del Ficino sono oltre al Dress, al Kristeller, al Saitta, a alcuni scritti del Garin, al Pusino, allo Hak, al Cassirer, al Carbonara anche lo studio del Meier, *op. cit.*, pp. 236 ss. e, soprattutto, quello del Corsano, *op. cit.* Di scarso valore è invece lo scritto: B. Giuliano, *op. cit.*

(3) Su questo punto cfr. P. O. Kristeller, *op. cit.*, pp. 32, 45-47, 50-52, 76 ss., 157 ss., 256 ss., 53 ss., 342-349.

(4) Cfr. *Opera*, pp. 93, 611, 732, 742, 100, 616, 876, 887, 737, 785, 792, 881-882.

(5) Su questo punto il Ficino si differenzia non solo da Plotino ma anche da Proclo e dallo Pseudo Dionigi. Cfr. *Elementatio Theologica*, prop. 121, 123, 8; *Theologia Platonica*, l. II, cap. I, IV, V, X, XI, XII, l. III, cap. IV, VII; *De coelesti hierarchia*, 140 c-d; *De divinis nominibus*, 588 a - 589 c, 593 a - 596 a, 597 c, 641 a, 645 a-b, 816 b, 869 c-d; *Theologia mystica*, 1000 a-b, 1001 a, 1025 a, 1045 d - 1048 b; *Epistolae*, I e V.

(6) Cfr. *Opera*, p. 98.

(7) Sulla creazione cfr. P. O. Kristeller, *op. cit.*, pp. 137 ss.; W. Horbert, *op. cit.*, pp. 47 ss.

(8) *Opera*, p. 100.

(9) *Opera*, pp. 1068-1069, 863.

Filosofia_in_Ita

riconoscimento pratico di un ordine già costituito, bensí matrice poietica: *Deus... non... quae vult... vult quoniam ipsa in se sint bona, sed contra, quia vult ipse sunt bona. Quoniam amat sunt amanda* (1). In ciò si avverte l'intenzione ficiniana di sottrarre la creazione al pericolo emanatistico e mentre l'intelligibile e il pensiero non sono in grado di superare l'aporia (*Deus neque naturae neque intelligentiae necessitate res procreat*), l'amore invece assolve pienamente il compito in quanto è interiore all'atto diffusivo divino nella sua incondizionatezza di principio.

La creazione è quindi intesa in senso rigorosamente volontaristico ed antintellettualistico, ove l'amore, diffusivo del valore, conduce all'intimità di Dio nel mondo pur nella distinzione di principio assoluto e termine empirico e si rivela, inoltre, come poieticità dell'essere e del valore cui nulla è preesistente. Sotto quest'ultimo aspetto ci sembra di ritrovare oltre una traccia del consueto filone mistico-acosmistico di Proclo e dello Pseudo Dionigi, anche un'anticipazione della teodicea volontaristica di Cartesio nella linea di Occam ove il precorrimento si esemplifica nell'assunto: *Deus... non... quae vult... vult quoniam ipsa in se sint bona, sed contra quia vult ipse sunt bona. Quoniam amat sunt amanda.* Cosicché legge assoluta dell'essere è l'atto di amore volontario dell'Assoluto, atto autonomo nei confronti di ogni necessità noetica o naturalistica. Svanisce cosí il piano dell'essere come un *in sé* già costituito a favore della posizione di un *farsi* dinamico, incluso nella operatività *ad extra* dell'amore.

Ulteriore ed essenziale problema dell'atto volontario creativo è quello della libertà (2). Per il Ficino essa in Dio si concilia, anzi s'identifica, con una intrinseca necessità (3), giacché nell'Assoluto non può esservi nulla di fortuito, di casuale, di indeterminato, di irrazionale. Necessità esprimente la incondizionatezza e l'indeducibilità della essenza divina che si traduce in assoluta libertà, in quanto priva di qualsiasi determinazione *ab extrinseco* per una sua totale e razionale spontaneità. Quindi non si può in alcun modo assimilarla ad un determinismo naturalistico del tipo di quello proprio degli agenti fisici. E ciò in primo luogo perché Dio, in quanto *essentia omniformis*, contiene tutte le forme dell'essere, non nel senso però di ridursi ad esse come se queste avessero effettiva realtà prescindendo dalla loro fonte. In secondo luogo, Dio non agisce per necessità naturale e al

---

(1) *Ibid.*

(2) Cfr. GUGLIELMO D'AUVERGNE, *Opera Omnia*, t. II, Suppl., p. 11. Nel filosofo medievale, tuttavia, la libertà dell'atto creativo è concepita in una accezione assai piú rigorosa e ortodossa che nel Ficino: cfr. t. I, p. 614.

(3) *Opera*, p. 109. Cfr. anche pp. 105 ss.

Filosofia_in_Ita

modo degli agenti naturali, giacché *absque medio subiectoque procreat* e per la sua assoluta semplicità non è dominato dalle forme ma le domina (1). In terzo luogo Dio nel suo atto creativo non è nuda natura, nel senso di una prassi cieca e meccanicistica, bensí disegno provvidenziale.

Nell'intrinseca coincidenza in Dio di libertà e necessità e nel principio della diffusività del bene mediante l'amore consiste la radice dell'ordine e del finalismo del termine dell'atto creativo, di cui è principio di legalità la ragione del meglio in una sorta di volontarismo metafisico, che, pur in senso rigidamente volontaristico, prelude a Bruno e a Leibniz (2).

In consequenza di codeste prospettive nasce un interessante e inquietante problema interpretativo a proposito della presenza o no di un carattere immanentistico nella filosofia ficiniana (3).

Naturalmente è da escludersi senza esitazioni ogni panteismo di tipo naturalistico, ove si identifichi l'Assoluto col mondo dell'esperienza. Inequivocabili malleverie testuali e piú ancora lo spirito del sistema ribadiscono con la massima fermezza la necessità di trascendere il mondo dell'esperienza, giacché il contingente ed il finito, di cui consta l'orizzonte empirico, non si giustificano per la loro indigenza ontologica se non in riferimento ad un principio trascendente (4). Anzi potremmo dire che il retaggio di Platone e del neoplatonismo non opera soltanto su un piano speculativo, ma determina anche (certo attraverso la mediazione dello Pseudo Dionigi e di S. Agostino) un atteggiamento mistico-religioso con forti risonanze emozionali e psicologiche costituentisi in una parenesi di liberazione dalle angustie del sensibile. Ci sembra cioè che vi sia nel Ficino una forte traccia di quella svalutazione e condanna del mondo sensibile propria del neoplatonismo (si pensi a Plotino e alle prime parole della *Vita di Plotino* di Porfirio) e di certa mistica cristiana da S. Paolo ad Origene. Ove dunque la trascendenza non è soltanto un concetto e una conquista metafisica, ma anche e soprattutto un'esigenza e un programma etico-religioso improntati a una considerazione mistico-ascetica della negatività del mondo. Non si tratta, insomma, di un giudizio meramente ed astrattamente teoretico né di una posizione

---

(1) Per il modo di concepire la semplicità di Dio cfr. PROCLO, *Theologia Platonica*, l. I, cap. XX; l. III, cap. VII.

(2) Per la stessa via dell'ottimismo metafisico Abelardo giunge all'immanentismo intendendo il rapporto Dio-mondo su un piano di assoluta necessità: cfr. *Opera omnia*, MIGNE, *P. L.*, 178, col. 1039 e col. 1330.

(3) Optano decisamente per una interpretazione immanentistica il Saitta e il Dress.

(4) Cfr. ad esempio *Opera*, II, p. 25.

Filosofia_in_Ita

intellettualistica: la trascendenza non è nel Ficino solo e propriamente il termine conclusivo di una argomentazione logica, ma implica, anzi, la integrale presenza di tutte le dimensioni dello spirito in un convincimento vissuto dall'interno. Il che, beninteso, non significa che la trascendenza ficiniana si risolva tutta in una istanza esigenziale di carattere etico-religioso, ma indica e precisa nella mente del Ficino la sintesi unitaria di codesto aspetto con quello metafisico-speculativo in una piú ampia ed integrale prospettiva.

Cosicché tra l'Assoluto e l'essere finito si stende un immenso intervallo, che poggia su una radicale distinzione di natura e non di grado. Dio, vertice supremo dell'essere, distanzia infinitamente ogni determinazione categoriale ed è distinto dal finito come causa da effetto, condizione da condizionato, creatore da creatura. Né le determinazioni empiriche entrano a costituire l'essenza divina: cosicché Dio, esente dal divenire e da ogni mistione, è del tutto semplice e immutabile, come pure, trascendendo la dimensione spazio-temporale, è acronia e presenzialità assoluta a se medesimo. La trascendenza sull'ordine della sensibilità non vale inoltre solo per i singoli oggetti e zone di oggetti empirici ma anche per l'unità globale dell'esperienza. La distinzione di due mondi — l'uno finito e contingente, pervaso da un anelito di inquietudine e di tensione escatologica; l'altro infinito e necessario, gravido di diffusività e di valore — è tematica costante e centrale della filosofia ficiniana. Ed il sensibile, nella totalità del suo ordine, lungi dal confondersi ed identificarsi col divino, è, al contrario, teso al Trascendente, in cui ritrova il suo fondamento, la sua condizione e il suo principio soterico. Il dualismo tra l'Assoluto e il piano empirico, presente in Platone, in Plotino e ancor piú in S. Agostino, è accolto dal Ficino non solo nella sua portata speculativa, ma anche, come dicevamo, nella sua valenza mistica e religiosa.

Come ulteriore conferma di tale orientamento ficiniano si può anche addurre la sua adesione alla teologia apofatica e l'uso che egli ne fa. L'ineffabilità dell'Uno sta infatti a significare non solo una trascendenza gnoseologica ma anche e soprattutto una trascendenza metafisica. Anzi nel genuino e originario senso dell'*ἐπέκεινα τοῦ νοῦ καὶ τῆς οὐσίας* da Platone sino allo Pseudo Dionigi si tratta propriamente di una valenza ontologica ove è teorizzata la radicale alterità dei costitutivi dell'Assoluto e del finito. E l'incomprensibilità dell'Uno e l'inapplicabilità delle categorie finite ad esso sono appunto conseguenze logico-gnoseologiche di una trascendenza metafisica mediante la quale, poi, si tende a valorizzare e celebrare la pienezza dell'Assoluto in rapporto ad una analoga e comparativa svalutazione

Filosofia_in_Ita

del mondo dell'esperienza (1). Onde la compresenza correlativa di teologia apofatica e di orientamento verso l'acosmismo nel senso che entrambi rappresentano una radicalizzazione dell'istanza trascendentistica.

Inoltre nel Ficino vi è trascendentismo anche in un piano semantico che risale a Platone ed è quindi consegnato alla tradizione platonica di ogni tempo; il piano, cioè, di un'ulteriorità (velata al sensoma luminosa per lo spirito), nei confronti dell'immediato empirico-sensibile, secondo la celebre risposta di Platone ad Antistene (2).

Parallelamente a tale direzione vi è nel pensiero ficiniano anche una istanza per la trascendenza dettata da un atteggiamento morale di impronta mistico-ascetica (anch'esso in armonia con il magistero antico da Pitagora a Socrate a Platone e a tutto il platonismo). Tale istanza esprime l'inquietudine e l'inappagamento dell'uomo immerso nella finitudine sensibile e l'esigenza di una ascesa verso un ordine trascendente infinito in cui possa sopirsi ogni conflitto e instaurarsi il regno di una pace universale secondo l'insopprimibile aspirazione dello spirito umano (3).

Nel senso or ora rilevato, pertanto, risulta innegabile che l'atteggiamento speculativo ficiniano sia orientato verso una concezione di trascendenza di Dio sul mondo, in quanto esprime un inequivocabile scarto dell'identificazione e dell'adeguazione tra l'Assoluto e l'empirico (4).

Non vi è dunque immanentismo, sempre di tipo naturalistico, consistente in una assolutizzazione e divinizzazione dell'ordine cosmico: infatti la cosmologia ficiniana — pur presentando qua e là qualche sporadico e rapsodico filone di pronunciata celebrazione della natura — si ispira ad una istanza svalutativa del mondo fisico di fronte alla vera realtà, poiché vede in esso il dominio della spazio-temporalità riducendolo alla serie organica delle determinazioni empiriche.

---

(1) Si potrebbe anche dire che la valenza propriamente gnoseologica della teologia apofatica è stata colta e approfondita solo a partire dal Ficino, da un lato, e dal Cusano dall'altro. A proposito del rapporto Ficino-Cusano su questo e su altri punti cfr. *Opera*, pp. 616 ss. e p. 899, ove il Ficino, accomunando il Cusano al Bessarione, ne dà una valutazione favorevole per il loro platonismo.

(2) Cfr. Diogene Laerzio, VI, 53.

(3) Si pensi anche allo Pseudo Dionigi, *De divinis nominibus*, 948 d - 953 b.

(4) Tuttavia il Ficino rileva la trascendenza sotto questo aspetto con minore intensità di quanto faccia in genere l'agostinismo medioevale. Si pensi, ad esempio, a Guglielmo d'Auvergne (cfr. *Opera omnia*, t. I, p. 1057).

Filosofia_in_Ita

Ed anzi il complesso delle tesi ficiniane vertenti sul problema metafisico-cosmologico, in funzione delle quali operano il principio di organicità e l'attivismo pampsichistico, esclude che si possa intendere il mondo come alcunché di pietrificato o di materiale o di fisico in senso stretto. Il Ficino infatti giunge sino a misconoscere la legittimità di un discorso autonomo, *fisico* diremmo, sulla natura, come appare in particolare dai suoi scritti medici, nei quali si risale costantemente a un tentativo di interpretazione metafisica o comunque teoretizzante della semeiotica (1).

Ma soprattutto dalla rivalutazione dell'astrologia, compiuta dal Ficino in polemica con Pico della Mirandola, risulta che il mondo sia inteso come una vita perenne ed inesauribile in relazione all'attività dell'anima e al circolo dialettico dell'amore. Cosicché la natura, essere animato e vivente, viene riscattata dal piano della mera fisicità e tende a spiritualizzarsi. Tra natura e vita spirituale nella sua pienezza non v'è infatti opposizione netta proprio per il fatto che quella è concepita come un conato e un momento di graduale ascesa verso lo spirito, che traluce in qualche modo, pur a livello incoativo, nei fenomeni cosmico-fisici. Il significato speculativo della difesa ficiniana dell'astrologia e della magia, ripetiamo, consiste anche nel rilievo di una immanente organicità e spiritualità del cosmo, per cui questo viene sottratto a un meccanismo materialistico e sottoposto a un principio di legalità a piú alto livello del mero somatismo.

Ma tale processo di spiritualizzazione della natura può realizzarsi unicamente in nome e sotto condizione dell'Unità trascendente, principio teleologico cui aspira e tende il mondo. Cosicché la parziale positività del mondo, quella che si manifesta nei suoi caratteri di organicità e di ascesa verso un conato di spiritualizzazione, è essenzialmente e strutturalmente comprensibile solo nell'ambito della categoria di partecipazione. I due ordini, dunque, restano rigorosamente distinti. Perciò una concezione del tipo *Deus sive natura* è talmente estranea e lontana dal pensiero ficiniano da farci escludere, anche sotto questo rispetto, ogni sua inclinazione per una soluzione immanentistica.

---

(1) Da questo punto di vista il pressoché contemporaneo Michele Savonarola, pur risentendo come il Ficino fortemente di Avicenna (e pur citando con frequenza Rhazes, Mesue, Averroè, Avenzoar, Serapione, Ippocrate, Galeno, Aristotele, Alberto Magno, Pietro d'Abano, Giacomo della Torre e Guglielmo da Saliceto) mostra una ben maggiore apertura verso il metodo sperimentale e la rivalutazione dell'esperienza, benché anch'egli conceda credito totale all'astrologia. Cfr. in particolare il trattato in volgare *Ad mulieres ferrarienses de regimine pregnantium et noviter natorum usque ad septennium*, a cura di L. Belloni, Milano 1952, *passim* ma particolarmente il I trattato. Sulle teorie mediche del Ficino cfr. W. Kahl, *op. cit.*, pp. 482-91; 525-46; 599-619 e F. Puccinotti, *Storia della medicina*, cit.

Filosofia_in_Ita

Neppure ci sembra di potere ammettere, secondo quanto sostiene il Dress (ed anche, pur muovendo da una diversa prospettiva, il Saitta) che l'antropocentrismo ficiniano dissolva la trascendenza (1). Giacché riteniamo, al contrario, che il Ficino, limitatamente a questo punto di vista, lungi dallo sfociare dell'immanentismo sia uno dei piú rigorosi assertori dell'indirizzo teocentrico.

Abbiamo qui numerose malleverie per suffragare tale interpretazione. In primo luogo diremmo che si deve escludere un antropocentrismo significante incondizionatezza e autonomia dell'uomo. Per il Ficino, infatti, il soggetto umano è in tutto indigente e debitore nei confronti di Dio. Ogni attività umana, cioè, non sarebbe realizzabile senza Dio. E ciò beninteso, non solo nel richiamo a una causa remota, ma anche nel senso della causa prossima. Neppure l'attività conoscitiva, infatti, potrebbe svolgersi se l'uomo non avesse in Dio un sostegno nell'infusione nell'anima delle *formulae* innate (2).

Inoltre non si deve dimenticare che i caratteri di molteplicità e composizione propri della struttura metafisica dell'uomo costituiscono una vera e propria svalutazione ontologica della natura umana. Tanto piú che la distanza tra l'uomo e Dio risulta tale da dover inserire quale termine medio l'angelo (3).

Ma ancor piú probativa ai fini di un definitivo abbandono della tesi interpretativa dell'antropocentrismo immanentistico, ci sembra la consueta subordinazione ficiniana dell'arte, del sapere e di ogni valore umano — e da ultimo della stessa filosofia — alla religione. E l'uomo, d'altra parte, realizza pienamente la sua essenza solo nell'unione, mediante l'amore, a Dio. Onde il carattere fortemente mistico del pensiero ficiniano, che si manifesta particolarmente nella ascesa a Dio. Ove il fine è attuato compiutamente solo *a parte Dei* piuttosto che *a parte hominis*, in quanto è Dio per la sua volontà perfetta ad unirsi all'uomo, poiché quest'ultimo è affetto, per intrinseca limitazione ontologica, da un residuo di passività che ne inficia lo slancio mistico. Ciò non vanifica affatto, beninteso, la gratuità ed

---

(1) Cfr. W. Dress, *op. cit.*, *passim* ma particolarmente p. 78 ss., e G. Saitta, *op. cit. passim* e anche *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, cit.

(2) Permane nel Ficino l'eco e il residuo di quella teoria dell'illuminazione di S. Agostino che è gran parte della tradizione filosofica medievale. Solo che nel Nostro il retaggio agostiniano è accolto attraverso la mediazione e il vaglio di un certo agostinismo (si pensi soprattutto a Guglielmo d'Auvergne), che intende la dottrina dell'illuminazione divina come scarto e surrogato della tesi aristotelico-averroistica dell'intelletto agente, accentuando cosí, anche in sede gnoseologico-psicologica, la problematica intorno all'univocità ed unicità della causa. Cfr. Guglielmo d'Auvergne, *Opera omnia*, p. II, suppl., p. 211.

(3) Nello Pseudo Dionigi non è accentuata come nel Ficino la ragione metafisica della medianità dell'angelo. Cfr. *De coelesti hierarchia*, 177 b - 181 a, 196 b-c, 120 b - 137 b, 141 c - 144 c. La fonte diretta invece sembra da ricercarsi in Proclo e Giamblico.

Filosofia_in_Ita

eccezionalità dell'esperienza mistica né la sottrae all'atto volitivo umano, ma solo sottolinea l'insufficienza dell'uomo a compiere in modo autonomo la piú alta ə terminale delle sue esperienze.

Certamente il Ficino è un apologeta e un celebratore entusiasta dei valori umani e alla stregua del Pico sa qui evitare il compromesso con la retorica e col panegirismo astratto. Si avverte in entrambi, infatti, l'autenticità dell'impegno umanistico in una profonda e sincera interiorizzazione del problema, che, da tentazione letteraria ed estetizzante, si fa vero valore speculativo. D'altra parte proprio perché si tratta di un concreto e speculativo umanesimo tale istanza non si identifica con una assolutizzazione *tout court*, isolando il termine problematico dal suo essenziale contesto, ma implica, anzi, l'inserzione del valore dell'uomo nel valore dell'essere secondo il rispetto della gerarchia ontologica. Da questo punto di vista potremmo dire che il Ficino esalta il mondo umano in quanto lo vede unito in linea di subordinazione al divino: giacché la dignità dell'uomo consiste nell'essere egli creatura di Dio, secondo natura, e figlio di Dio, secondo il dono altissimo e gratuito della grazia (1).

Cosicché, il pensiero ficiniano non solo è permeato ed intessuto di teocentrismo, ma giunge anche ad un aperto indirizzo cristocentrico, che inserisce la stessa Rivelazione e lo stesso ordine soprannaturale nell'ambito della prospettiva piú propriamente teoretica ad esercitare una funzione condizionante, plasmatrice, vivificante (2). Appare qui facile ed opportuno l'accostamento con S. Agostino, anzi con certo antiintellettualismo cristiano da Tertulliano, a S. Bernardo, a Pascal (e a S. Agostino e a Pascal sovente si richiama il Marcel nella sua ottima monografia ficiniana), proprio nell'ambito di una sintesi piú alta ove la ragione e la filosofia costituiscono un momento propedeutico per la vera sapienza, che è essenzialmente discorso teologico, interno alla Rivelazione (3).

Perciò anche sotto codesto aspetto, non ci sembra che l'antropo-

---

(1) *Opera*, p. 21. L'interpretazione del Carbonara ad esempio, pur essendo rivolta a sottolineare come punto centrale del pensiero ficiniano l'uomo e l'anima, non cade in eccessi del tipo di quelli or ora prospettati.

(2) A sostegno, infatti, della divinità dell'uomo (divinità che è in Cristo e per Cristo) è la tesi *Qualis coniunctio fit Dei et hominis* (*Opera*, p. 21). Ed è sempre nel richiamo al dogma della incarnazione che si comprende la grandezza dell'uomo, grandezza, quindi, che gli è propriamente conferita da Dio (cfr. *Opera*, p. 22).

(3) Da questo punto di vista si comprende la tesi dello Hak secondo la quale il Ficino avrebbe contribuito in notevole misura alla rinascita cristiana della sua epoca. Su una linea analoga si trovano il Toffanin e il Pastor (citato dal Marcel, *op. cit.*, p. 13). L'ortodossia religiosa ficiniana è sostenuta dall'Anichini, ma su di essa si sono sollevati molti dubbi anche da parte del Garin, del Pusino e del Corsano. In ogni caso, tuttavia, ci sembra esagerata la tesi del Dress e del Saitta che ne fanno un precursore della Riforma.

Filosofia_in_Ita

centrismo ficiniano comprometta la trascendenza. Trattandosi, comunque, di un problema interpretativo centrale, è forse opportuno chiarire e documentare maggiormente questo punto.

Anzitutto è necessario osservare che nel Ficino non vi è un *antropocentrismo* che si opponga, come tale, al *teocentrismo*; ma vi è piuttosto e soltanto un *antropocentrismo* che si oppone al *cosmocentrismo* in tutte le sue forme. L'esaltazione dell'uomo e dei valori umani sta appunto a significare l'abbandono dell'orizzonte cosmologistico e naturalistico non senza una fede entusiasta e un convincimento profondo nella priorità di valore del microcosmo sul mondo fisico (1). In questa prospettiva si può forse chiarire certa malcelata diffidenza ficiniana per Aristotele e i peripatetici nelle questioni metafisiche (laddove nei problemi morali, come appare da diverse note di questa nostra edizione, il Ficino utilizza ampiamente l'*Etica Nicomachea*): differenza che nel suo motivo ispiratore accomuna il Nostro alla piú autentica tradizione cristiana (ed in particolare a S. Agostino) e vieta di ritenerlo precursore (almeno sotto questo aspetto) del Telesio e del Bruno. La divinità dell'uomo va cosí intesa nella accezione di una istanza antinaturalistica: divinità, quindi, che non sta a significare l'usurpazione della categoria teologica per un retorico e prevaricante umanesimo, ma che indica l'alto rango della missione mediatrice nel sensibile e l'investitura dall'alto in quanto necessariamente partecipata ed eterodeterminata *a parte Dei*.

Tutto ciò non deve poi destare eccessivo stupore, giacché la tesi della *divinità dell'uomo* non è che una traduzione in altro linguaggio di quella concezione organica e dialettica della realtà che abbiamo rilevato fondamentale nella metafisica ficiniana. Dall'organicità e dialetticità dell'essere deriva infatti la sua eminenza il ruolo della medianità (che cosí si fa mediazione): l'uomo in quanto anima occupa il grado intermedio della pentarchia: in questo senso è divino (2). Ma si tratta di una divinità partecipata, di medio, appunto, in tutto dipendente dall'unità suprema; e se l'uomo è affermato come infinitamente grande di fronte alla effimera consistenza del mondo fisico, in tanto l'affermazione è legittima in quanto implica semanticamente che egli sia infinitamente piccolo di fronte a Dio. L'uomo è sí divino, poiché mediante l'anima è unità ed unificazione

---

(1) Anche qui ci troviamo in una linea interpretativa di convergenza col Kristeller e col Carbonara.

(2) Cfr. particolarmente *Opera*, p. 296. Rammentiamo ancora la felice tesi interpretativa del Kristeller a proposito della centralità dell'anima, secondo la quale l'anima stessa fungerebbe non solo da termine metafisico mediano, ma sarebbe anche l'elemento mediatore e accentrante ogni processo del reale.

Filosofia_in_Ita

del cosmico, ma — si badi — è privo di autonomia ontologica in questo suo ruolo, che assume da Dio *unionis unitatisque ubique causa.* La divinizzazione dell'umano appare cosí tutt'altro che in antagonismo con l'esigenza trascendentistica e, tanto meno, con quella teocentrica. Ed in questo punto ci sembra che il Ficino non sia molto lontano dal pensiero filosofico-teologico del Cusano (1).

Parlare, quindi, di infinità dell'uomo per poi concludere per la presenza nel Ficino di un antropocentrismo immanentistico, ci sembra inesatto ed eccessivo. Egli infatti parla di divinità dell'anima in senso mistico (2), per cui risulta facilmente comprensibile in Dio la causa fontale di tale attributo (3). È qui conservato il senso della trascendenza della divina *Veritas* di S. Agostino sull'anima nell'atto stesso in cui essa assurge al suo ruolo piú alto e, diciamo pure, divino (4). La chiave interpretativa di tale concezione consiste nel seguente celebre assunto ficiniano: *Inferiora enim a superioribus causis semper aliquid capiunt* (5). L'uomo, appunto in quanto è vincolato causalmente a Dio, acquista per ciò stesso qualcosa di divino. In questo senso la divinità dell'uomo, lungi dall'opporsi alla trascendenza, è bensí solo una affermazione, espressa sovente in termini di simbolismo mistico, dell'onnicausalità dell'Assoluto.

Tale antropocentrismo, pertanto, è un caso particolare della regola ontologica universale della poieticità del valore — e dell'essere come valore — mediante la diffusività del *bonum*: l'orizzonte dell'Uni-totalità cosí presente (nei limiti di questo suo significato) non infirma ma anzi presuppone una concezione teocentrica (6). Dio è quindi sempre

---

(1) Trascrivo un importante passo del *De coniecturis* citato dal Saitta (*op. cit.*, p. 215): *Homo enim Deus est, sed non absolute, quoniam homo. Humanus est igitur Deus. Est igitur homo, aut humanus quidam mundus. Regio igitur ipsa humanitatis, Deum atque universum mundum, humanali sua potentia, ambit. Potest igitur homo esse humanus Deus, atque Deus humaniter, potest esse humanus angelus, humana bestia, humanus leo aut ursus, aut aliud quodcumque. Intra enim humanitatis potentiam, omnia suo existunt modo. In humanitate igitur omnia humaniter, ut in ipso universo universaliter, explicata sunt; quoniam humanus existit mundus. Omnia denique in ipso complicata sunt humaniter, quoniam humanus est Deus.* (L'uomo, infatti, è Dio, ma non in senso assoluto, proprio perché è uomo. D'altro canto Dio è umano: ed è infatti uomo o, in un certo modo, mondo umano. Pertanto i confini dell'umanità si estendono a Dio e alla realtà tutta grazie all'umana potenza. Può dunque l'uomo essere un Dio umano e anche essere Dio in modo umano, angelo umano, bestia umana, leone o orso umano e cosí via. Infatti all'interno dell'umana potenza tutte le cose esistono in funzione di essa e nel suo modo. Pertanto nell'umanità tutto si esplica umanamente, cosí come nell'universo secondo le leggi cosmiche: e questo perché esiste un mondo umano. Infine, tutto nell'umanità è posto in sintesi, secondo le leggi umane, poiché Dio stesso è *umano*). Il Saitta dà, invece, al passo un valore immanentistico.

(2) Cfr. il *De raptu Pauli*, in E. Garin, *Prosatori latini del Quattrocento*, cit., p. 949.

(3) *Ibid.*, pp. 951-953.

(4) *Ibid.*, p. 955.

(5) *Opera*, p. 92.

(6) Si pensi a certi passi del *De Sole* (cfr. E. Garin, *Prosatori latini del Quattrocento*, cit.).

Filosofia_in_Ita

presente come *ipse principium et rector omnium* anche nell'esaltazione dell'infinita dignità dell'uomo. Il Ficino è certamente un celebratore entusiasta dei valori umani e di una concezione umanistica, ma lo è senza compromessi con la sua vocazione di cristiano e sacerdote, incline com'egli è a inserirsi nella piú pura ortodossia dell'umanesimo cristiano (1). Umanesimo vero e integrale che, in un ottimismo di fondo (e non solo in senso escatologico) salva e sublima ogni dimensione della natura umana — tutto positivizzando e giustificando e nulla negando di ciò che è umano — pur senza erigersi ad una blasfema pretesa di autosufficienza. I limiti dell'umano vengono cosí riconosciuti ed ammessi sdrammatizzando la negatività del limite, che diviene positiva e razionale nell'ambito di una gradualità gerarchica dell'essere.

Ma quanto all'indigenza ontologica dell'uomo, il Ficino non ha alcuna esitazione ad ammetterla nella forma piú esplicita. Ciò risulta in primo luogo dalla sua gnoseologia a sfondo innatistico, ove Dio solo è garanzia, condizione e lume del conoscere. In secondo luogo dall'ontologia generale ove l'ente-uomo è composto e molteplice mentre l'Assoluto è unità semplicissima senza mistione. In terzo luogo, sempre dall'ontologia e dall'antropologia risulta che l'uomo non è per sé attivo in senso pieno quanto piuttosto termine medio dell'attività divina (2).

Ma ciò che maggiormente e definitivamente sconfessa il tema interpretativo dell'antropocentrismo immanentistico è lo stesso programma speculativo ficiniano, vertente sull'istaurazione di una *pia quaedam philosophia* o *docta religio* (3). Si ha infatti nel Ficino la tesi della medesimezza di filosofia e religione nella linea della tradizione dallo Pseudo Ermete Trismegisto a Zoroastro, da Pitagora a Giamblico, da Filone giudeo a S. Clemente di Alessandria, da Origene a S. Agostino, in un'esigenza di conciliare ragione e fede senza dicotomie, subordinando, anzi, il sapere speculativo a quello teologico, nell'amplesso di una piú completa ed integrale sapienza. Il significato di codesta subordinazione ci sembra essere la priorità ontologica e assiologica di Dio sull'uomo, pur valutando in tutta l'estensione della loro altissima dignità i valori umani nella loro simbiosi e nella

---

(1) Si veda, ad esempio, quanto dice il Nostro a proposito della tesi *Conveniens fuit Deum se homini iungere* (*Opera*, I, p. 1009). Il Pastor ad esempio, scrive che il Ficino è « credente dalla testa ai piedi e sacerdote senza macchia » (*Storia dei Papi*, traduzione italiana di C. Benetti, Trento 1890 ss., III, p. 131; il passo è citato da R. Marcel, *op. cit.*, p. 13).

(2) E ciò anche nell'ambito dell'atto mistico. Si veda, ad esempio nel *De raptu Pauli*, il passo a p. 933 dell'edizione citata.

(3) Cfr. ad esempio *Opera*, pp. 2-3 e *Della Religione Cristiana*, Proemio II, Firenze 1568, pp. 5-8.

Filosofia_in_Ita

loro dipendenza dal divino. Ed in tale via, analogamente al Cusano, lo stesso ordine soprannaturale, la stessa Rivelazione, la stessa teologia dogmatica entrano nell'opera ficiniana a costituire un fecondo sincretismo col piano strettamente filosofico-speculativo. Per tutto ciò crediamo che non si possa accettare l'interpretazione dell'antropocentrismo immanentistico del Dress e del Saitta.

È comunque necessario chiarire ulteriormente il profondo significato speculativo della tesi ficiniana della dignità dell'uomo. Essa infatti ha un suo aspetto originale nei confronti della concezione medievale. Da un lato rappresenta un correttivo e una integrazione critica dall'interno della posizione di Proclo e, piú ancora, di quella dello Pseudo Dionigi. E, precisamente, l'umanesimo ficiniano accetta il principio della trascendenza dell'Uno, ma tende a liberarlo dalla sua inclinazione tendenzialmente acosmistica. Da un altro lato, afferma la tesi della concreatività e della cooperazione uomo-Dio, anticipando, benché ancora su un piano limitato, una prospettiva fondamentalmente moderna.

Tuttavia a nostro avviso vi è un'altra direzione del poliedrico pensiero ficiniano che conduce ineluttabilmente all'immanentismo. Prima però di esporre i motivi che suggeriscono tale interpretazione, è opportuno richiamare la consueta distinzione tra l'intenzione psicologica di un pensatore e il risultato storico sgorgante per la logica interna del suo sistema. Dal primo punto di vista non v'è nulla di piú lontano ed estraneo al Ficino di una concezione immanentistica. Ciò, anzitutto, come sappiamo, per la sua convinta, sincera ed autentica fede cristiana. Egli che concepí la filosofia come fondamento apologetico a una dogmatica religiosa-positiva, vagheggiando l'ideale-guida della *pia quaedam philosophia* e della *docta religio*, non poté certo aderire consapevolmente alla soluzione immanentistica. In secondo luogo, il Ficino è nei suoi intenti un deciso fautore della trascendenza, per quella sua dichiarata avversione al panteismo di tipo naturalistico o cosmocentrico nel quale vedeva (e, coerentemente ai suoi principi, la scartava) la confusione dei due ordini dell'essere e l'arbitraria inserzione delle determinazioni empiriche nell'Assoluto. Per quest'ultimo motivo si spiega ancora di piú l'alta valutazione data dal Ficino a Platone (1) e al platonismo e, in particolare, al senso platonico dei due mondi.

---

(1) Cfr. *Opera*, p. 855: *Doctrina platonica... ad divinam legem id est Mosaicam Christianamque tamquam luna quaedam se habet ad solem.* Su questo punto cfr. E. Cassirer, *Individuo e cosmo*, cit., pp. 12 ss.; G. Saitta, *op. cit.*, pp. 58 ss.; P. O. Kristeller. *op. cit.*, pp. 16 ss.; W. Dress, *op. cit.*, pp. 5 ss.; G. Semprini, *op. cit.*; P. Shorey, *op. cit.*; H. Stein, *op. cit.*, (il volume contiene una buona ed informata esposizione del pensiero ficiniano); R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, cit., *Plato's Parme-*

Filosofia_in_Ita

Ma se ci si pone non sul piano dell'intenzione soggettiva del pensatore, bensí su quello della consequenzialità intrinseca delle sue premesse metafisiche e del puro organarsi della sua logica di struttura — ossia sul piano della storia *tout court*, che è tale da spersonalizzare idee e dottrine volgendosi unicamente al risultato al di là delle questioni genetiche e psicologiche — allora sarà chiaro che l'immanentismo è un insopprimibile corollario dell'ontologia ficiniana. In altri termini: sono le implicanze e gli sviluppi del suo concetto di realtà a determinare univocamente tale esito speculativo. Se, infatti, l'essere non è che *unificazione* come processo dialettico delle infinite relazioni ponentesi *nella* e *per* la circolarità; se, inoltre, l'*unum* mediante il *bonum* si concretizza come volontà e come amore; e se, infine, l'amore nell'alterità e nell'alienazione ritorna in sé pienamente attuato come valore; allora a Dio, investito positivamente di queste categorie metafisiche, non è piú pertinente un corretto attributo di trascendenza (1). E quindi Dio è nel processo costi-

---

nides in the Middle Ages and in the Renaissance, cit.; R. MARCEL, *op. cit.*, pp. 32 ss.; E. ANAGNINE, *op. cit.*, pp. 41 ss.; L. FERRI, *Il platonismo di M. Ficino*, cit., e *Di M. Ficino e delle cause della rinascenza del platonismo nel Quattrocento*, cit., pp. 180 ss.; C. HUIT, *op. cit.*, pp. 364 ss.; B. KIESZKOWSKI, *op. cit.*; W. MOENCH, *op. cit.*; R. ROCHOLL, *op. cit.*, pp. 47 ss.

(1) Cfr. *Opera*, p. 403. Riporto per intero il passo seguente, uno dei piú probativi ai fini di una interpretazione immanentistica: *Decet immensam Dei potentiam ita semper sese potentem ostendere mentium oculis, ut videant Deum in infimo gradu mentium, propter ultimum mundi locum continue aliquid ex nihilo procreantem, ut hoc effectu continuo infinitam omnino Dei potentiam clarius agnoscant in infinitum creationis actum infinite, si placuerit, peragentem. Venerentur eam illuminantem in coelis. Admirentur (ut ita loquar) in terra creantem. Excellentior sane operatio est creatio, quam illustratio. Illa igitur magis, quam haec convenit Deo: haec continua fit a Deo. Illa igitur pro Dei arbitrio sit continua. Coelos movent ministri Dei. Hoc motu sequentia generantur, dum species quaelibet rerum interris aliquid agit, et in agendo ministra sit coeli. An Deus ipse solus agit nihil, quandiu caetera omnia aliquid operantur? Absit ut primus actus agat nihil agentibus aliis. At inquies eum agere satis, dum agentia non deserit reliqua, sed vim illis operandi suppeditat. Non satis est istud. Nempe hinc propria causarum aliarum sequuntur opera, atque imagines illarum fiunt in mundo, non Dei: cur nolis, et Deus assidue opera propria, propriasque imagines facere, plurima semper sine medio procreando? Igitur cum creatio propria Dei operatio sit, generatio autem externa, operatio propria aliorum non cessabit Deus creare aliquid, quandiu alia non cessabunt aliorum quid generare. Centrum mundi verum Deus est... quia unus, simplex, stabilis est, et in omnibus... ut cuique rei interior sit quam ipsamet sibi. Est enim circumferentia mundi, quia extra cuncta existens, ita superemnet universa, ut cuiusque rei summum apicem dignitate excellat immensa. Item quanto est omnium (si dictu fas est) minimus quantitate, tanto virtute est maximus omnium. Ut est centrum quidem, est in omnibus, ut circumferentia vero est extra omnia. In omnibus, inquam, non inclusus, quia est et circumferentia. Extra omnia quoque non exclusus, quia est et centrum. Quid ergo Deus est? Ut ita dixerim, circulus spiritalis, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam. At enim si centrum id divinum in aliqua mundi parte imaginariam aliquam aut perspicuam operationis sedem habeat, potissimum in rerum medio dominatur, tanquam rex in medio civitatis, cor ferme in medio corporis, Sol in medio planetarum. In Sole igitur, id est, in tertia mediaque rerum essentia, Deus posuit tabernaculum suum. Tabernaculum, inquam, virtutis suae frequentius demonstrandae. Quae sedes familiaris est Deo, non tam quod species animae est, quam quod divinae civitatis est medium, aerarium publicum, et consona urbanarum partium moderatio. Animam hominis esse rerum medium saepe iam declaravimus. In hac igitur regione praecipua Dei operatio frequentius praevalebit. Talis creatio est. Creat igitur assidue animas hominum. Profecto quia stabile centrum est, creat continue.*

Filosofia_in_Ita

tutivo del finito in quanto lo ingloba in sé stesso essendone causa: *Deus omnibus inest intimus... Deus ipse est essentia rerum, vita, virtus, actio,*

Quia circumferentia est, quae mundi ambit circumferentiam, creat eas (ut Platonici dicerent) quodammodo in circumferentia mundi. Rursus quia centrum, ideo est summa rerum. Quia summa, ideo singula fundit, tum sigillatim singula semel ab initio rerum, tum cuncta summatim quotidie, prout creando animam, quae rerum medium est, effundit e sinu proprio universa, quae summatim confunduntur in medio. (Ed è in armonia con l'immensa potenza di Dio mostrarsi sempre cosí potente agli occhi delle menti, da ottenere che esse vedano Dio persino nell'infimo dei gradi delle menti, presso l'infimo spazio dell'universo continuamente procreare qualche cosa dal nulla ed in modo che da questo continuo effetto possano conoscere piú chiaramente l'infinita potenza di Dio realizzantesi infinitamente, se gli piacerà, nell'infinito atto della creazione. Affinché venerino codesta potenza illuminante nei cieli e la ammirino — per cosí dire — creante sulla terra. E certamente la creazione è opera piú eccellente che l'illuminazione, onde la prima è piú consona a Dio della seconda, mentre la seconda deriva costantemente da Dio, e la prima, per conseguenza, è continua per libera determinazione della volontà divina. I ministri di Dio muovono i cieli, e da questo moto vengono generate tutte le cose nei gradi inferiori dell'essere nell'atto in cui ciascuna specie agisce sulla terra ed appunto nell'agire si fa ministra del cielo. Dio solo dunque non farebbe nulla per tutto il tempo in cui tutti gli altri enti dell'universo compiono qualche operazione? Sia lungi da noi l'affermazione che il primo atto sia inattivo mentre agiscono tutti gli altri! Si potrebbe dire che egli compia una sufficiente azione nell'atto in cui non abbandona tutti gli altri agenti, ma fornisce loro la forza per operare: senonché ciò non basta. Infatti da Dio derivano le opere proprie di tutte le altre cause e nel mondo si trovano le immagini di quelle e non di Dio. Perché dunque non dovrebbe anche Dio compiere assiduamente le sue opere e realizzare le proprie immagini procreando sempre immediatamente una infinità di creature? Pertanto, essendo la creazione operazione propria di Dio e la generazione esterna essendo opera propria degli altri enti attivi, Dio non cesserà di creare qualche cosa fintantoché gli altri enti non cesseranno di generare. Il vero centro del mondo è Dio... in quanto egli è uno, semplice, stabile ed è in ogni cosa...in modo tale da esserle piú interiore di quanto non sia ciascuna cosa a sé stessa. Ma è anche la circonferenza del mondo, in quanto esiste al di fuori di tutte le cose, ed è su di esse preminente in modo tale da eccellere con la sua immensa dignità sopra l'apice sommo di ciascuna cosa. Ed inoltre quanto è il *piú piccolo* (se è lecito esprimersi in questi termini) di tutte le cose sotto il rispetto della quantità, tanto è il piú grande di tutti gli enti sotto il rispetto della potenza. Come centro, dunque, egli è in ogni cosa, e, come circonferenza, è, invece, al di fuori di ogni cosa. Ma in ogni cosa egli non è incluso, in quanto ne è contemporaneamente la circonferenza, e non è escluso al di fuori di ogni cosa, in quanto ne è contemporaneamente il centro. Che cosa è dunque Dio? Egli è, per cosí dire, un circolo spirituale il cui centro è dovunque e la cui circonferenza non è in alcuna parte. Se infatti quel centro divino dovesse avere in qualche parte del mondo una sede immaginaria o particolare della sua operazione, esso principalmente eserciterebbe il suo dominio nel mezzo delle cose, come il re nel mezzo della città ed il cuore nel mezzo del corpo. Il sole sta nel mezzo dei pianeti. Nel sole dunque, cioè nella terza e media essenza, Dio pose il suo tabernacolo, tabernacolo nel quale si espone con frequenza maggiore che in ogni altro punto dell'universo la sua virtú. E tale sede è a Dio familiare, non tanto perché essa sia la specie dell'anima, quanto perché è il mezzo della città divina, è l'erario pubblico di essa, è l'armonica commisurazione di tutte le parti della città. Già ripetutamente abbiamo dimostrato che l'anima dell'uomo occupa il grado mediano della gerarchia dell'essere. Pertanto in questa regione prevarrà con maggiore frequenza l'operazione precipua di Dio: e questa è la creazione. Crea dunque assiduamente le anime degli uomini e, poiché centro immobile, crea senza interruzione; in quanto invece è circonferenza che abbraccia la circonferenza del mondo, le crea — come direbbero i platonici — nella circonferenza del mondo. Ancora: in quanto è centro, egli è la somma di tutte le cose, ed in quanto appunto è somma, promana le singole cose, sia singolarmente ciascuna una volta per tutte *ab initio*, sia tutte insieme ogni giorno in relazione al fatto che, creando l'anima, l'ente medio fra tutti, effonde dal proprio seno tutte le cose che si sommano e si fondono appunto nel medio).

Filosofia_in_Ita

perseveratio, *perfectio*, *divinitas*. Ed è appunto per la nota di intrinseca e necessaria diffusività del bene che si opera l'unione di infinito e finito in una reciproca compresenza per un identico ritmo di processualità [1].

Dio, dunque, in quanto Unità suprema è unificazione assoluta e sintesi del processo dell'essere: perciò Egli trascende certamente le singole determinazioni empiriche ma non l'empirico nella sua unità. E la concezione ficiniana risponde appunto all'esigenza di intendere la realtà come unificazione nell'Uno delle infinite relazioni dei momenti concreti. Cosicché l'essere è l'Uni-Totalità, espressa dalla legge dell'universale concreto e dominata dal ritmo dialettico. Onde Dio non è piú trascendente, proprio a causa della concezione rigidamente univoca e unitaria dell'essere come Uno-Tutto: infatti, se l'unità non è che l'unificazione in atto dell'alterità presupposta, l'unità suprema, a sua volta, consisterà necessariamente nel nesso delle infinite relazioni ontologiche.

Da questo punto di vista il Ficino afferma che Dio è l'essere delle cose (*universa natura rerum* o *essentia omniformis*) non in un senso naturalistico o cosmologico, a mo' di luogo e contenuto (o contenente), ma come universalizzazione dialettica del concreto e come principio e *pars potior* della unità processuale. E cosí la divina semplicità non è altro che la semplificazione dinamica, dialettica, perennemente in atto dell'alterità, dal suo stato metafisico depotenziato al suo vertice evolutivo, ossia è la ricchezza di tutte le determinazioni dell'essere, la pienezza di tutte le forme, la sintesi di tutti i momenti concreti. Ed è sempre, tuttavia, semplicità e unità quella divina — e non composizione e molteplicità — proprio perché il composto e il molteplice perdono tale loro carattere quando, dal festone marginale dell'empirico irrelato, si dialettizzano nel principio. Se l'essere, quindi, è veramente autentico solo nella totalità, allora l'unità di questa, cioè Dio, riscatta da ogni limite empirico il composto e il molteplice in quanto lo iscrive dialetticamente in sé. In tal senso, dunque (nel senso, cioè, di una concezione dinamica), l'Assoluto è semplice. Il Ficino concepisce altresí l'Assoluto *sub ratione boni*: e, sotto questo aspetto come atto dell'universale attivismo della realtà nel suo *fieri*, Dio è di nuovo, parimenti, l'*essere delle cose*, non a guisa di subietto o supporto di determinazione, ma in quanto operatività assoluta, che attivizza i singoli momenti e in questi *communis existit*. Mediante il *bonum*, principio e fine si identificano in una circolarità

---

[1] Cfr. *Opera*, pp. 306, 110, 21.

Filosofia_in_Ita

infinita, in cui ogni singolo punto è un grado intrinseco e necessario (1).

Dio, somma realtà, è, per ciò stesso, sommo amore. Qui allora la trascendenza subisce un decisivo crollo. L'amore, infatti, non è solo il processo dialettico della realtà universalmente mobile, ma indica anche e soprattutto la necessità diffusiva e fontale del processo. Introducendo la categoria dell'amore, come la piú atta a esprimere l'essenza metafisica dell'Assoluto, si compromette l'Assoluto stesso in un ineluttabile immanentismo, in quanto il processo entra come determinazione essenziale e necessaria a Dio. Certo si tratta di una necessità *ab intrinseco*, sufficiente tuttavia a intendere come vero Assoluto non piú Dio nella sua aseità, ma la somma di Dio e del mondo, ossia di Dio e del divino processo. Ciò risponde alla struttura dell'amore, che non è solo necessaria cospirazione all'alterità, ma anche ed anzitutto alienazione dialettico-evolutiva, grazie alla quale il ritorno nell'Assoluto è riscatto ontologico con conseguente positivizzazione del negativo (2).

Ed è ancora per il concetto di Dio come amore che la creazione assume un carattere di rigorosa necessità *ab intrinseco*, concludendo, anche per questo rispetto, ad un risultato immanentistico, giacché l'amore, come circolarità *sub ratione boni*, è per sua natura espansione e diffusività. Ne consegue, dunque, che il mondo delle creature è sospeso ed implicito nella struttura dell'operatività divina, essendone termine di necessario compimento: e si ha cosí una inequivocabile assolutizzazione del finito. Né costituisce una smentita interpretativa l'insistenza del Ficino sulla libertà come nota essenziale dell'amore e, quindi, dell'Assoluto: egli infatti, come sappiamo, afferma espressamente che la libertà di Dio (adeguazione di libertà e necessità *sub specie aeternitatis*) consiste nell'essere libera da ogni necessità esterna: *quoniam necessitati nulla praeest necessitas, ideo ibi est summa libertas.*

Peraltro le numerose affermazioni ficiniane sulla libertà della creazione sono tutt'altro che trascurabili in quanto tendono ad escludere non la necessità *tout court*, ma una necessità di tipo naturalistico. In questo senso si comprende l'insistente richiamo ficiniano ad espungere ogni arbitrarismo, ogni casualità, ogni accidentalità dall'ambito del divino: *Deus non ut contigit ita existit et agit... sed ut decuit imo ut decet.* Contro questa paventata concezione dell'Assoluto oltremodo pericolosa e puerile, il Ficino reagisce vigorosamente in nome di una assoluta necessità in seno a Dio. Necessità che non può non

---

(1) Significativo a questo proposito quanto il Ficino fa dire a S. Paolo in un passo del *De raptu Pauli* (pp. 943-945 dell'edizione citata).

(2) Cfr. *Opera*, pp. 1323, 1324, 1325.

Filosofia_in_Ita

essere invocata se non sotto pena di optare per la presenza dell'irrazionale in Dio: necessità, in altri termini, che si identifica con una assoluta razionalità. In questo senso è legittima l'equazione necessità = libertà.

Si può osservare che, a rigor di termini, il porre tale equazione in Dio non conduce necessariamente all'immanentismo. Nemmeno, inoltre, vi è immanentismo, in senso preciso, nel ritenere improntato a necessità assoluta l'essere finito: giacché questo è libero e contingente nel senso che poteva non essere o essere diversamente, ma dal momento che è ed è in un certo modo, ecco che si configura in termini di necessità.

Tuttavia ci sembra legittima l'interpretazione immanentistica del Ficino per la particolare accezione che nel suo pensiero assumono le tesi suddette. Il suo discorso sulla necessità razionale procede, infatti, molto piú innanzi, riguardando non piú l'essenza intrinseca dell'Assoluto o il mondo in quanto già costituito, ma anche e principalmente l'atto operativo *ad extra* di Dio, il rapporto Dio-mondo ed il mondo nel suo stesso attuale costituirsi. Cosicché il finito non cade nella sfera del contingente ma diviene un momento costitutivo della stessa essenza di Dio, che lo modifica in tal modo per cui *eam omnem contingentiam auferat.* La necessità, quindi, si introduce come categoria universale e trascendentale dell'essere nell'unità dinamica Infinito-finito: nel senso, appunto, che necessario è l'atto fontale dell'Assoluto, cosicché l'effetto non solo è contenuto nella causa, non solo è l'esplicarsi di essa, ma ne è anche il compimento necessario, senza del quale la causa non sarebbe piú se stessa e rimarrebbe in una mutila e indeterminata virtualità (1). Il primato dell'atto è qui inteso come attualità diffusiva, ed è quindi in funzione dell'unità dinamica dell'essere. A ciò consegue una mutazione semantica del concetto metafisico di causa (precorrendo Bruno e Spinoza), per cui la causa è la sua stessa necessaria effettualità e l'effetto, essendo costitutivo della causa, si pone su un medesimo livello ontologico (2). Ritorna qui il tema consueto dell'ontologia generale ficiniana: il valore dell'essere sta nella sua traducibilità dinamico-dialettica e Dio, in quanto amore, infinitizza ed assolutizza il finito rapportandolo a sé.

---

(1) In questo senso il Ficino è in una posizione analoga e prossima a quella di Plotino (cfr. *Enneadi*, VI, 8, 21) e in genere di tutto il neoplatonismo da Proclo a Origene. Su questo punto dissentiamo da P. O. Kristeller, *op. cit.*, pp. 80 ss.

(2) Il Ficino quanto a tal uso del concetto di causa è molto lontano dallo Pseudo Dionigi: cfr. *De divinis nominibus*, 645 c-d e 913 c - 916 a, dove, come nota giustamente il Turolla (Dionigi Areopagita, *Le Opere*, versione e interpretazione di E. Turolla, Padova, 1956, pp. 213-282), è richiamato Platone (*Parmenide*, 148 a 5 ss.) e si ha quindi un netto rapporto di trascendenza tra causa e effetto.

Filosofia_in_Ita

Ripetiamo: Dio non ha bisogno di nulla di estrinseco, *nullo eget extrinseco*, (e con ciò è superato l'immanentismo naturalistico o cosmologico), ma è necessitato *ab intrinseco* dalla sua diffusività come amore, che è essenzialmente e necessariamente unificazione del molteplice: perciò, Dio, pur essendo in sé un'unità trascendente, come essenziale e necessaria unificazione dell'altro, diviene, invece, la somma di uno e molteplice, di sé stesso e del mondo (1).

L'immanentismo del Ficino, organato in funzione della necessità del rapporto creativo, poggia su un volontarismo metafisico di fondo. Infatti egli non sa rinunciare al carattere di razionalità dell'atto divino, ma, avendo in gran parte smarrito la valenza ontologica dell'idea e del pensiero, non può fare altrimenti che affidarsi alla necessità dell'amore, per sua natura sfociante nell'immanentismo. Proprio per questo suo carattere volontaristico ci sembra di dover escludere l'allineamento dell'immanentismo ficiniano in quella categoria storiografica di « panteismo dinamico » con cui lo Zeller e l'Ueberweg classificano la filosofia di Plotino (filosofia ancora intellettualistica e comunque fondata sul principio del pieno valore dell'intelligibile), benché sotto molti altri aspetti tale categoria si manifesti assai prossima e atta ad esprimere il pensiero ficiniano.

Per tutti questi motivi ci sembra opportuno concludere in una interpretazione che avverta la presenza di un immanentismo terminale — sia pure non espressamente e consapevolmente voluto — che, pure sepolto da oscillazioni e reticenze lessicali e psicologiche, è fatalmente conseguente, tuttavia, alla logica strutturale del sistema.

Conservano tuttavia un loro profondo significato le frequenti distinzioni di carattere trascendentistico della *Theologia Platonica* nella decisa polemica contro ogni panteismo (come quello stoico o, meglio, come quello di Amalrico di Bène e Davide di Dinant) che concepisca il rapporto Dio-mondo come rapporto di contenente-contenuto. Parimenti rilevante è anche la tesi dell'inadeguazione di livello fra Dio e gli enti della esperienza, in quanto garantita dall'inadeguazione ontologica dei diversi gradi della circolarità processuale dell'essere. Cosicché Dio trascende sí il mondo, poiché non si identifica col finito (in senso per cosí dire *statico*), ma è anche immanente nel mondo (e il mondo in Dio), poiché questo costituisce una serie organica di determinazioni dinamiche di cui Dio è l'atto unificatore (2).

Rimarchevole conferma del discostarsi del Ficino dal tema platonico e neoplatonico del primato dell'intelligibile (da Platone a

---

(1) Si pensi alla sconcertante comparazione ficiniana: *Nullo eget* (sc. *Deus*) *extrinseco neque etiam mundi anima egetex trinsecis* (*Opera*, p. 876).

(2) Cfr. *Opera*, p. 378.

Filosofia_in_Ita

Plotino a S. Agostino) è la traduzione in termini volontaristici dell'atto creativo. L'Assoluto, infatti, è inteso come volontà e come amore prima e piú che come pensiero (1), e il suo rivelarsi è conseguente a tale struttura (2). Onde è causa fontale delle cose principalmente per la sua volontà. « Cosí esso Iddio... intende e vuole tutte le cose; nondimeno non tanto intendendo quanto volendo genera » (3).

Osserviamo qui come anche su questo punto di centrale importanza il Ficino si discosti nettamente da S. Tommaso (4), perseguendo non le linee direttrici della tradizione metafisica classica, ma un diverso orientamento piú prossimo a esigenze tipiche del pensiero moderno.

5. La gnoseologia.

« La filosofia moderna come celebrazione della soggettività — scrive il Saitta — è quasi tutta sbozzata con Marsilio Ficino. Con lui, anziché col Campanella... s'inizia quella teoria della conoscenza che sbocca con profonda e potente originalità in Kant... con lui... il razionalismo e l'empirismo si fondono in tal guisa da darci un vero e proprio precorrimento del soggettivismo moderno. È un primo passo, certamente, ma tale che è premessa necessaria di tutto lo sviluppo ulteriore del pensiero » (5). Tale interpretazione ci trova consenzienti — a parte una certa iperbolicità valutativa e l'esigenza da parte nostra di una maggiore cautela nei paralleli e negli accostamenti — nel senso che ha il merito di rilevare l'innegabile modernità della gnoselogia ficiniana (6). Carattere, codesto, centrale benché

---

(1) Cfr. ad esempio pp. 317-319 di E. Garin, *Filosofi italiani del Quattrocento*, cit.

(2) Cfr. ad esempio *ibid.*, pp. 347-349 e *De raptu Pauli*, ed. cit., p. 943.

(3) Si veda anche il contesto del passo *ibid.*, pp. 319-321. Tale tesi va vista naturalmente nell'ambito di quella della primalità in Dio dell'amore: cfr. *Opera*, p. 785.

(4) Cfr. *Summa Theologica*, p. I, q. XIV a. 4; *ibid.*, a. 8; q. XLIV, a. 3; *Summa contra Gentes*, l. II, cap. XXIV.

(5) G. Saitta, *op. cit.*, p. 233. Sulla teoria della conoscenza nel Ficino vedi: P. O. Kristeller, *op. cit.*, pp. 246-273; G. Saitta, *op. cit.*, pp. 180 ss.; E. Cassirer, *op. cit.*, pp. 91 ss.; M. Heitzman, *L'agostinismo avicennizzante e il punto di partenza della filosofia di M. Ficino*, cit., pp. 460 ss.; W. Horbert, *op. cit.*, pp. 20 ss.; A. Meier, *op. cit.*, *passim*.

(6) Come d'altra parte si deduce anche dal forte influsso esercitato dal pensiero ficiniano. Il Kristeller ritrova giustamente tale influsso nel Pomponazzi, nel Patrizi, nel Bruno, nel Campanella, in Lorenzo il Magnifico, in Michelangelo Buonarroti, sino nel Berkeley, nel Coleridge, nel Goethe e, infine, nello stesso Kant. E tale influsso non è dovuto solo alla sua attività di traduttore di Platone e Plotino. A proposito, comunque, del Ficino traduttore si ha una forte disparità di giudizi, alcuni positivi (come quello di C. Huit, *La vie et l'œuvre de Platon*, Parigi 1893, pp. 441 ss.), altri del tutto negativi (come quello di G. Festugière, *op. cit.*, pp. 140 ss.). Ci sembra che sia superabile ogni dubbio a favore di una valutazione positiva per l'autorevole testimonianza dei Croiset (cfr. A. Croiset-M. Croiset, *Histoire de la littérature grecque*, t. IV, p. 262).

Filosofia_in_Ita

non appariscente della teoria della conoscenza del Ficino: il che è giustificabile ponendo attenzione, da un canto, alla complessa e varia congerie delle fonti da Platone a Plotino a S. Agostino, a Aristotele, a Avicenna, a S. Tommaso ad Averroè, dall'altro canto, alla stessa impostazione problematica ficiniana, ove il conoscere è trattato meno come tema autonomo che in riferimento all'immortalità dell'anima, la *magna quaestio* della *Theologia Platonica*. Cosicché la teoria della conoscenza, proprio per la sua subordinazione alla psicologia razionale, ha uno sviluppo piuttosto parziale e disordinato con ipertrofia di certi aspetti ed ipotrofia di altri. Naturalmente a causa della preminenza del problema dell'immortalità dell'anima personale il settore della gnoselogia piú ampiamente svolto è quello ideogenetico, e di qui gli spunti attinenti al concetto del conoscere come originario rapportarsi dell'anima a se stessa, atti a rilevarne la spiritualità. Si ha cosí nel Ficino una *metafisicizzazione* della conoscenza, che tende a trascurarne non solo gli aspetti fenomenologici ma anche quelli piú propriamente logici.

Il punto di partenza del Ficino consiste nel dimostrare come la conoscenza sensibile non implichi affatto una genesi corporea e supponga, anzi, come sua causa, l'attività spirituale dell'anima (1). Si dà cosí un pronunciato dualismo psico-somatico che ricorda Platone e S. Agostino. A tal riguardo funge allora da intermediario tra il corporeo e l'anima lo *spiritus*, che non è altro che un corpo sottilissimo (un corpo nobile a guisa dell'etere di Aristotele), situato come termine medio tra il somatico e lo psichico, senza del quale non sarebbe possibile (data la radicale alterità di natura) qualsiasi rapporto, neppure estrinseco, tra l'anima e le realtà sensibili (2). Lo *spiritus*, quindi, in quanto principio vitale e sensitivo fornisce le sensazioni all'anima, dando una prima coordinazione ai dati sensibili in sinergismo coll'*idolum*, che è la parte inferiore dell'anima (3). Ma a che si dia vera e propria conoscenza è necessario un giudizio e una relazione comparativa nell'ambito dei dati sensibili onde giungere alla unità della rappresentazione: ed è appunto l'attività puramente spirituale dell'anima che riduce ad unità il molteplice dei sensi (4).

---

(1) Cfr. *Opera*, pp. 173-174.

(2) Cfr. *Opera*, pp. 177, 211. Sullo *spiritus* cfr. P. O. Kristeller, *op. cit.*; M. Heitzman, *op. cit.*, pp. 305 ss.; W. Horbert, *op. cit.*, pp. 20 ss.

(3) L'*idolum* è propriamente il principio vitale dell'anima in rapporto col corpo tramite la mediazione dello *spiritus* (cfr. *Opera*, pp. 289, 298). Tale *idolum* è anche in stretta relazione col *vehiculum* o corpo etereo (cfr. *Opera*, pp. 404-405). Cfr. P. O. Kristeller, *op. cit.*, pp. 402 ss.

(4) *Opera*, p. 174.

Filosofia_in_Ita

Emerge qui, pertanto, il fondamentale assunto speculativo per cui la conoscenza sensibile è, in primo luogo, mediazione e non apprensione immediata; in secondo luogo, essa non si attua nell'ambito dell'irrelato molteplice sensoriale ma postula una unità o, meglio, una unificazione proveniente dal soggetto spirituale. Il conoscere sensibile è, infatti, *comparatio* e *diiudicare*, raffronto e giudizio, connessione e rielaborazione soggettiva, volto ad affermare il primato della sintesi. E l'anima umana è il centro e l'unità del processo mediativo. In tal modo è vivamente avvertita l'esigenza critica nei confronti delle gnoseologie sensistico-materialistiche e del realismo ingenuo, mediante il rigoroso riferimento di tutto il conoscere al soggetto spirituale. Da questo punto di vista non è il senso che conosce, ma l'anima per mezzo del senso (1). Ed in siffatta priorità del senziente sul sentito, del soggetto sull'oggetto, il conoscere viene concepito come un'azione che non implica essenzialmente alcuna passività da parte dell'anima (2).

Il senso è, come sappiamo, il primo grado di conoscenza (3). Esso *circa corporea versatur*, ma non è nella sua natura materiale e corporeo. Se, infatti, fosse di tal natura, anche la percezione sensibile, che è oggetto formale della sua attività a un grado piú elevato, risulterebbe corporea, onde le stesse *species* avrebbero una consistenza fisica e materiale. Inoltre — sempre in tal ipotesi — gli oggetti sensibili sarebbero nel senso secondo la loro propria natura a guisa di *contenuto* in *contenente*, mentre di fatto il corporeo è manifestamente privo della corporeità nell'atto della sua appartenenza rappresentativa alla conoscenza sensibile. Cosicché il senso, lungi dall'essere esso stesso materiale e somatico, non è neppure organo e funzione del corpo sotto l'aspetto genetico, giacché deriva dalla sola anima. Il Ficino tende poi a dimostrare il carattere immateriale della conoscenza sensibile anche semantizzando la *fantasia* e l'*immaginazione*: queste, infatti, in quanto forme della sensibilità pertinenti, rispettivamente, *circa simulacra corporum* e *circa singulares simulacrorum inten-*

---

(1) Cfr. *Opera*, pp. 174- 175.

(2) Cfr. *Opera*, pp. 176, 177-178. Cfr. anche Guglielmo d'Auvergne, *De Anima*, c. II, pars XI, pp. 81, 86. Da questo punto di vista si comprende l'insistenza critica ficiniana nei confronti di Lucrezio ed Epicuro, come avviene analogamente nei confronti di Averroè per la conoscenza intellettiva. È noto, d'altra parte, che nella *Theologia Platonica* il Ficino spesso espone criticamente a scopo confutatorio opinioni e dottrine a lui avverse. Ma bisogna però evitare di cadere in inesattezze e in esagerazioni tipo quelle del Toffanin (*op. cit.*, p. 22) e del Montano (*op. cit.*, p. 76), già rilevate dal Kristeller (*op. cit.*, p. 377).

(3) La facoltà della conoscenza sensibile ha tre gradi. Il primo di essi è il senso, che dà luogo alla sensazione. Il secondo è l'immaginazione che dà luogo alla percezione. Il terzo grado è la fantasia che dà luogo alle intenzioni e offre cosí il dato sensibile già elaborato alla funzione intellettiva (cfr. *Opera*, pp. 182, 183). Cfr. P. O. Kristeller, *op. cit.*, pp. 68 ss.

Filosofia_in_Ita

tiones, non dipendono nella loro azione dalla presenza dell'oggetto e, quindi, ribadiscono l'esclusione di ogni passività (1).

Dalla spiritualità della conoscenza sensibile discende un altro suo fondamentale aspetto: la mediatezza in cui se ne specifica la natura dinamica. Cosí l'atto sensitivo dell'anima non è immediata apprensione del dato, ma comparazione e giudizio sulla modificazione sensoriale. E nel giudizio, che è discriminazione nella sintesi, consiste propriamente il conoscere. Perciò il momento rappresentativo rimane radicalmente distinto da quello dell'impressione sensoriale, in quanto non è solo unificazione dei dati sensibili, ma rielaborazione, coordinazione e giudizio. L'anima, in tal modo, si muove nell'ambito di un'assoluta spiritualità presupponendo, cosí, l'esistenza di un ordine già costituito su cui esercitare il suo atto di giudizio; tuttavia non potendo aver commercio col corporeo a motivo della radicale differenza eidetica, non è ad essa stessa dovuta la traduzione del primo urto somatico nell'impressione o modificazione sensoriale. Nasce cosí la necessità di un intermediario, lo *spiritus* appunto, chiamato in causa a svolgere una duplice funzione: in primo luogo, gnoseologico-metafisica, come termine medio e mediante tra il *fisico* e lo *psichico*; in secondo luogo, gnoseologico-psicologica, come azione sensoriale e dato elaborato di senso su cui operare la sintesi della comparazione e del giudizio.

L'importanza del concetto di *spiritus* appare, quindi, di eccezionale portata (2). Giacché da un lato esso sottolinea il carattere soggettivistico del conoscere sensibile, improntato non già ad una passiva recezione del dato dal mondo esterno, ma ad un giudizio rielaborativo dell'anima, la quale, di conseguenza, essendo talmente lontana dal corporeo da aver bisogno dell'intermediario, sente il reale sensibile in piena autonomia. Da un altro lato, inoltre, lo *spiritus* rivela la presenza di un dualismo metafisico e gnoseologico tra l'ordine fisico e l'ordine psichico, precorrendo cosí Cartesio e tutta la psicologia dualistica moderna.

L'esclusione ficiniana dell'aspetto fisiologico della sensazione e l'insistenza con cui si nega la possibilità di ogni rapporto (che non sia quello di pura concomitanza o di unione contingente ed estrinseca) tra anima e corpo manifestano un evidente richiamo a S. Agostino e in genere a un esasperato aspetto del platonismo e una notevole

---

(1) Sul concetto di fantasia nel Ficino cfr. P. O. Kristeller, *op. cit.*, pp. 251 ss., 405 ss. Sull'immaginazione cfr. *ibid.*, pp. 249 ss.; 392 ss.; 400 ss.

(2) Ci sembra che tale importanza sia in genere sacrificata e negletta nella storiografia ficiniana, anche negli studiosi piú seri e qualificati quali il Kristeller, il Saitta, il Meier, il Cassirer, ecc.

Filosofia_in_Ita

divergenza dalla Scolastica aristotelica da S. Alberto Magno a S. Tommaso.

La sensazione per il Ficino consiste, dunque, nella rappresentazione mediante immagini degli oggetti corporei. Non certo per un'azione degli oggetti stessi sugli organi di senso (data la passività del corporeo), ma per un'attività spontanea ed autonoma dell'anima, che giudica le impressioni sensoriali in cui lo *spiritus* traduce gli accidentali stimoli somatici. Tra senziente e sentito non v'è identità né unione: alla tesi di Aristotele e S. Tommaso *sensus in actu est sensibile in actu* il Ficino oppone un dualismo esasperato: le stesse immagini rappresentative non sono infatti che *splendores hominis corpora verberantis*. Si ha, cosí, una crisi irrimediabile della intenzionalità del conoscere. L'immagine, infatti, è mezzo e fine, inizio e termine, *alfa* ed *omega* della conoscenza sensibile. Perciò essa è propriamente l'*id quod cognoscitur* situata come medio tra il soggetto senziente e l'oggetto sentito: potremmo anche dire che è *al di là* dell'anima e *al di qua* del corporeo. *Al di là* dell'anima in quanto si determina come ragione formale dell'oggetto; *al di qua* del corporeo in quanto strutturalmente incapace di operare l'attingimento e l'identità intenzionale. Perciò nel campo della sensibilità l'immagine esaurisce lo spettro del conosciuto e del conoscibile, cosicché essa si frappone a mo' di intercapedine tra l'oggetto sensibile e l'atto senziente: e permane, dunque, una frattura implicante una duplicazione trascendentale di ordini. E come lo *spiritus* non funge da elemento di catalisi poiché è esso stesso (e non il corporeo) a costituire il termine formale dell'anima, cosí parimenti l'immagine perde ogni valore intenzionale, poiché essa (e non la sfera degli enti materiali) è vero e proprio oggetto dell'atto sensitivo. Tale parallelismo risulta evidente e centrale nella gnoseologia ficiniana, a patto, beninteso, di tener ferma la distinzione tra lo *spiritus*, che è facoltà, dall'immagine, che è funzione.

Possiamo osservare in termini conclusivi che la teoria ficiniana della conoscenza sensibile è caratterizzata dalla crisi della relazione intenzionale soggetto-oggetto di ispirazione aristotelico-tomistica, cui il Ficino non sa sostituire una valida alternativa. Si ha cosí il guadagno, in armonia alle esigenze del pensiero moderno, della spiritualità e soggettività del conoscere (1), ma solo a prezzo della grave remora di una irrimediabile e invalicabile trascendenza gnoseologica dell'oggetto all'atto conoscitivo.

Per Marsilio Ficino l'intelletto rappresenta il grado supremo della

---

(1) La soggettività della «fantasia» e della «immaginazione» è provata ad esempio in modo inequivocabile in *Opera*, p. 212.

Filosofia_in_Ita

conoscenza: e ciò non tanto per l'oggetto cui si rivolge, quanto, piuttosto, per l'intrinseca superiorità del suo atto. Esso, infatti, a differenza dei gradi inferiori, non è soggetto al divenire, in quanto è libero da ogni determinazione spazio-temporale e, per ciò stesso, non è piú volto al particolare ma all'universale (1).

Anche qui il problema fondamentale è quello di porre in luc l'assoluta spiritualità del conoscere (2). E a tale scopo è ordinata tutta la lunga discussione ficiniana sulla specie intelligibile (3), da cui emerge conclusivamente la piena indipendenza dell'intelletto dalla corporeità (4).

L'intelletto, tuttavia, per ciò che si riferisce alla sua valenza strutturale, non si differenzia radicalmente dalle forme della sensibilità. Con esse, infatti, ha in comune la caratteristica di non attingere immediatamente l'oggetto, ma solo la specie (5). D'altra parte non stupisce il mancato possesso intenzionale dell'essere da parte dell'intelletto se si riflette alla giustapposizione tra il reale, concepito come unità, dinamicità organica e dialettismo, e l'intelletto, rientrante nel novero del molteplice, dello statico, dell'irrelato.

A ciò si aggiunge la equivoca formulazione ficiniana concernente il processo astrattivo. Vi è, infatti, una notevole oscillazione semantica a proposito dell'universale logico: da un lato esso è presente (ma non generato) all'intelletto mediante le *formulae* innate (6); dall'altro lato è colto mediante il procedimento astrattivo dell'intelletto dagli enti particolari: *corporibus singulis se infundit ex quo et in alio est et in multis*. La ambiguità è probabilmente da attribuirsi ad una *contaminatio* nel sistema tra la tesi innatistica ed una certa suggestione esercitata sul Ficino dalla distinzione di Aristotele fra intelletto attivo e intelletto passivo (7). Certamente in un senso depotenziato, cioè

---

(1) Il Ficino compendia il processo genetico della conoscenza intellettiva da quella sensibile particolarmente in *Opera*, pp. 182-184.

(2) Cfr. GUGLIELMO D'AUVERGNE, *De anima*, cap. II, p. VI, p. 80.

(3) Cfr. *Opera*, pp. 190-194, 233.

(4) In questo senso si può comprendere la maggiore oggettività dell'intelletto sul senso. Analoga conclusione, pur muovendo da premesse diverse, si trova in Guglielmo d'Auvergne (cfr. ad esempio *De Anima*. cap. VII, p. I, p. 203).

(5) Anche Pico parla di imperfezione del conoscere sia sensibile che razionale; tuttavia quella pichiana non è affatto una squalifica assoluta, in quanto egli parla di imperfezione della conoscenza umana in rapporto a quella divina (cfr. *De ente et uno*, cap. V, ed. cit., p. 408).

(6) Ricordiamo, comunque, che le *formulae* innate non sono propriamente idee, ma semi delle idee, soggette a passare dalla potenza all'atto.

(7) In ogni caso attraverso l'influenza a diverso livello del Tignosi, di S. Tommaso e di Averroè è comprensibile come il Ficino non abbia potuto trascurare la tesi dell'astrazione intellettiva universalizzatrice, benché egli la renda poi scarsamente operante mediante la problematica delle *formulae*.

Filosofia_in_Ita

nella cooperazione dei *fantasmi* alla formazione del concetto, la tesi del processo astrattivo permane nel Ficino accanto (e giustapposta) alla soluzione innatistica (1). La difficoltà di una autentica comunicazione tra il piano ontologico e quello noetico fa sí che la conoscenza intellettiva venga ad essere inficiata di soggettivismo (l'intelletto, infatti, intende *modo suo potius quam pro natura rerum*), ed è probabilmente allo scopo di salvare l'oggettività che il Ficino ricorre alla tesi innatistica. Ed è un innatismo notevolmente discosto dalla teoria della illuminazione di S. Agostino, che assume anzi una certa coloritura gnoseologistica, in modo da precorrere Cartesio. Il programma ficiniano è manifesto: mostrare l'interiorità delle specie intelligibili sottraendo al mondo esterno ogni ragione genetica del conoscere, che non sia quella di una mera occasione estrinseca (2). Vi è qui, diremmo, un palese soggettivismo gnoseologico impostato sulla postulazione di un dualismo tra ordine logico e ordine reale, tra *ordo idearum* e *ordo rerum*. Infatti l'immaginazione (o, ficinianamente, l'*interior sensus*) e l'intelletto conoscono in atto allorché giudicano mediante *formulae* innate il dato, previo uno stimolo occasionale dall'esterno.

L'innatismo del Ficino, ripetiamo, non è sul piano di Platone, né su quello della teoria della illuminazione di S. Agostino, giacché non significa né la presenza dell'essere al soggetto, né la medesimezza di essere e pensiero, né il valore metafisico della *veritas*, né, infine, la valenza ontologica dell'idea (3). Ma, al contrario, rappresenta una concezione opposta all'« idealismo oggettivo» (4) di tradizione platonica, e ispirata, invece, a un soggettivismo gnoseologistico. Le forme innate, infatti, sono categorie gnoseologiche e non essenze metafisiche: rivelano e costituiscono cioè le funzioni del conoscere e non la intrinseca natura dell'essere. In tal senso l'innatismo è qui

---

(1) Cfr. P. O. Kristeller, *op. cit.*, pp. 252-254. Parrebbe quasi — analogamente a quanto accade a Guglielmo d'Auvergne — che la conoscenza astrattiva funga da necessario termine medio tra la conoscenza sensibile e quella mediante le forme innate. Cfr. *De Anima*, cap. VII, p. VII, p. 213.

(2) *Opera*, pp. 241-242.

(3) L'innatismo ficiniano, in quanto si discosta dall'agostinismo rettamente inteso, si differenzia notevolmente dalle varie forme medievali di innatismo. Si pensi, per esempio, a Guglielmo d'Auvergne, che opta per la soluzione innatistica proprio in funzione della teoria agostiniana della illuminazione (cfr. *Opera Omnia*, t. II, suppl., p. 6). Similmente, l'ascesa a Dio in Alessandro di Hales avviene secondo una concezione innatistica influenzata in modo determinante dell'illuminazione di S. Agostino (cfr. *Opera*, ed. Quaracchi, t. I, n. 345, p. 513 ss.; t. II, n. 369, pp. 449 ss.). Si veda il preciso richiamo di S. Agostino (*De Trinitate*, IX, 7, 12, V. 42, c. 967). In senso proprio bisogna comunque precisare che nel Ficino le forme innate, le *formulae*, non sono propriamente le idee, ma i semi, per cosí dire, delle idee, e, insieme, il mezzo indispensabile per giungervi.

(4) Uso qui una felice categoria storiografica di M. F. Sciacca.

Filosofia_in_Ita

sul piano dello gnoseologismo moderno (si pensi a Cartesio), precorrendo sí genialmente la grande conquista moderna della soggettività, ma pagando a caro prezzo tale conquista, col relativismo e col dogmatismo in cui fatalmente incorre. Il relativismo è dato dalla mancata apertura del soggetto all'essere, per l'accezione naturalistica di questo inteso come mondo esterno al pensiero. Il dogmatismo è dovuto alla critica asserzione sulla presupposta validità oggettiva del conoscere, a garantire la quale si ricorre, surrettiziamente, alle forme innate (intese nel senso gnoseologistico di cui sopra) a guisa di *Deus ex machina*. E, sempre a proposito del significato storico dell'innatismo ficiniano, si impone un'ulteriore osservazione: la tesi, cioè, del conoscere come giudicare. Tale tesi, come è noto, è squisitamente moderna (si pensi al Kant e al Rosmini), ma nel Ficino il suo significato, nonostante l'identità terminologica, è assai debole ed evanescente.

In ogni caso non v'è alcuna parentela col Rosmini. Il pensatore di Rovereto, infatti, afferma che il conoscere è giudicare per la sintesi tra l'idea innata e la percezione avventizia sensibile: perfetta ed assoluta oggettività pur nell'ambito del primato del soggetto in quanto concorso dell'elemento oggettivo e dell'elemento soggettivo nell'identità reale di essi (si pensi all'identità delle tre forme dell'essere). Nel Ficino il giudizio non è sintesi, ma atto immanente al soggetto (che per nulla attinge l'essere) e passaggio delle forme innate dalla potenza all'atto. Perciò il processo conoscitivo è tutto interiore (e qui traspare una concezione naturalistica dell'interiorità come alterità dell'essere, laddove la vera interiorità è la presenza dell'essere come idea), senza concorso alcuno del mondo esterno. In conseguenza il giudizio ficiniano con cui si costituisce il conoscere è inficiato di soggettivismo, poiché esso si adegua al giudicante (derivandone forma e natura) e non al giudicato.

Da precisi passi ficiniani (1), nell'esclusione che sia le cose esterne che i *simulacra* possano generare le specie è poi implicita una inconsueta concezione dell'intelletto e dell'intelligibile. Si tratta, infatti, di una certa ipostatizzazione del formalismo logico, rivelantesi nell'introdurre, come argomento probativo della irriducibilità delle specie al mondo esterno, quel modo logico, quella *intentio secunda* (come la definiscono gli Scolastici), che in realtà riguarda l'aspetto genetico ma non quello eidetico del conoscere.

Abbiamo, quindi, nella gnoseologia ficiniana una sconcertante aporia: dapprima, in nome di un presupposto attivismo intellettivo,

---

(1) Cfr. *Opera*, pp. 242-244.

Filosofia_in_Ita

si afferma la spiritualità del conoscere data l'impossibilità da parte del mondo esterno di porgere le forme al soggetto; successivamente, però, l'intelletto stesso viene inteso come passiva recezione delle *formulae* innate nel senso di un apriorismo contenutistico e non solo formale. E ancor piú, ci sembra, è confermata la lontananza del Ficino dalla tradizione platonica da Platone a S. Agostino: la dottrina dell'illuminazione, infatti, in tanto assegna al mondo sensibile la funzione di stimolo all'attualizzazione dell'idea innata, in quanto tra mondo e idea vi è un rapporto di partecipazione implicante l'intelligibilità del reale e il valore ontologico dell'idea. Nel Ficino, al contrario, l'estraneità dei due ordini conduce al dogmatismo e alla passività. Dio solo, cosí, è la garanzia della universalità e oggettività, poiché infonde le idee innate nell'anima umana (1).

Spiritualismo, soggettivismo, apriorismo: ecco dunque i caratteri fondamentali della gnoseologia ficiniana. Particolare importanza acquista cosí, come surrogato dell'interiorità conoscitiva dell'intelligibile, il principio volontaristico-irrazionalistico dell'« appetito naturale », che entra nella dottrina del conoscere allo stesso titolo e nello stesso ruolo per cui l'amore è il cardine della metafisica ficiniana (2). È opportuno osservare come non appena si esce dai termini strettamente gnoseologici si ripropone un'autentica apertura all'essere e ritornano la circolarità e il dialettismo saldanti il soggetto e l'oggetto nella trascendentalità dell'atto volitivo erotico. Parimenti si ha una notevole svalutazione della vita noetico-razionale, in chiave fortemente volontaristica e antintellettualistica.

L'unità, la diffusività e la circolarità dialettica dell'essere sono dunque riguadagnate mediante l'amore (3), che permette anche lo svelarsi dell'Assoluto (4). Si ha cosí un'apertura del pensiero ficiniano alla mistica e all'esperienza religiosa. E poiché l'amore non è un compimento o un coronamento della via teoretica, ma ne è piuttosto un radicale superamento, risulta palese il fondo mistico-volontaristico del pensiero ficiniano.

---

(1) Cfr. *Opera*, pp. 244-246.

(2) Cfr. *Supplementum ficinianum*, pp. 160-161. Siamo consenzienti col Kristeller (*op. cit.*, pp. 180-212, 275 ss., 364 ss. e *passim*) nell'annettere un valore fondamentale alla teoria ficiniana dell'*appetitus naturalis*, ma riteniamo di doverci allontanare dall'illustre studioso nel momento stesso che egli sembra non avvertire il carattere volontaristico (e non intellettualistico) di tale teoria.

(3) Cfr. *Opera*, pp. 1015, 664, 663, 1017.

(4) Cfr. *De raptu Pauli*, ed. cit., pp. 943, 957-959, 959-961. Si nota a tal proposito una forte influenza ficiniana su Lorenzo il Magnifico, come appare dai seguenti versi del-

Filosofia_in_Ita

6. L'immortalità dell'anima.

Anche il problema dell'immortalità dell'anima ha un significato essenziale per la comprensione dall'interno della filosofia del Ficino (3). Esso infatti non risponde solo ad una esigenza psicologico-religiosa né al particolare momento storico in cui Marsilio Ficino scrive la sua *Theologia Platonica*. Certo entrambi questi aspetti non vanno trascurati, ma non bastano, tuttavia a chiarire interpretativamente la posizione ficiniana.

In particolare, se non si può prescindere dall'ambiente storico del tardo Quattrocento, caratterizzato dalla ripresa delle interpretazioni aristoteliche di Averroè e di Alessandro di Afrodisia, né dalla precisa intenzione apologetica ficiniana, è tuttavia vero, come osserva giustamente il Kristeller (1), che altra è la ragione del primato della teoria dell'immortalità. E siamo anche noi consenzienti col Kristeller nell'individuarla in termini strettamente filosofici e, precisamente, nell'argomento dell'appetito naturale.

---

l'Altercazione:

Della divina infinità l'abisso
quasi per una nebbia contempliamo
benché l'alma vi tenga l'occhio fisso

ma d'un perfetto e vero amor l'amiamo.
Quel che conosce Dio, Dio a sé tira;
amando alla sua altezza c'innalziamo.

A quel per sommo ben la mente aspira,
che la contenta; ma non è contenta,
se solamente Dio riguarda e mira.

Perché la vision, benché sia intenta,
che l'anima vedente in sé riceve,
per creata e finita si contenta.

E cosí esser ne' suoi gradi deve;
se per potenzia l'anima è finita
suo operare anco è finito e brieve.

Ma l'alma che è di questi lacci uscita
sol si contenta interamente, e posa
in cose, le quai sien d'immensa vita;

e solo è di quel ben volenterosa,
ch'è da Dio conosciuto; e tal disio
e 'l gaudio d'esso pare immensa cosa;

però che amando si converte in Dio,
e sopra Dio veduto si dilata.

(*Altercazione*, V, 61-83, in E. Garin, *Filosofi italiani del Quattrocento*, cit., p. 520). Cfr. B. Wadsworth, *op. cit.*

(3) Il Kristeller ha anche il merito di aver per primo insistito sulla centralità filosofica di tale problema nel Ficino (cfr. *op. cit.*, pp. 350-381).

(1) *Op. cit.*, pp. 377 ss.

Filosofia_in_Ita

L'immortalità, infatti, viene a costituire la garanzia e la conferma teleologica della struttura metafisica dell'anima umana. Nell'anima, cioè, si manifesta sia l'esigenza dell'immortalità sia la necessità metafisica del compimento delle esigenze in essa presenti. Non si tratta, cioè, di un esigenzialismo di tipo psicologico o etico: le esigenze inerenti alla struttura ontologica sono piú che altro il tralucere in forma simbolica di un ordine assoluto nell'ambito di quell'ottimismo volontaristico, di quella razionalità dell'essere (sempre fondata in senso volontaristico sull'amore), che abbracciano in unità di sintesi la realtà tutta. Il mondo non è infatti arbitrarietà e casualismo, ma dominio integrale dell'ordine e del valore: il mondo è regno di finalità ove il virtuale non corre il rischio di depotenziarsi al livello del velleitario e dell'insignificante, ma si traduce sempre in una attuale realizzazione. In questo senso l'esigenza rispecchia una virtualità metafisica tesa al conseguimento dell'atto.

Cosicché nel particolare caso dell'immortalità dell'anima ci troviamo, nel Ficino, di fronte a un problema di autentica centralità, strutturato non tanto e non solo su un piano etico-religioso quanto soprattutto su quello ontologico.

A meglio garantire tale destino metafisico concorre la distinzione tra l'anima, da una parte, e lo *spiritus* e l'*idolum*, dall'altra. In questo modo, infatti, nello svincolamento o, meglio, nell'attenuarsi del vincolo tra principio spirituale e principio vitale, si profila non solo una maggiore liberazione dai residui naturalistici, ma anche un piú affinato guadagno di criticità nel conato di dimostrare, appunto, l'immortalità dell'anima. L'esigenza metafisica dell'immortalità — come ha giustamente osservato il Kristeller (1) — consiste princi-

---

(1) « Dobbiamo ricordarci che la conoscenza immediata di Dio o unione con Dio, che si compie momentaneamente nell'atto supremo della contemplazione, costituisce per il Ficino il vero e proprio fine dell'esistenza umana, sicché tutti gli altri atti di coscienza sono da lui considerati come semplici gradi preparatori e l'essenza dell'uomo e insieme della sua esistenza in senso soggettivo ed oggettivo sono definiti in funzione di questo fine. Questa conoscenza immediata di Dio si realizza nella vita terrestre solo in modo imperfetto, perché tocca a pochissimi uomini e anche a questi solo per un breve intervallo di tempo; una realizzazione soddisfacente può avverarsi soltanto in una vita futura. La domanda se l'anima continui a vivere dopo la morte del corpo o no equivale quindi a quella se la vita umana vista nel suo insieme abbia senso oppure, metafisicamente considerata, sia priva di senso. Infatti se l'anima è immortale è assicurato il raggiungimento del fine verso il quale la vita umana è rivolta in modo piú o meno consapevole in tutti i suoi atti. Se invece l'anima perisce insieme col corpo, l'appetito intimo della coscienza è privo di speranza, e anche l'esistenza dell'uomo, cosí come la interpreta il Ficino, è messa in forse. Insomma l'intera concezione della vita, quale risulta dall'esperienza interiore e dalla sua interpretazione speculativa, sta in piedi o cade insieme al postulato dell'immortalità di cui ha bisogno fin da principio come di un complemento necessario. Possiamo perciò affermare che l'argomento dell'appetito non conferma soltanto astratta-

Filosofia_in_Ita

palmente nella essenziale tensione all'unirsi con Dio, propria dell'uomo. Se l'uomo, d'altra parte, non raggiungesse integralmente questa sua prima finalità — e ciò non è possibile in questa vita — egli, centro del mondo finito, sarebbe destinato a un necante scacco ontologico. Ma il principio metafisico dell'ottimismo determina qui il compimento teleologico della vita umana nell'immortalità.

È interessante osservare come il problema dell'immortalità dell'anima implichi e concili da un lato un ottimismo volontaristico — cespite cospicuo della metafisica ficiniana, volto a garantire in una via extra-noetica la razionalità e intelligibilità dell'essere — e, dall'altra parte, un pessimismo quasi scettico sulla vita terrena e sul mondo, che ha la sua traduzione emozionale nell'inquietudine e nella malinconia (1). Si tratta in fondo, ci sembra, di un atteggiamento tipicamente mistico ove la realizzazione del valore è postulata solo in Dio e *sub specie aeternitatis*, laddove l'uomo nella vita nel mondo è visto in tutta la sua insufficienza e in tutta la sua drammaticità. L'istanza umanistica, insomma, è intimamente connessa a quella religiosa, fuori della quale risulta incomprensibile: il Ficino è cosí l'erede e il continuatore della spiritualità cristiana, che ha soprattutto in S. Agostino la fonte e il maestro.

7. Conclusione.

Da un punto di vista conclusivo ci sembra opportuno esporre in compendio i risultati interpretativi della nostra ricerca storiografica a proposito della modernità, dell'immanentismo e della religiosità ficiniana.

Muovendo dall'analisi della concezione ficiniana della realtà crediamo di poter rilevarne il distacco sia nei confronti della tradizione realistica da Aristotele a S. Tommaso, sia di quella dell'« idealismo oggettivo » da Platone a Plotino e a S. Agostino. Il mondo speculativo, retaggio del pensiero classico, diviene, cioè, nel Ficino, un mero pretesto euristico e un mero presupposto esegetico-metodologioo (dal punto di vista, si intende, del risultato storico e non dell'in-

---

mente, uno fra i molti argomenti, la tesi dell'immortalità già salda, ma rivela anche la radice filosofica della teoria ficiniana dell'immortalità, manifestando le premesse e la ragione della sua posizione centrale. E viceversa appare altresí chiaro che l'immortalità dell'anima, che a prima vista sembra una tesi speculativa derivata, nel suo contenuto e nel suo significato risale invece ai presupposti fondamentali del pensiero ficiniano » (*op. cit.*, pp. 376-378).

(1) Sulla malinconia ficiniana: K. Giehlow, *op. cit.*; E. Panofsky e F. Saxl, *op. cit.*

Filosofia_in_Ita

tenzione soggettiva del pensatore), alla cui ombra nasce e si sviluppa una visione intimamente nuova ed originale della realtà.

Di conseguenza, col porre il problema in termini di ontologia generale si elude il tema interpretativo, sovente retorico e astratto, secondo cui il pensiero ficiniano guadagnerebbe un carattere di modernità solo grazie al suo senso altissimo della dignità umana: come se l'esigenza di un integrale e compiuto umanismo non fosse elemento peculiare del pensiero cristiano nell'età medievale (1). Il che, naturalmente, non significa negare la presenza dell'istanza umanistica nel Ficino né il principio della concreatività umana e della critica interna all'acosmismo derivanti dall'istanza stessa; ma soltanto vuole escludere su questo punto un rapporto di netta divergenza di Marsilio Ficino con le sue fonti.

L'originalità ficiniana, tuttavia, non si esaurisce nell'autonomia speculativa (innegabile benché velata da reticenze ed oscurità) dalla filosofia tradizionale, ma consiste altresí in una ulteriore semantizzazione della realtà come amore. E dal volontarismo metafisico, espresso dalla funzione archetipa dell'amore, derivano, a mo' di conquista geniale e precorritrice, concetti fecondi di sviluppo quali quelli dell'alienazione, dell'organicità e del dialettismo. Nello strutturarsi della metafisica ficiniana — caratterizzata dalla concezione processuale e dinamica dell'essere come circolarità e nesso dialettico di relazioni — si affaccia, cosí, a livello piú che incoativo, quel senso del concreto tipicamente moderno, che poi si determinerà in piú mature formulazioni.

Tuttavia nel Ficino il tema della dialetticità viene a trovarsi in mistione con una certa traccia di naturalismo, per la svalutazione dell'intelligibile e della soggettività, da lui compiuta. Ed è questa — o almeno cosí ci sembra — una caratterizzazione particolare dell'efficacia del retaggio della tradizione classica, manifestantesi nell'anelito dichiaratamente metafisico che si riscontra nel filosofare ficiniano, e nel confinamento alla periferia del suo sistema della gnoseologia, la quale viene ad essere essenzialmente intesa come il condizionato e non come la condizione. A questo modo il pensiero del Ficino si presenta non solo come dogmatico nei confronti dei piú maturi sviluppi del gnoseologismo a partire da Cartesio, ma anche come uno stato di maggior purezza metodologica, sia pure dovuta ad ingenuità, perché il circolo vizioso del gnoseologismo coi suoi

---

(1) Cfr., ad esempio, le giuste osservazioni sul concetto di umanesimo medievale contenute nel saggio di S. Vanni Rovighi, *Umanesimo medievale*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », I, 1953.

Filosofia_in_Ita

pseudoproblemi (la pregiudiziale gnoseologica alla metafisica) è del tutto, e sotto qualsiasi aspetto, ignorato [1].

A riguardo di un'altra dibattutissima questione, quella dell'immanentismo della filosofia ficiniana, mi pare di poter concludere nel modo seguente. In primo luogo, se si guarda all'intenzione psicologica del pensatore, allora nulla di piú falso che apporre a Marsilio Ficino la taccia di panteista. In secondo luogo, se, invece, ci si pone dal punto di vista della consequenzialità intrinseca al sistema, mi pare innegabile affermare l'immanentismo della sua teodicea: sia per la concezione stessa del reale come Unità-Totalità, ove Dio è l'assoluta unificazione delle relazioni in dialettica processualità; sia, infine, per la concezione volontaristica della creazione, per cui l'Assoluto in quanto Amore è spinto da una sorta di necessità intrinseca: cosicché il vero Assoluto non è Dio aseo, ma la somma di Dio e del mondo.

Dato il carattere puramente e sottilmente metafisico che assume l'immanentismo del pensiero ficiniano, tutte quelle interpretazioni che, in nome di un presunto preponderare dell'antropocentrismo, considerano la religiosità di Marsilio Ficino come appendice incoerente e marginale, mi sembra giochino su un colossale equivoco. Prescindendo, infatti, anche ora dall'intenzione psicologica del nostro filosofo, ma badando alla sola pregnanza consequenziale delle premesse, si deve far notare che lo stesso concetto del reale — come processo dialettico di unificazione dell'alterità da parte dell'Uno-Tutto — e la stessa legge dell'universale concreto da cui deriva il principio di organicità, sono sulla linea piú coerente di un teocentrismo monistico dei piú rigorosi. L'uomo in tanto ha un grande valore (valore, tuttavia, soltanto derivato, e non primo nella gradualità gerarchica dell'essere), in quanto si trova condizionato dal rapporto di subordinazione all'Assoluto. Per il Ficino, insomma, in tanto l'uomo è grande in quanto è piccolo e indigente di fronte a Dio. Né debbono meravigliare espressioni in cui si parli di divinità e di divinizzazione dell'uomo, poiché con esse si intende esplicitamente la palingenesi soprannaturale operata nella natura umana dalla Grazia.

La religiosità è quindi esigenza intima e indistruttibile del sistema ficiniano, anche se le conseguenze immanentistiche della sua meta-

---

[1] Inserendomi — sia pure con qualche riserva — nella concezione della storia della filosofia data dal Bontadini, mi sembra di poter prospettare un'ipotesi intorno all'antecedente storico del gnoseologismo cartesiano e post-cartesiano. Il pensiero filosofico del Ficino è sí precursore, ma solo nei limiti della concezione dualistica tra essere e pensiero, ma senza presentarsi sotto l'aspetto dei prolegomeni della gnoseologia nell'ambito della logica del sistema.

Filosofia_in_Ita

fisica (da lui certo non avvertite) inclinerebbero a darle una indubbia coloritura di misticismo panteistico.

Per tutto ciò, il significato storico della filosofia di Marsilio Ficino assume una eccezionale portata. Infatti il suo volontarismo nasce da un conato di riscatto (purtroppo non riuscito) da certo naturalismo proprio di Aristotele e (sia pure in minima parte) della Scolastica aristotelica. Giacché il Ficino espunge, o vuole espungere, la concezione astratta di un immobile cosmologismo mediante la grande intuizione della dialetticità, dinamicità e organicità dell'essere. Ma purtroppo, e suo malgrado, non avendo ricuperato il valore ontologico dell'idea (che è l'immortale retaggio del platonismo), il suo programma fallisce. Benché rimanga viva la sua istanza, che la filosofia moderna, nella sua fase piú matura, tradurrà da aspirazione esigenziale a conquista in atto. Tuttavia la sua intuizione, intravista ancora in modo oscuro, sarà poi l'abbrivo alla celebrazione idealistica della spiritualità e soggettività dell'essere.

Dal punto di vista gnoseologico il Ficino, poi, ha il gran merito di avere affermato la soggettività spirituale del conoscere nella sua apriorità, nonostante che egli cada nell'aporia di intendere l'oggetto del pensiero come mondo esterno. Anche sotto questo aspetto egli sa essere squisitamente moderno e geniale precursore: e — quando l'oggetto sarà posto in sintesi trascendentale ed immediata al soggetto concependo l'essere come idea — allora l'istanza ficiniana risulterà riguadagnata ed inverata.

Notevole sebbene iniziale conquista è quella operata dal Ficino contro Aristotele ed il suo naturalismo (ed in piccola misura anche di S. Tommaso) nei riguardi dell'anima. Per il Nostro infatti il principio vitale è lo *spiritus*, ma non può esserlo in alcun modo l'*anima*, la quale rimane, cosí, incontaminata nella sua assoluta spiritualità da ogni mistione o commercio con le strutture organiche al di fuori di un rapporto accidentale e transeunte, operato non dalla facoltà razionale ma solo dall'*idolum*.

Vi è poi nel Ficino, e non a guisa di trascurabile o periferica appendice, un altro carattere essenzialmente e genuinamente moderno; e cioè il suggerimento speculativo — che è insieme parenesi etica e religiosa — a celebrare il momento dinamico e poietico del valore o, meglio, il valore come dinamicità e poieticità di contro alla fissità di strutture statiche e determinate. In ciò è precorsa da lungi un'istanza di natura romantica, volta ad instaurare una aletologia ed una assiologia della prassi, dell'attivismo, della perpetua determinabilità alienativa di tutti i gradi e momenti dell'essere. Preromantica è parimenti l'accezione dialettica dell'amore trasposto dal tra-

Filosofia_in_Ita

dizionale piano etico-religioso a quello universalmente ed univocamente metafisico. E certamente conserva la sua validità questo atteggiamento ficiniano nell'opporsi ad un certo arido ed astratto intellettualismo, che voglia garantire situazioni cristallizzate, codificanti l'immobilità e l'astoricità di essenze date una volta per sempre e, come tali, oggetto soltanto di sterile contemplazione. Ma esso, beninteso, è solo propedeusi negativa o *pars destruens* rispetto ad una successiva ed integrale teoria del valore che ponga, nella accezione spiritualistica dell'essere, un'unità compiuta ed inglobante di *νοεῖν* e di *πράττειν*, di una *θεωρία* non vuota od astratta ma incarnantesi nella dinamicità e nella storia.

MICHELE SCHIAVONE

Filosofia_in_Ita

NOTA BIBLIOGRAFICA

1. Elenco delle opere.

Nel seguente elenco delle opere del Ficino, disposte in ordine cronologico di redazione, seguo i criteri indicati dal Kristeller e tengo conto del *Catalogus librorum Marsilii Ficini* steso dal Ficino stesso e pubblicato in appendice alle edizioni del *De sole et lumine*. Le lettere citate singolarmente sono quelle non comprese nella raccolta degli *Epistolarum libri XII*.

1454 *De visione et radiis solis ad Antonium Seraphicum.*
Probabilmente a quest'anno appartengono i trattatelli: *Summa philosophiae*; il primo e il secondo *Tractatus physicus; De Deo, natura et arte; De anima; Quaestiones de luce; De sono; Divisio philosophiae.*
Fra il 1452 e il 1457 cade la composizione dell'epistola *Ad Joannem Medicem Cosmi filium.*

1455 *Epistola a' fratelli.*

1456 *Institutionum ad Platonicam disciplinam libri IV ad Cristophorum Landinum*: opera perduta.

1457 *Di Dio et anima ad Francesco Capponi.*
De virtutibus moralibus seu de magnificentia ad Antonium Canisianum.
De voluptate ad Antonium Canisianum.
De quatuor sectis philosophorum ad Clementem Fortinum.
Commentariola in Lucretium (perduti).
Commentaria in Platonem ad Nicolaum Valorem: iniziati nel 1457 (col *Timeo*), ripresi intorno al 1474, rivisti e completati dal 1492 al 1496.
Le seguenti epistole: *Ad Michaelem Mercatum Miniatensem, Ad Antonium Seraphicum, Ad eumdem* (tutte del 1457); *Ad Petrum Pactium* (composta fra il 1457 e il 1458).

1458-62 *Physiognomia*: libro perduto, composto probabilmente nel 1458.
Ad Peregrinum Allium: epistola del 1458.
Sine titulo, die IV Januarii: epistola del 1459.
Epistola dell'appetito a Lionardo di Tone Pagni, Epistola a Giovanni Rucellai che cosa è fortuna, Epistola a una sua cugina per la morte della sorella (composte fra il 1457 e il 1462).

1462 Le seguenti epistole: *Pistola consolatoria a' suoi propinqui della morte di Anselmo suo fratello; Ad Cosmum Medicem.*

Filosofia_in_Ita

Le seguenti traduzioni: *Mercurii Trismegisti Pimander seu de potestate et sapientia Dei ad Cosmum Medicem* (composta fra il 1462 e il 1463); *Orphei Hymni* e *Procli Hymni*, tradotti poco prima del 1463; *Homeri Hymni*, *Hesiodi Theologia* e *Orphei Argonautica*, traduzioni oggi perdute, composte probabilmente poco prima del 1463.

1463 *Commentaria in Zoroastrem.*

Le seguenti traduzioni, fatte prima del 1464 e presumibilmente nel 1463: *Alcinoi De doctrina Platonis ad Ioannem Cavalcantem*, *Speusippi De Platonis definitionibus*, *Pythagorae aurea verba. Eiusdem Symbola.*

Comincia in quest'anno la grande traduzione *Platonis opera*, accompagnata dagli *Argumenta in Platonem*, traduzione a cui attende sino al 1477.

1464 Traduzione di *Xenocratis De morte dialogus ad Petrum Medicem Cosmi filium.*

1466 *Ad Michaelem Mercatum*: epistola.

1467 Traduzione della *Monarchia di Dante a Bernardo del Nero et Antonio Manetti.*

1469-74 *Theologiae Platonicae de immortalitate animorum libri XVIII ad Laurentium Medicem.*

Anteriori al 1474 sono i seguenti commenti: *Commentarium in Platonis Convivium de amore* (successivamente rielaborato), *Commentariolus in Symbola Pythagorae* e *Commentarium in Evangelia* (oggi perduto); le seguenti epistole: *Ad Antonium Seraphicum* (composta qualche anno prima del 1474) e *Ad Laurentium Medicem* (del 1473); e le seguenti traduzioni: *Dell'amore a Bernardino del Nero et Antonio Manetti*, *Iamblichi de secta Pythagorica libri IV* e *Theonis Smyrnaei De locis mathematicis.*

1474 *De christiana religione liber ad Laurentium Medicem*, tradotto nel medesimo anno dallo stesso Ficino col titolo *Libro della cristiana religione a Bernardo del Nero.*

Di poco posteriore al 1474 è la traduzione di *Hermiae Commentarium in Phaedrum Platonis.*

1476 *De raptu Pauli ad tertium coelum.*

Le seguenti epistole: *Ad Nicolaum Micheloctium* e *Ad eumdem.*

1476-78 Le seguenti traduzioni: *Salterio abbreviato di Santo Gerolamo a Clarice Orsini, donna di Lorenzo de' Medici*, e *Oratione di Sancto Augustino nel libro de' Soliloqui.*

1476-94 *Epistolarum libri XII ad Hieronymum Rossium Pistoriensem.* - Il primo libro fu composto nel 1476, il secondo fra il 1476 e il 1477, il terzo nel 1477, il quarto negli ultimi mesi del 1477, il quinto nel 1478, il sesto dal 1478 al 1481, il settimo dal 1481 al 1484, l'ottavo dal 1484 al 1488, il nono dal 1488 al 1490, il decimo dal 1490 al 1491, l'undicesimo dal 1491 al 1492, il dodicesimo dal 1492 al 1494. - Ecco il titolo dei principali trattatelli contenuti nei vari libri. Nel primo libro: *Dialogus inter Deum et animam theologicus*, *De furore divino*, *De lege et iustitia*, *De felicitate*, *Oratio ad Deum theologica*, *Laus philosophiae.* Nel

Filosofia_in_Ita

secondo libro: *Quaestiones quinque de mente, Compendium Platonicae theologiae, De raptu Pauli ad tertium coelum et animi immortalitate, De lumine.* Nel terzo libro: *De sufficientia convivii, De officiis.* Nel quarto libro: *Oratio de laudibus philosophiae, Oratio de laudibus medicinae, De Platonica philosophi natura, De vita Platonis.* Nel quinto libro: *Veritas de institutione principis.* Nel sesto libro: *Oratio christianae gregis, Orphica comparatio solis ad Deum, Philosophica principis institutio.* Nel settimo libro: *De tribus gratiis et genio, Divina lex fieri a coelo non potest.* Nel libro ottavo: *Concordia Mosis et Platonis, Confirmatio Christianorum per Socratica, Oratio de charitate.* Nel libro decimo: *De adoratione, Apologia de voluptate.* Nel libro undicesimo: *Excerpta ex Proculo in Rempublicam Platonis.* Nel libro dodicesimo: *De vaticiniis.*

1477 *Ad Antonium Hyvanum*: epistola.
Come Sancto Pagolo fu rapito al tertio celo a Bernardo del Nero (traduzione composta probabilmente in quest'anno).

1478 *Disputatio contra iudicium astrologorum*: trattato composto fra il 1477 e il 1478.
Le seguenti due traduzioni italiane di alcune sue epistole: *Epistole filosofiche tradocte di latina lingua in fiorentino sermone ad Antonio et Lorenzo di Bernardo de' Medici*, e *Sermoni morali della stultitia et miseria degli uomini ad Jacopo Guicciardini.*

1479 *Ricepte contro alla peste*: opuscolo composto fra il 1478 e il 1479.
Consiglio contro la pestilentia.

1480 *De studiosorum sanitate tuenda, sive eorum qui literis operam navant, bona valetudine conservanda*: con gli altri due libri composti nel 1489 sarà il primo del *De vita.*

1484-86 Traduzione di *Plotini Enneades ad Laurentium Medicem. Praecedit Vita Plotini a Porphyrio conscripta.*

1486 Inizia i *Commentaria in Plotinum*, che terminerà nel 1490.

1487 *Praedicationes*: attribuite al 1487 dal Della Torre e dal Saitta, mentre il Kristeller ritiene con ragione che non si possa stabilire alcuna data certa o probabile.

1488 Le seguenti traduzioni: *Prisciani Lydi in Theophrastum De sensu et eiusdem in eumdem De phantasia et intellectu ad Philippum Valorem. Accedunt singulorum capitum argumenta. - Iamblichi De mysteriis ad Ioannem Medicem Cardinalem. - Excerpta ex Procli in Platonis Alcibiadem primum Commentariis. Eiusdem Procli De sacrificio et magia. - Porphyrii De occasionibus sive causis ad intelligibilia nos ducentibus. Excerpta ex eiusdem De abstinentia libris. - Excerpta ex Michaelis Pselli De daemonibus libro. - Synesii De somniis liber ad Petrum Medicem Laurentii filium.*

1489 *De vita libri tres ad Laurentium Medicem*: composto dal primo libro scritto nel 1480, e dai due libri *De vita producenda sive longa* e *De vita coelitus comparanda* scritti nel 1489.

Filosofia_in_Ita

1490-92 Le seguenti traduzioni: *Dionysii Areopagitae De mystica theologia et De divinis nominibus libri cum commentariis ad Ioannem Medicem Cardinalem*, e *Athenagorae De resurrectione excerpta ad Germanum Ganaiensem.*

1492 *De sole et lumine ad Petrum Medicem Laurentii filium.*
De comparatione solis ad Deum ad Eberardum Comitem Wirtembergensem.

1495 Le due epistole *Ad Germanum Ganaiensem* e *Ad Ioannem Franciscum Picum*.

1496 *Ad Iacobum Volaterranum*: epistola.

1497 *Ad Aldum Manutium*: epistola.

1498 *Apologia pro multis Florentinis ab Antichristo Hieronymo Ferrariense hypocritarum summo deceptis ad Collegium Cardinalium.*
Commentarius in Epistolas Divi Pauli: composto negli ultimi anni della vita del Ficino.

2. Edizioni.

a) *Singole opere.*

MERCURII TRISMEGISTI *Pimander seu de potestate et sapientia Dei.* — In vita: Treviso 1471, Ferrara 1472, Venezia 1481, Venezia 1483, Venezia 1491, Venezia 1493, Parigi 1494. — Postume: Magonza 1503, Parigi 1505 (insieme con l'*Asclepius* ed il *Crater Hermetis*), Firenze 1512, Parigi 1522 (insieme con l'*Asclepius* ed il *Crater Hermetis*), Basilea 1532 (insieme con l'*Asclepius*, con il *De mysteriis* di Giamblico e il *Commento* di Proclo all'*Alcibiade*), Parigi 1554, Cracovia 1585 (insieme con l'*Asclepius*), Amburgo 1593 (in F. PATRITIUS, *Magia philosophica*).

Della cristiana religione. — In vita: Firenze 1474, Pisa 1484. — Postuma: Firenze 1568.

De christiana religione. — In vita: Firenze 1476, Valenza 1482. — Postume: Venezia 1500, Strasburgo 1507 (insieme con la traduzione del *De Morte* di Senocrate), Parigi 1510, Venezia 1518, Parigi 1559, Parigi 1578, Brema 1617.

Consiglio contro la pestilentia. — In vita: Firenze 1481. — Postume: Firenze 1522, Firenze 1523, Venezia 1556, Firenze 1576, Firenze 1713.

Theologiae Platonicae de immortalitate animorum libri XVIII ad Laurentium Medicem. — In vita: Firenze 1482, Venezia 1491. — Postume: Venezia 1524, Parigi 1559.

PLATONIS *Opera.* — In vita: Firenze 1484, Venezia 1491 (insieme con la *Theologia Platonica*). — Postume: Venezia 1517, Parigi 1518, Parigi 1522, Basilea 1532, Parigi 1533, Basilea 1539, Basilea 1546, Lione 1548, Lione 1550, Basilea 1551, Lione 1556, Basilea 1561, Lione 1567, Lione 1570, Lione 1581, Lione 1588, Lione 1590, Ginevra 1592, Francoforte 1602, Biponti 1781-1788.

De vita libri tres. — In vita: Firenze 1489, Bologna 1490, Venezia 1498, Firenze 1499. — Postume: Strasburgo 1500, Parigi s.d. (ed G. WOLF), Parigi s.d. (ed. J. PETIT), Rouen s.d. (ed P. VIOLETTE e N. DE HARSY), Basilea s.d. (J. DE AMORBACH), Bologna 1501, Parigi 1506, Strasburgo 1511, Parigi 1515, Venezia 1518, Basilea s.d. (insieme con l'*Epidemiarum antidotus*, traduzione latina del *Consiglio contro la pestilentia*, ad opera di G. RICCI), Basilea 1532, Cracovia 1536 (solo il primo libro), Basilea 1541 (insieme con l'*Epidemiarum antidotus*), Parigi 1547,

Filosofia_in_Ita

Venezia 1548, Basilea 1549, Parigi 1550, Lione 1560, Lione 1566, Lione 1567, Basilea 1569 (solo il primo libro in G. PICTORIUS, *Opera nova*), Lione 1576, Colonia 1580 (solo il terzo libro in F. JUNCTINUS, *De divinitatione quae fit per astra*), Venezia 1584 (insieme con l'*Epidemiarum antidotus* in VIRDUNG, *De cognoscendis et medendis morbis*), Lione 1595, Francoforte 1598, Lione 1616, Magonza 1647 (in T. BRIGHT, *Hygicina*).

PLOTINI *Enneades*. — In vita: Firenze 1492. — Postume: Basilea 1540, Basilea 1559, Basilea 1562, Basilea 1580 (col testo greco), Basilea 1615.

De sole et lumine. — In vita: Firenze 1493 (insieme con due epistole a Filippo Valori ed a Martino Uranio e al *Catalogo* delle opere del Ficino stesso). — Postume: Norimberga 1502, Venezia 1503 (solo il *Liber de sole* insieme con il *De religione christiana* e il *De vita*), Strasburgo 1508 (solo il *Liber de sole* in J. ADELPHUS, *Margarita Facetiarum*).

Epistolae libri XII. — In vita: Venezia 1495, Venezia 1497. — Postume: Praga 1500, Basilea 1519 (scelta antologica).

Commentaria in Platonem. — Unica edizione: Firenze 1496.

DIONYSII AREOPAGITAE *De mystica theologia et De divinis nominibus*. — In vita Firenze s.d. (ma 1496-1497). — Postume: Venezia 1501, Strasburgo 1502, Strasburgo 1503, Strasburgo 1507, Strasburgo 1511, Colonia 1536 (in DIONYSII CARTHUSIANI, *Super omnes S. Dionysii Areopagitae libros commentarii*), Venezia 1538, Colonia 1556.

JAMBLICHI *De mysteriis et alia*. — In vita: Venezia 1497 (contiene anche: *Procli in Alcibiadem. Eiusdem De sacrificio et magia; Porphyrii De occasionibus. Eiusdem De abstinentia; Synesii De somniis; Pselli De Daemonibus; Prisciani Lydi in Theophrastum De intellectu et phantasia; Alcinoi De doctrina Platonis; Speusippi Definitiones; Pythagorae aurea verba. Eiusdem Symbola; Xenocratis De morte; Ficini De voluptate*. — Postume: Venezia 1516 (contiene, oltre gli scritti precedenti, *De sole et lumine cum epistolis Ficini ad Philippum Valorem et Martinum Uranium datis et cum epistola Bindacii Ricasolani ad Gregorium Scutum Alexandrinum data; Mercurii Pimander et Asclepius cum commentariis; De vita libri tres cum epistolis duabus in fine adiunctis*), Lione 1549 (identica alla precedente), Lione 1552, Leida 1570, Lione 1577, Lione 1607.

ATHENAGORAE *De resurrectione*. — In vita: Parigi 1498 (insieme con la traduzione del *De Morte* di Senocrate). — Postume: Basilea 1516 (nel *De immortalitate liber* di A. GAZA), Basilea 1520 (edizione identica alla precedente), Colonia 1522 (edizione identica alla precedente).

XENOCRATIS *De morte*. — Si hanno solo le seguenti edizioni postume: Daventry 1500 (insieme con A. MANCINELLI, *Sermo in somnium Scipionis*), Augusta 1515, Norimberga 1515.

ALCINOI *De doctrina Platonis*. — Vi sono solo le seguenti edizioni postume: Basilea 1532 (insieme con la traduzione delle *Definizioni* di Speusippo e del *De Morte* di Senocrate), Parigi 1549 (edizione identica alla precedente), Parigi 1550 (edizione identica alle due precedenti), Parigi 1560.

Sopra lo amore o ver Convito di Platone. — Si hanno solo le seguenti edizioni postume: Firenze 1544, Firenze 1594.

De comparatione solis ad Deum. — Edizione postuma: Tubinga 1547.

SYNESII *De somniis*. — Edizione postuma in FERRIER, *Liber de somniis*, Lione 1549.

Filosofia_in_Ita

b) *Opera omnia.*

MARSILII FICINI FLORENTINI, *insignis philosophi Platonici, medici atque theologi clarissimi, Opera et quae hactenus extitere*, Basilea 1561.

Edizione in due volumi. Il primo contiene una prefazione di A. E. Petri, l'*Index rerum ac verborum*, l'*errata* e le seguenti opere: *De christiana religione ad Laurentium Medicem; Theologiae Platonicae de immortalitate animorum; Commentarius in Epistolas S. Pauli; Praedicationes; De vita libri tres; Epidemiarum antidotus* (traduzione latina di G. RICCI del *Consiglio contro la pestilentia*); *Epistolarum libri XII ad Hieronymum Rossium; De sole; De lumine; De voluptate.* — Il secondo volume contiene le *Sententiae pulcherrimae* raccolte dalle varie opere del Ficino dall'editore e le seguenti opere: *Dionysii Areopagitae De mystica theologia ad Joannem Medicem Cardinalem, cum argumentis; Eiusdem De divinis nominibus cum argumentis; In omnia Platonis opera epitomae seu argumenta, commentaria, collectanea et annotationes quotquot exstant; Commentarii et annotationes in Plotinum; Prisciani Lydi in Theophrastum De sensu, ad Philippum Valorem cum argumentis; Eiusdem in eumdem De phantasia et intellectu; Mercurii Pimander ad Cosmum Medicem; Mercurii Asclepius cum commentariis* (inserita erroneamente); *Athenagorae De resurrectione ad Germanum Ganaiensem; Jamblichi De mysteriis ad Joannem Medicem Cardinalem; Procli in Alcibiadem commentarii; Eiusdem De sacrificio et magia; Porphyrii De occasionibus; Eiusdem De abstinentia; Pselli De daemonibus; Prooemium in Alcinoum et Speusippum ad Joannem Cavalcantem; Alcinoi De doctrina Platonis; Speusippi Definitiones; Xenocratis De morte ad Petrum Medicem Cosmi filium; Synesii De somniis; Pythagorae aurea verba; Pythagorae symbola.* — L'edizione presenta numerosi errori, taluni facilmente correggibili, altri di difficile correzione, che alterano il senso del testo.

Copia di questa edizione del 1561 è l'edizione di Parigi del 1641.

A Basilea uscí nel 1576 la seconda edizione, che contiene gli stessi scritti della prima edizione del 1561, oltre che il *Prooemium in Commentarios Platonis* e aggiunte ai commenti al *Parmenide* e al *Timeo*. È piú corretta della precedente, ma anch'essa presenta mende numerose e notevoli, che ne rendono scomoda la lettura.

Con felice iniziativa la Bottega d'Erasmo di Torino ha allestito, a cura di M. SANCIPRIANO e con prefazione di P. O. KRISTELLER, la riproduzione fototipica dell'edizione di Basilea del 1576. Manca però dell'*errata* e delle *Sententiae pulcherrimae*.

c) *Edizioni moderne.*

PLATONIS *Opera*, Berlino 1816-18 (a cura di I. BEKKER), Parigi 1855 (a cura di F. CREUZER).

PLOTINI *Enneades*, Oxford 1835 (a cura di F. CREUZER), Parigi 1855 (a cura di F. CREUZER).

DANTIS *De monarchia liber a Ficino in linguam vulgarem translatus*, Firenze 1839, Livorno 1844, Torino 1853, Napoli 1855 (in DANTE, *Opere minori*), Firenze 1857, Firenze 1912.

Commento al Convivio, a cura di G. RENSI, Lanciano 1914.

R. SEARS JAYNE, *M. Ficino's Commentary on Plato's Symposium*, testo e traduzione inglese, in « The University of Missouri Studies », vol. XIX, n. 1, Columbia (Missouri) 1944.

Filosofia_in_Ita

Commentaire sur le Banquet de Platon, testo e traduzione francese di R. MARCEL, Parigi 1955.

d) *Edizioni moderne di opere inedite.*

Supplementum Ficinianum, a cura di P. O. KRISTELLER, 2 voll., Firenze 1937. — Contiene: Variae lectiones et additiones ad opera editione Basileensi comprehensa; numerosi scritti non compresi nell'edizione di Basilea (*De virtutibus moralibus; De quatuor sectis philosophorum; Disputatio contra iudicium astrologorum; Apologia contra Savonarolam; Epistolae ineditae; Orphei hymni; Iamblichi de secta pythagorica; Commentariolus in Symbola Pythagorae; Platonis dialogi; Epistola ad fratres vulgaris; Tractatus de Deo et anima vulgaris; Epistola de appetitu vulgaris; Epistola ad parentes consolatoria; Epistola ad Leonardum Pagnium amicum; Epistola de fortuna vulgaris; Epistola consolatoria; Ricepte contro alla peste; Epistolae vulgares ineditae; Dantis de monarchia liber in linguam vulgarem translatus; Hieronymi Psalterium in linguam vulgarem translatum; Prooemium ad Claricem Laurentii Medicis uxorem; Dicta*); numerosi documenti e testimonianze.

P. O. KRISTELLER, *The Scholastic Background of M. Ficino*, in « Traditio », 1944, p. 257 ss. — Contiene: *Summa philosophiae; Tractatus physicus; De Deo, natura et arte; De anima;* un secondo *Tractatus physicus; Quaestiones de luce; De sono; Divisio philosophiae.*

P. O. KRISTELLER, *Un nuovo trattatello inedito di M. Ficino*, in « Rinascimento », 1950, p. 25 ss. — Si tratta dell'epistola *Ad Antonium Miniatensem*, cioè l'opuscolo *De visione et radiis solis.*

3. Traduzioni.

a) *Traduzioni cinquecentesche.*

Consiglio contro la pestilentia. — Traduzione latina di G. RICCI, *Epidemiarum antidotus ex idiomate tusco a H. R. latinitate donata*, Augusta 1516; traduzione francese di I. CONSTANS, Caors 1595.

In Convivium. — Traduzione italiana: *Il Commento di M. Ficino sopra il Convito di Platone et esso Convito tradotti in lingua toscana* per ERCOLE BARBAROSSA DA TERNI, Roma 1544; traduzioni francesi: *Le Commentaire de M. Ficino sur le Banquet d'amour de Platon faict françois* par S. SILVIUS, Poitiers 1545; *Discours de l'honneste amour sur le Banquet de Platon par M. Ficin, Philosophe, Médecin et Théologien très excellent. A la Sérénissime Royne de Navarre. Traduit du Toscan en François par* G. LEFÈVRE DE LA BODERIE, Parigi 1578 (Ristampato sempre a Parigi nel 1588 in unione a un trattato di G. Pico della Mirandola).

Epistolae. — Traduzione italiana di F. FIGLIUCCI, Venezia 1546, 1548, 1563.

Mercurii Trismegisti Pimander. — Traduzione italiana di T. BENCI, Firenze 1548, 1549; traduzione spagnola di D. GUILLEN, 1485 (Escorialensis cast. 6. IV 29 in codice); traduzione francese di G. DU PRÉAU, Parigi 1547, 1549; traduzione olandese anonima manoscritta (Museo d'Anversa n. 266).

Filosofia_in_Ita

De triplici vita. — Traduzione italiana di L. LANNO, Venezia 1548; traduzione francese di G. LEFÈVRE DE LA BODERIE, Parigi 1582; traduzione francese del primo libro di J. BEAUFILS, Parigi 1541; traduzione tedesca di J. ADELPHUS, Strasburgo 1505; traduzione tedesca anonima dei libri primo e secondo (Manoscritto Palat. germ. 730 e 452 della Biblioteca di Heidelberg).

De christiana religione. — Traduzione francese di G. LEFÈVRE DE LA BODERIE, Parigi 1578.

b) *Traduzioni recenti.*

Ueber die Liebe oder Platons Gastmahl, trad. di K. P. HASSE, Lipsia 1914.

Asupra iubiri sau Banchetul lui Platon, trad. rumena di S. IONESCU, Bucarest 1942.

E. GARIN, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze 1942: traduzione del *Compendium Theologiae Platonicae ad Laurentium Medicem*, dell'*Argumentum in Platonicam Theologiam* e dell'*Epistola ai tre Pietri* del *De vita.*

L. J. BURROUGHS, *M. Ficino Platonic Theology*, traduzione di III 2;XIII 3; XIV 3-4, in «Journal of the History of Ideas», V (1944), p. 277 ss.

R. SEARS JAYNE, *M. Ficino's Commentary on Plato's Symposium*, sopra citato fra le edizioni moderne.

E. CASSIRER, P. O. KRISTELLER e J. H. RANDALL, *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago 1945: traduzione inglese delle *Quaestiones de mente.*

E. GARIN, *Prosatori latini del Quattrocento*, Milano 1952: traduzione del *De raptu Pauli* e del *De sole.*

R. MARCEL, *Commentaire sur le Banquet de Platon*, sopra citato fra le edizioni moderne.

4. Studi.

L'iniziale rapida diffusione del pensiero del Ficino in Europa determinò il sorgere e il fissarsi di canoni interpretativi, che solo di recente sono stati abbandonati dalla storiografia ficiniana. L'opera del Ficino fu largamente apprezzata sin dal Cinquecento, tanto da esercitare una forte influenza sulla mistica tedesca e sul pensiero francese e inglese del periodo rinascimentale. In modo particolare fu ampiamente assimilata dal platonismo inglese sino ai suoi estremi epigoni, tanto da ritrovarsi tracce ficiniane nel Cudworth e nella *Siris* del Berkeley.

Senonché la ragione di tale diffusione consisteva nell'intendere il pensiero ficiniano non nel suo nucleo di originalità speculativa ma, al contrario, soltanto o prevalentemente come veicolo e sintesi del filone platonico e neoplatonico. Successivamente, e proprio a causa di tale indirizzo interpretativo, l'importanza del Ficino venne negletta ed ignorata. A stento lo ricorda il Brucker nella sua *Historia critica philosophiae*, considerandolo peraltro come un semplice esegeta del platonismo, ed altri eruditi. Significativo, ad esempio, è il fatto che Hegel nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* lo dimentichi completamente.

I primi studiosi del Ficino, dal Corsi al Caponsacchi e allo Schelhorn, si limitano a problemi di ordine storico-biografico, dando per scontata l'assenza di ogni originalità ficiniana. Lo Schelhorn, in particolare, parla ripetutamente

Filosofia_in_Ita

dell'opera ficiniana di traduttore e di commentatore dei testi platonici e neoplatonici, foggiando un ritratto complessivo del Ficino come di un erudito e di un appassionato cultore di Platone e di Plotino.

Codesto orientamento permane anche negli scritti del Ferri, del Galli e del Della Torre; il quale ultimo però ha avuto il grande merito non solo di puntualizzare certi essenziali problemi biografici e bibliografici, ma anche e soprattutto di compiere un'attenta analisi dell'ambiente storico del Ficino e del suo influsso. In una linea analoga vanno inseriti i contributi del Puccinotti, che tenta di fissare degli stadi evolutivi del pensiero ficiniano. Secondo il suddetto autore si potrebbe parlare di un triplice periodo nello sviluppo spirituale del Ficino: un periodo platonico latino, un periodo platonico greco-alessandrino e, infine, un periodo platonico cristiano. Tale tesi interpretativa risultò subito inaccettabile sia perché frantuma arbitrariamente l'unità della filosofia del Ficino, sia perché ribadisce il luogo comune dell'assenza di originalità.

Importante il saggio del Gabotto, che pone in luce l'influenza di Lucrezio sulla formazione filosofica del Ficino. L'interpretazione, pur peccando di una certa unilateralità, coglie un aspetto innegabile dell'evoluzione del pensiero ficiniano; il suo limite sta solo nell'esagerare, estendendola al complesso dell'opera ficiniana, un'influenza giovanile dell'epicureismo, mediata successivamente da altre fonti. Sulla dottrina ficiniana della malinconia scrive il Giehlow, che però non pone in rapporto tale dottrina col contesto del *Corpus* ficiniano. Analogo metodo storiografico è seguito dal Kahl per gli scritti medici. Il Kahl, tuttavia, cerca di enucleare le fonti ficiniane sull'argomento, discutendo in particolare di Galeno e di Avicenna.

Grazie al Cassirer si ha una svolta decisiva nella storia della storiografia ficiniana. Egli, infatti, avverte l'importanza e l'originalità filosofica del Ficino, staccandosi nettamente dalle interpretazioni precedenti. Il punto di partenza della sua interpretazione è dato dall'analisi della gnoseologia ficiniana. Essa, secondo il Cassirer, non è affatto riducibile alle fonti antiche e medievali: né a quelle platoniche e neoplatoniche, né a quelle agostiniane, né, infine, a quelle aristotelico-scolastiche. Ma risulta, al contrario, frutto di una mentalità nuova e già moderna, sia nelle esigenze, sia nella problematica, sia nella costruzione sistematica e metodologica. Anche il Meier affronta, come il Cassirer, lo studio del Ficino nella prospettiva del problema gnoseologico, ma egli, tuttavia, si limita ad una ristretta analisi storico-filologica senza cogliere l'originalità del Ficino e senza dare contributi decisivi alla questione esegetica.

Sulle orme del Cassirer, nel rivendicare la modernità e l'originalità del Ficino, si allinea l'interpretazione del Gentile. Il nucleo valido, moderno e originale del pensiero ficiniano consisterebbe, secondo il Gentile, in una nuova concezione dell'uomo, che ne esalta la dignità e la grandezza sia nei confronti del cosmo, sia nei confronti del rigorismo trascendentistico del Medioevo. L'antropocentrismo ficiniano, pur non avendo ancora un autentico carattere immanentistico, preluderebbe all'immanentismo moderno del Rinascimento e di Bruno, proprio col sostituire all'ideale scolastico-medievale quello della celebrazione della divina potenza del microcosmo umano, vera *copula mundi*.

Il Festugière si dedica, invece, al problema dell'amore e all'influenza del

Filosofia_in_Ita

Ficino sulla letteratura francese del Cinquecento. I suoi scritti tuttavia non colgono l'originalità ficiniana né l'importanza filosofica della teoria dell'amore, e contengono inoltre un arbitrario giudizio negativo sul Ficino traduttore. Di altro livello è la monografia del Saitta. Essa consta di una esposizione di alcuni centrali aspetti del pensiero ficiniano ricondotti ad una fondamentale unità interpretativa. Il Saitta, come il Cassirer e come il Gentile, rivendica l'originalità e la modernità del pensiero ficiniano non nella impostazione o nella soluzione di un singolo problema, ma nel complesso sistematico. I motivi che autenticano tale originalità e modernità sarebbero fondamentalmente quelli vertenti su una concezione antropocentrica ed immanentistica; concezione che distaccherebbe nettamente il Ficino dalle prospettive della filosofia antica e, soprattutto, della filosofia medievale. Fortemente probativa della presenza dell'antropocentrismo e dell'immanentismo sarebbe soprattutto la ficiniana teoria dell'amore, ormai completamente nuova rispetto a quella di Platone. Naturalmente il Saitta riconosce anche la presenza di residui trascendentistici, che avrebbero però una funzione puramente marginale. L'altro aspetto dell'originalità e modernità ficiniane consisterebbe nella teoria della conoscenza, già preludente al soggettivismo moderno, piú ancora che quella del Campanella, e precorritrice, in una fusione *ante litteram* di razionalismo e di empirismo, di quell'indirizzo che avrà il suo sbocco in Kant. Codesta interpretazione del Saitta ha il merito di poggiare su una buona conoscenza dei testi e di cogliere la novità e l'importanza della filosofia ficiniana, benché sia affetta, come tutta la storiografia idealistica italiana dallo Spaventa al Gentile, di un certo forzato messianismo.

Sul problema della malinconia ficiniana ritornano Panofsky e Saxl, mentre il Baron e Thorndike affrontano quello dell'astrologia ficiniana. Si tratta di studi accurati, per quanto limitati nell'argomento e a carattere soprattutto espositivo. A carattere espositivo è anche il lavoro del Semprini, che dà un riassunto a grandi linee di tutto il sistema ficiniano, insistendo sul contenuto platonico e neoplatonico delle sue tesi. Anche l'Olgiati dà un sommario espositivo della filosofia ficiniana senza particolareggiate analisi, ma ha il merito di ricondurre l'interpretazione del Ficino alla sua interpretazione generale dell'Umanesimo e Rinascimento mediante la categoria storiografica della « concretezza », intendendo con questa categoria l'apertura verso i problemi *concreti* dell'uomo nella dimensione storica e scientifica, in riferimento al diverso orientamento di tipo metafisico proprio del pensiero greco-medievale, espresso dal metodo dell' « universale astratto ».

Un'attenta analisi dei testi ficiniani e di quelli di Pico della Mirandola, in rapporto comparativo, per ciò che concerne il problema religioso, è attuata dal Pusino, senza però che venga veramente *interpretato* il significato storico della religiosità ficiniana nei riguardi dell'ortodossia cattolica e della tradizione medievale. La monografia del Dress costituisce anch'essa una tappa fondamentale nella storiografia ficiniana. La linea interpretativa che ne emerge è quella dell'antropocentrismo e dell'immanentismo (come per il Gentile e per il Saitta); considerati, però, come una menda e una remora ineliminabili. Il Dress, infatti, che è teologo protestante, giudica la mistica e la concezione religiosa del Ficino come uno scadimento e un travisamento della tradizione cristiana. L'opera ha il pregio di offrire un preciso panorama dei problemi teologici ficiniani, esami-

Filosofia_in_Ita

nando anche il commento ficiniano a S. Paolo, generalmente trascurato dagli altri studiosi, ma soffre del vizio di fondo della tesi interpretativa che appare precostituita ed estrinseca.

Di limitato valore sono le recenti monografie dello Hak e dello Horbert. Il primo autore studia soprattutto il problema biografico del Ficino e quello della sua influenza sulla cultura europea. Tale influenza sarebbe stata assai efficace a determinare la nascita di nuove concezioni, benché il Ficino, per ciò che concerne le teorie teologiche (le sole esaminate dallo Hak), non sia in fondo, secondo lui, altro che un riespositore di temi platonici e cristiani. Lo Horbert si limita a un breve sommario di alcuni testi ficiniani non aggiungendo di suo altro che una dichiarazione di concordanza e di derivazione del Ficino dalla tradizione classica.

Al problema dell'amore e della bellezza, comparativamente a Leone Ebreo, dedica un breve saggio lo Ivanoff. Piú approfonditi gli articoli ficiniani dello Heitzmann, che inseriscono la filosofia del Ficino nella linea dell'agostinismo avicennizzante, dopo aver messo in luce la molteplicità delle fonti e rivelata la sua importanza speculativa. Tali saggi risultano apprezzabili per il rigore critico-filologico e la serietà dell'impegno interpretativo, benché lo Heitzman dia forse soverchia importanza alle fonti medievali. Gli scritti non monografici del Moench e del Kieszkowski hanno invece carattere puramente espositivo, laddove apporta un notevole contributo chiarificatore, per quanto riguarda il problema religioso, il Corsano. A noi sembra, tuttavia, che egli conceda troppo poco alla sincerità e all'ortodossia cattolica del Ficino.

Tra le monografie piú recenti v'è quella dell'Anichini, incentrata sul *problema della salvezza* nel Ficino in rapporto alle concezioni di S. Agostino e di S. Tommaso. Secondo l'Anichini codesto problema sarebbe il centro e l'anima di tutta l'opera ficiniana, che non solo costituirebbe fondamentalmente un tentativo ben riuscito di apologetica dotta, ma rientrerebbe nella linea della piú rigida e genuina ortodossia. Il Ficino sarebbe poi un semplice ripetitore e un abile saccheggiatore dei testi antichi e medievali (l'Anichini vi ritrova anche molte tracce di S. Tommaso), e poco o nulla rimarrebbe di suo in filosofia e, meno ancora, in teologia. Tali tesi interpretative risultano discutibili sia per quanto riguarda l'indagine esegetica, sia per quanto riguarda la stessa impostazione metodologica del lavoro. Non basta, infatti, individuare le fonti e le derivazioni ficiniane considerate singolarmente, ma è necessario giungere ulteriormente ad interpretare la sintesi ed il risultato di tale complesso. Quest'ultimo punto è trascurato invece dall'Anichini. Il lavoro non monografico del Carbonara fornisce una valutazione equilibrata del Ficino: ad un'ampia e accurata esposizione segue una interpretazione felice, che valorizza la teoria dell'amore e si incentra sulla concezione dell'uomo senza cadere, a differenza del Saitta e del Dress, in un giudizio immanentistico. Del Garin abbiamo una lunga serie di saggi, che trattano di molti problemi particolari esegetici, filologici e storici, e studiano il pensiero ficiniano sia in rapporto alle fonti antiche e medievali, sia in rapporto a contemporanei come Pico della Mirandola e G. Benivieni, con risultati assai proficui per la storiografia filosofica. L'interpretazione ficiniana del Garin è fondamentalmente incentrata in una rivendicazione della modernità ed originalità ficiniane, pur

Filosofia_in_Ita

senza omettere di riconoscere la presenza delle fonti antiche e medievali. Anche il Garin sottolinea la concezione dell'uomo e propende a dare un carattere convenzionale alla formula di adesione alla ortodossia cattolica.

Un contributo decisivo e in certi punti definitivo per la storiografia ficiniana è costituito dalla monografia e dai numerosi articoli del Kristeller. L'illustre studioso dà la prima organica e razionale esposizione del sistema ficiniano, avvertendo per primo la necessità di un'indagine che muova dalle premesse ontologiche, le quali sono a suo avviso, e secondo verità, il filo conduttore di ogni problema filosofico affrontato dal Ficino. Alla luce di tali criteri il Kristeller dà anche un quadro pressoché completo delle fonti ficiniane: Platone, Plotino e gli altri neoplatonici, lo pseudo Zoroastro, lo pseudo Ermete Trimegisto, lo pseudo Orfeo, Lucrezio e Aristotele per l'antichità; S. Agostino (fonte molto importante), Averroè (conosciuto e studiato a Firenze insieme ad Aristotele nel suo noviziato filosofico) e S. Tommaso (fonte tuttavia non predominante) per il Medioevo. Sempre secondo il Kristeller, e con ragione, avrebbero invece scarsa importanza come fonti il Cusano, il Pletone, il Bessarione e i teologi agostiniani medievali. Il Kristeller annette grande importanza a due teorie ficiniane (quella del *primum in aliquo genere* e quella dell'*appetitus naturalis*), che erano state trascurate dalla letteratura precedente. In particolare egli mostra come da questa ultima teoria derivino conseguenze fondamentali per il problema dell'anima in genere e, specialmente, per quello dell'immortalità. Vista nel suo complesso l'interpretazione del Kristeller risolve con molto equilibrio il problema della modernità ed originalità ficiniana, tenendosi lontana dagli eccessi di ogni tipo, e giunge a trovare influssi del Ficino non solo in Francesco da Diacceto, Pomponazzi, Patrizi, Bruno, Campanella, Lorenzo il Magnifico, Michelangelo, nel pensiero francese e nel platonismo di Cambridge, ma anche (attraverso le traduzioni e i commenti di Platone e di Plotino) su Goethe e Kant, su Berkeley e Coleridge. Il *Leitmotiv* interpretativo del Kristeller è la *centralità dell'anima*, come fondamento e principio di tutto il pensiero filosofico ficiniano: qui consisterebbe infatti il nucleo originale del sistema sia sul piano metafisico, sia su quello gnoseologico, religioso, antropologico e morale. La vastità, l'acume e la precisione dell'opera del Kristeller ne fanno uno strumento insostituibile e prezioso di lavoro, benché essa debba venire discussa e approfondita in molti punti, e soprattutto vada rivista nell'esposizione della metafisica ficiniana, ove non è sufficientemente sottolineato il carattere dinamico e dialettico, attraverso l'amore, della nuova concezione dell'essere.

Al problema dell'arte nel Ficino dedica un'ampia monografia A. Chastel, apprezzabile per l'accuratezza e l'attendibilità della raccolta e dell'esame dei testi, e sotto questo aspetto molto utile anche se piuttosto espositiva. L'ultimo, ponderoso lavoro ficiniano è quello del Marcel, cui si deve sia un benemerito e ottimo lavoro di traduzione e di edizione di testi, sia una vastissima biografia ficiniana. Dal punto di vista filologico e da quello dell'ampiezza di informazione, quasi sempre di prima mano, codesti lavori sono altamente pregevoli. In particolare quello biografico raccoglie un'enorme massa di dati storici e culturali. Il Marcel inquadra la vita e il pensiero del Ficino nell'ambiente del suo tempo e tratta con finezza del platonismo nel Rinascimento, del Petrarca e dei suoi

Filosofia_in_Ita

eredi, dei bizantini e della loro influenza sull'Umanesimo, del Tignosi, del Landino, di Lorenzo il Magnifico, del Poliziano, del Savonarola e di tutti gli avvenimenti della vita del Ficino inseriti in un ampio panorama dei suoi predecessori, dei suoi contemporanei e della sua scuola. Egli pubblica inoltre in appendice la biografia ficiniana del Corsi e del Caponsacchi e una *Vita secunda* inedita. Non vi è, data l'indole dell'opera del Marcel, una vera e propria interpretazione, benché di scorcio si insista sulla considerevole importanza delle fonti medievali, in particolare S. Agostino e S. Tommaso.

Diamo qui di seguito un elenco degli studi sul Ficino.

P. CAPONSACCHI, *Sommario della vita di M. Ficino raccolto da Messer P. Caponsacchi, filosofo aretino*, in F. VALORI, *Termini di mezzo rilievo*, Firenze 1604.

J. SCHELHORN, *De vita, moribus et scriptis Marsilii Ficini commentatio*, in *Amoenitates Litterariae*, Francoforte 1730, I, p. 18 ss.

A. BANDINI, *De Platonicae philosophiae post renatas litteras apud Italos instauratione commentarius, sive M. Ficini vita auctore Joanne Corsio cum Angeli Mariae Bandini annotationibus*, Pisa 1771, e in « Miscellanea di varia Letteratura », t. VIII, Lucca 1772.

M. LASTRI, *Elogio degli uomini illustri toscani*, Lucca 1772, vol. II, p. 102 ss.

K. SIEVEKING, *Die Geschichte der platonischen Akademie zu Florenz*, Gottinga 1812.

G. CORSI, *Marsilii Ficini vita*, « Philippi Villani liber de civitatis Florentiae famosis civibus », ed. di G. C. GALLETTI, Firenze 1847, p. 183 ss.

W. R. WEITENWEBER, *Ueber des M. Ficinus Werk « De vita studiosorum »*, Praga 1855.

L. GALEOTTI, *Saggio intorno alla vita ed agli scritti di M. Ficino*, in « Archivio Storico Italiano », Serie II, vol. IX, parte seconda, p. 25 ss.; vol. X, parte prima, p. 3 ss., 1859.

F. PUCCINOTTI, *Storia della medicina*, Livorno 1859.

A. CONTI, *M. Ficino*, in « Archivio Storico Italiano », 1865, p. 172 ss.

F. PUCCINOTTI, *Della filosofia di Marsilio Ficino*, in « Nuova Antologia », 1867, p. 211 ss.

R. MARIANO, *La dottrina dell'amore*, in « Nuova Antologia », 1870, p. 93 ss.

A. CONTI, *Cose di storia e di arte*, Firenze 1874.

H. VON STEIN, *Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus*, Gottinga 1875.

J. A. SYMONDS, *Renaissance in Italy*, Londra 1875-1886.

L. FERRI, *Di M. Ficino e delle cause della rinascenza del platonismo nel quattrocento*, in « La filosofia delle scuole italiane », 1883, p. 180 ss.

L. FERRI, *Il platonismo di M. Ficino*, in « La filosofia delle scuole italiane », 1884, p. 237 ss.

L. FERRI, *Platonismo di Ficino, dottrina dell'amore*, in « La filosofia delle scuole italiane », 1884, p. 269 ss.

M. CARRIÈRE, *Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit in ihren Beziehungen zur Gegenwart*, Lipsia 1887².

G. CAROCCI, *La villa medicea di Careggi*, Firenze 1888.

F. GABOTTO, *L'epicureismo di M. Ficino*, in « Rivista di filosofia scientifica », 1891, p. 428 ss.

L. FERRI, *L'Accademia platonica di Firenze e le sue vicende*, in « Nuova Antologia », 1891, p. 226 ss.

Filosofia_in_Ita

R. Rocholl, *Der Platonismus der Renaissancezeit*, in « Zeitschrift für Kirchengeschichte », 1892, p. 47 ss.
N. Scarano, *Il platonismo nelle poesie di Lorenzo dei Medici*, in « Nuova Antologia », 1893.
C. Huit, *Le Platonisme pendant la Renaissance*, in « Annales de philosophie chrétienne », 1895-1896, p. 362 ss.
E. Galli, *La morale nelle lettere di M. Ficino*, Pavia 1897.
E. Galli, *Lo stato, la famiglia, l'educazione secondo le teorie di M. Ficino*, Pavia 1899.
A. Della Torre, *Storia dell'Accademia Platonica di Firenze*, Firenze 1902.
K. Giehlow, *Dürers Stich « Melencolia I » und der maximilianische Humanistenkreis*, in « Mitteilungen der Gesellschaft für vervielfältigende Kunst », supplemento al « Die graphischen Künste », 1903, p. 29 ss.; 1904, pp. 6-18, 57-78.
B. Giuliano, *L'idea religiosa di M. Ficino e il concetto di una dottrina esoterica*, Cerignola 1904.
G. Massetani, *La dottrina filosofica nella canzone di G. Benivieni*, Livorno 1904.
W. Kahl, *Die älteste Hygiene der geistigen Arbeit. Die Schrift des Marsilius Ficinus De vita sana sive de cura valetudinis eorum qui incumbunt studio litterarum*, in « Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte und deutsche Literatur, und für Pädagogik », 1906, pp. 482-491, 525-546, 599-619.
J. Peladan, *La pensée de la Renaissance: M. Ficin et le néoplatonisme*, in « Revue Bleu », 1909, p. 715 ss.
E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, Berlino 1911².
R. Morçay, *Saint Antonin*, Tours 1914.
M. Meier, *Gott und Geist bei M. Ficino*: in *Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation*, Monaco 1917.
I. Pusino, *Religjozno, filosofs, Kija vozzrenija M. Ficino*, Moskowskago Universitiota 1917.
L. Olschki, *Geschichte der neusprachlichen wissenschaftlichen Literatur*, 1919-27.
A. Corsini, *Il « De vita » di M. Ficino*, in « Rivista di storia critica delle scienze mediche e naturali », 1919, p. 5 ss.
H. O. Taylor, *Thought and Expression in the Sixteenth Century*, Nuova York 1920.
G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze 1920; 3ª ed. riveduta dal titolo *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Firenze 1940.
J. Festugière, *La philosophie de l'amour de M. Ficin et son influence sur la littérature française au XVI siècle*, in « Revista da Universidade de Coimbra », 1922, p. 396 ss.; 2ª ed. Parigi 1941.
J. Festugière, *Dante et M. Ficin*, in « Bulletin du Jubilé », n. 5, 1922, p. 535 ss.
I. Pusino, *Religioznyia iskania w epochn wozrozdienia: M. Ficino*, Berlino 1923.
E. Panofsky e F. Saxl, *Dürers « Melencolia I »*, in « Studien der Bibliothek Warburg », Lipsia e Berlino 1923.
G. Saitta, *La filosofia di M. Ficino*, Messina 1923 (2ª ed. Firenze 1944).
L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 6 voll., Nuova York 1923-41.
F. Olgiati, *L'anima dell'Umanesimo e del Rinascimento*, Milano 1924.
I. Pusino, *Ficinos und Picos religiös-philosophische Anschauungen*, in « Zeitschrift für Kirchengeschichte », 1925, p. 504 ss.

Filosofia_in_Ita

L. SCHOELL, *Études sur l'Humanisme continental en Angleterre à la fin de la Renaissance: M. Ficinus, L. Gyraldus, N. Gomse et alii*, Parigi 1926.

G. SEMPRINI, *I platonici italiani*, Milano 1926.

E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Berlino e Lipsia 1927 (traduzione italiana di F. FEDERICI, Firenze 1935).

H. BARON, *Willensfreiheit und Astrologie bei M. Ficino und Pico della Mirandola*, in *Kultur und Universalgeschichte*, Lipsia e Berlino 1927.

G. HUSZTI, *La prima redazione del « Convito » di M. Ficino*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1927, p. 68 ss.

L. THORNDIKE, *M. Ficino und Pico della Mirandola und die Astrologie*, in « Zeitschrift für Kirchengeschichte », 1928, p. 584 ss.

W. DRESS, *Die Mystik des M. Ficino*, Berlino e Lipsia 1929.

W. HORBERT, *Metaphysik des M. Ficinus*, Coblenza 1930.

E. GILSON, *Les idées et les lettres*, Parigi 1932 (*Humanisme médiéval et Renaissance*, p. 190 ss.).

E. SANESI, *Vicari e canonici fiorentini e il caso Savonarola*, Firenze 1932.

M. HEITZMAN, *Études sur l'Académie Platonicienne de Florence*, in « Bulletin international de l'Académie Polonaise de sciences et lettres. Classe de philologie; classe d'histoire et de philosophie », 1932, p. 18 ss.; 1933, p. 35 ss.

L. TONELLI, *L'amore nella poesia e nel pensiero del Rinascimento*, Firenze 1933.

H. J. HAK, *M. Ficino*, Amsterdam 1934.

E. F. MEYLAN, *From Ficino to Heroet: the Desintegration of Plato's Theory of Love*, in « Publications of the Modern Languages Association », 1934, p. 1304 ss.

M. HEITZMAN, *L'agostinismo avicennizzante e il punto di partenza della filosofia di M. Ficino*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1935, pp. 295-322; 460 ss.; 1936, p. 1 ss.

W. MOENCH, *M. Ficino und die Nachwirkung Platons in der französischen Literatur und Geistesgeschichte*, in « Kant-Studien », 1935, p. 165 ss.

P. P. NEGULESCU, *Academia Platonica diu Florenta*, Bucarest 1935.

A. N. ROBB, *Neoplatonism of the Italian Renaissance*, Londra 1935.

E. ANAGNINE, *M. Ficino e la filosofia italiana del Quattrocento*, in « La Nuova Italia », 1935, p. 41 ss.

N. IVANOFF, *La Beauté dans la philosophie de M. Ficin et de Léon Hébreu*, in « Humanisme et Renaissance », 1936, p. 12 ss.

B. KIESZKOWSKI, *Studi sul Platonismo del Rinascimento in Italia*, Firenze 1936.

P. O. KRISTELLER, *Un uomo di stato e umanista fiorentino: Giovanni Corsi*, in « La Bibliofilia », 1936, p. 242 ss.

M. HEITZMAN, *La libertà ed il fato nella filosofia di M. Ficino*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », 1936, p. 350 ss.; 1937, p. 59 ss.

A. BUCK, *Der Platonismus in den Dichtungen Lorenzo ae' Medicis*, Berlino 1936.

A. O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being*, Cambridge (Mass.) 1936.

W. MOENCH, *Die italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung für Frankreichs Literatur und Geistesgeschichte*, Berlino 1936.

A. CORSANO, *Il pensiero religioso italiano dall'Umanesimo al giurisdizionalismo*, Bari 1937.

G. ANICHINI, *L'Umanesimo e il problema della salvezza in M. Ficino*, Milano 1937.

Filosofia_in_Ita

H. J. Hak, *De humanistische Waardeering van de H. Scrift, in het bijzonder bij M. Ficino en Faber Stapulensis*, in « Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis », 1937, p. 77 ss.

F. Saxl, *A M. Ficino Manuscript written in Bruges in 1475*, in « Journal of the Warburg Institute », 1937, p. 61 ss.

P. O. Kristeller, *Per la biografia di M. Ficino*, in « Civiltà Moderna », 1938, p. 277 ss.

P. O. Kristeller, *M. Ficino e Lodovico Lazzarelli. Contributo alla diffusione delle idee ermetiche nel Rinascimento*, in « Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere, Storia e Filosofia », Serie II, vol. VII, 1938, p. 237 ss.

H. Baron, *Lo sfondo storico del Rinascimento fiorentino*, in « La Rinascita », 1938, p. 50 ss.

H. Baron, *Das Erwachen des historichen Denkens in Humanismus des Quattrocento*, in « Historische Zeitschrift », CXLVIII, 1938.

E. F. Meylan, *L'évolution de la notion d'amour platonique*, in « Humanisme et Renaissance », 1938, p. 418 ss.

R. Hoenigswald, *Denker der italienischen Renaissance*, Basilea 1938.

P. Shorey, *Platonism Ancient and Modern*, Berkeley 1938.

E. Garin, *Aristotelismo e platonismo del Rinascimento*, in « La Rinascita », 1939, p. 641 ss.

R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, Londra 1939.

P. O. Kristeller, *Florentine Platonism and its Relations with Humanism and Scholasticism*, in « Church History », 1939, p. 201 ss.

A. Nygren, *Agape and Eros*, Londra 1939.

E. Panofsky, *Studies in Iconology*, Nuova York 1939.

E. Garin, *Recenti interpretazioni di M. Ficino*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1940, p. 299 ss.

E. Garin, *S. Agostino e M. Ficino*, in « Bollettino Storico Agostiniano », 1940, p. 1 ss.

L. Borghi, *Alamanni Donati de intellectus voluntatisque excellentia*, in « La Bibliofilia », 1940, p. 108 ss.

R. Montano, *Ficiniana*, in « La Rinascita », 1940, p. 71 ss.

E. G. Trinkaus, *Adversity's Noblemen, The Italian Humanists on Happiness*, Nuova York 1940.

E. Sanesi, *Sant'Antonio e l'Umanesimo*, in « La Rinascita », 1940, p. 105 ss.

O. Walzel, *Von Plotin, Proklos und Ficinus*, in « Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte », 1940, p. 407 ss.

P. O. Kristeller e J. H. Randall, *The Study of the Philosophies of the Renaissance*, in « Journal of the History of Ideas », 1941, p. 449 ss.

G. Anichini, *Umanesimo e salvezza in M. Ficino*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », 1941, p. 205 ss.

E. Garin, *A proposito di M. Ficino*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1941, p. 271 ss.

E. Garin, *Noterelle di filosofia del Rinascimento*, in « La Rinascita », 1941, p. 409 ss.

P. O. Kristeller, *An Unpublished Description of Naples by Francesco Bandini*, in « Romanic Review », 1942, p. 290 ss.

Filosofia_in_Ita

E. GARIN, *Filosofi italiani del Quattrocento*, Firenze 1942.
E. GARIN, *M. Ficino, Girolamo Benivieni e Giovanni Pico*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1942, p. 93 ss.
G. ANICHINI, *Ancora di M. Ficino*, in « Rivista di filosofia neoscolastica », 1942, p. 41 ss.
C. CARBONARA, *Il Secolo XV*, Milano 1943.
R. KLIBANSKY, *Plato's Parmenides in the Middle Ages and the Renaissance*, in « Mediaeval and Renaissance Studies », 1943, p. 281 ss.
P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of M. Ficino*, New York 1943; edizione italiana riveduta dal titolo *Il pensiero filosofico di M. Ficino*, Firenze 1953.
P. O. KRISTELLER, *Augustine and the Early Renaissance*, in « Review of Religion », 1944, p. 339 ss.
P. O. KRISTELLER, *Ficino and Pomponazzi on the Place of Man in the Universe*, in « Journal of the History of Ideas », 1944, p. 220 ss.
P. O. KRISTELLER, *The Scholastic Background of M. Ficino*, in « Traditio », 1944, p. 257 ss.
E. MONTES, *Algunos rasgos de la estética platónica en el Renacimiento*, in « Revista de ideas estéticas », 1944, pp. 17-57.
E. CASSIRER, *Ficino's Place in Intellectual History*, in « Journal of the History of Ideas », 1945, p. 483 ss.
E. H. GOMBRICH, *Botticelli's Mythologies: a Study in the Neoplatonic Symbolism of his Circle*, in « Journal of the Warburg and Courtauld Institutes », 1945, p. 7 ss.
P. O. KRISTELLER, *Francesco da Diacceto and Florentine Platonism in the Sixteenth Century*, in « Miscellanea Giovanni Mercati », 1946, p. 260 ss.
E. GARIN, *La filosofia*, Milano 1947.
E. GARIN, *Der italienische Humanismus*, Berna 1947.
P. O. KRISTELLER, *The Philosophy of Man in the Italian Renaissance*, in « Italica », 1947, p. 93 ss.
P. O. KRISTELLER, *Music and Learning in the Early Italian Renaissance*, in « Journal of Renaissance and Baroque Music », 1947, p. 255 ss.
H. BAKER, *The Dignity of Man: Studies in the Persistence of an Idea*, Cambridge (Mass.) 1947.
O. KINKELDEY, *Franchino Gafori and M. Ficino*, in « Harvard Library Bulletin », 1947, p. 379 ss.
N. IVANOFF, *Ficin et l'art de la Renaissance*, in « Revue d'Esthétique », 1948, fasc. 4.
E. CASSIRER, P. O. KRISTELLER e J. N. RANDALL jr., *The Renaissance Philosophy of Man*, Chicago 1948.
E. GARIN, *La « Theologia » ficiniana* in *Umanesimo e Machiavellismo*, « Archivio di filosofia », 1949, p. 21 ss.
G. SAITTA, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, Bologna 1949-1951.
E. GARIN, *Dal Medioevo al Rinascimento*, Firenze 1950.
P. O. KRISTELLER, *Un nuovo trattatello inedito di M. Ficino*, in « Rinascimento », 1950, p. 25 ss.
P. O. KRISTELLER, *Movimenti filosofici del Rinascimento*, in « Giornale critico della filosofia italiana », 1950, p. 275 ss.
R. MARCEL, *L'Apologétique de M. Ficin*, in « Pensée humaniste et tradition chrétienne aux XV et XVI siècles », Parigi 1950.

Filosofia_in_Ita

G. TOFFANIN, *Storia dell'Umanesimo*, Bologna 1950².
P. C. RICCI, *Studi sull'Umanesimo e sul Rinascimento nel 1950*, in « Rinascimento », 1951, p. 25 ss.
P. O. KRISTELLER, *Umanesimo e filosofia nel Rinascimento italiano*, in *Umanesimo e Scienza Politica*, « Atti del Congresso Internazionale di Studi Umanistici », Milano 1951, p. 507 ss.
R. MARCEL, « *Saint* » *Socrate, Patron de l'Humanisme*, in « Revue internationale de philosophie », 1951, fasc. 2, e in *Umanesimo e Scienza Politica*, Milano 1951, p. 521 ss.
G. SOLINAS, *Sull'estetica di M. Ficino*, « Annali della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari », 1951, p. 367 ss.
E. GARIN, *La vita di M. Ficino*, in « Rinascimento », 1951, p. 96 ss.
E. GARIN, *Ritratto di M. Ficino*, in « Belfagor », 1951, p. 289 ss.
E. GARIN, *Prosatori latini del Quattrocento*, Milano-Napoli 1952.
E. GARIN, *L'Umanesimo italiano*, Bari 1952.
E. GARIN, *Problemi di religione e di filosofia nella cultura fiorentina del Quattrocento*, in « Bibliotèque d'Humanisme et Renaissance », 1952, p. 70 ss.
R. MARCEL, *Les « découvertes » d'Erasme en Angleterre*, in « Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance », 1952, p. 117 ss.
J. B. WADSWORTH, *Landino's Disputationes Camaldulenses, Ficino's De Felicitate, and l'Altercazione of Lorenzo de' Medici*, in « Modern Philology », 1952-53, p. 23 ss.
C. ANGELERI, *Il problema religioso del Rinascimento*, introduzione di E. GARIN, Firenze 1952.
H. BARON, *Erasmus-Probleme in Spiegel des Colloquium Inquisitio de fide*, « Archiv für Reformationsgeschichte », 1952, p. 254 ss.
R. SEARS JAYNE, *Ficino and the Platonism of the English Renaissance*, in « Comparative Literature », 1952, p. 214 ss.
A. CHASTEL, *L'Apocalypse en 1500: La Fresque de l'Antéchrist à la Chapelle Saint-Brice d'Orvieto*, in « Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance », 1952, p. 124 ss.
A. CHASTEL, *M. Ficino et l'art*, in *Filosofia dell'arte*, « Archivio di filosofia », 1953, p. 137 ss.
D. P. WALKER, *Ficino's « Spiritus » and Music*, in « Annales Musicologiques », 1953, p. 131 ss.
G. SAITTA, *M. Ficino e la filosofia dell'Umanesimo*, Firenze 1953³.
E. GARIN, *Ritratto di M. Ficino*, in *Il Quattrocento*, Firenze 1954, p. 31 ss.
E. GARIN, *Medioevo e Rinascimento*, Bari 1954.
D. P. WALKER, *Le chant orphique de M. Ficin*, in *Musique et Poésie au XVI siècle*, Parigi 1954, p. 17 ss.
A. CHASTEL, *M. Ficino et l'art*, Ginevra 1954.
P. O. KRISTELLER, *Studies in Renaissance's Thought and Lettres*, Roma 1956.
M. SCHIAVONE, *Problemi filosofici in M. Ficino*, Milano 1957.
M. SCHIAVONE, *M. Ficino* in *I minori della Letteratura Italiana*, Milano 1958.
R. MARCEL, *M. Ficin*, Parigi 1958.
D. P. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Londra 1958.
E. GILSON, *M. Ficin et le Contra Gentiles*, in « Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age », 1958, p. 101 ss.

Filosofia_in_Ita

C. Fabro, *Influenze tomistiche nella filosofia del Ficino*, in « Studia Patavina », 1959, p. 396 ss.
M. De Gandillac, *Astres, Anges et Génies chez M. Ficin*, in *Umanesimo e Esoterismo*, « Archivio di filosofia », 1960.
E. Garin, *Le « elezioni » e il problema della astrologia*, in *Umanesimo e Esoterismo*, « Archivio di filosofia », 1960.
R. Klein, *L'Enfer de Ficin*, in *Umanesimo e Esoterismo*, « Archivio di filosofia », 1960.
G. Radetti, *Demoni e sogni nella critica di Callimaco Esperiente al Ficino*, in *Umanesimo e Esoterismo*, « Archivio di filosofia », 1960.

5. La presente edizione e traduzione.

Stimo opportuno enunciare brevemente i criteri seguiti nella stesura di questo lavoro. Dalla su esposta bibliografia risulta che della *Theologia Platonica* v'è l'incunabolo (Firenze, Miscomini, 1482), l'edizione veneziana del 1491, due edizioni cinquecentesche (Venezia 1524 e Parigi 1559), oltre che le edizioni contenute nell'*Opera omnia* (Basilea 1561 e 1576 e Parigi 1641). Per quanto concerne il testo, a causa delle inesattezze delle edizioni di Basilea, ho dato quello dell'incunabolo, collazionato nei punti dubbi col Codice Laurenziano Dedicatorio (seguendo in ciò i consigli del Prof. Eugenio Garin). Naturalmente ho rimodernato la grafia e la punteggiatura, ai fini d'una lettura attuale e corrente.

Per ciò che riguarda i criteri antologici, ho incluso, oltre a capitoli originali, anche altri di diverso carattere, anche se non sempre felici e ricchi speculativamente e stilisticamente: compendianti, cioè, teorie di pensatori con cui il Ficino concorda o polemizza. Il motivo di tale scelta consiste propriamente nello scrupolo di dare un quadro, il piú fedele possibile, della complessa fisionomia dell'opera ficiniana.

Per quanto riguarda la traduzione, ho preferito un tipo di traduzione letterale, che rendesse fedelmente non solo il pensiero, ma anche la struttura sintattica e stilistica ficiniana, anche quando mi sono trovato costretto a svolgere ciò che la pregnanza del testo ficiniano lascia implicito.

Ho infine tentato di offrire un riscontro delle citazioni ficiniane, limitatamente a quelle ove è indicato non solo l'autore ma anche l'opera (oltre che, naturalmente, per Plotino, dato l'ovvio riferimento alle *Enneadi*). È necessario, tuttavia, rilevare che spesso il Ficino cita non un passo preciso ma una tesi presa in compendio: in tali casi si sono indicati i passi che piú da vicino sembrano adattarsi alla citazione; altre volte egli cita in riferimento ad una sua particolare interpretazione di testi interi o di passi specifici, nel qual caso ancora si è cercato di fornire l'indicazione di quei punti dell'opera, cui presumibilmente potrebbe essere ricondotta la sua interpretazione.

Vorrei ora ringraziare i professori Eugenio Garin e Luigi Pareyson per i loro preziosi suggerimenti, e l'amico Sergio Musitelli, ai cui validi e illuminati consigli sono sovente ricorso.

Filosofia_in_Ita

MARSILIO FICINO

TEOLOGIA PLATONICA

Filosofia_in_Ita

THEOLOGIAE PLATONICAE DE IMMORTALITATE ANIMORUM

MARSILIO FICINO AUCTORE

LIBRI XVIII

Filosofia_in_Ita

TRATTATO DI TEOLOGIA PLATONICA SULL' IMMORTALITÀ DELL'ANIMA

SCRITTO DA MARSILIO FICINO

IN DICIOTTO LIBRI

Filosofia_in_Ita

LIBER PRIMUS

CAPUT I

Si animus non esset immortalis, nullum animal esset infelicius homine.

Cum genus humanum, propter inquietudinem animi imbecillitatemque corporis et rerum omnium indigentiam, duriorem quam bestiae vitam agat in terris, si terminum vivendi natura illi eumdem penitus atque caeteris animantibus tribuisset, nullum animal esset infelicius homine. Quoniam vero fieri nequit ut homo, qui Dei cultu propius cunctis mortalibus accedit ad Deum beatitudinis (1) auctorem, omnino sit omnium infelicissimus; solum autem post mortem corporis beatior effici potest; necessarium esse videtur animis nostris ab hoc carcere discedentibus lucem aliquam superesse. At si lucem suam humanae mentes nequaquam respiciunt, clausae tenebris et carcere caeco, unde saepe numero cogimur propriae divinitati diffidere, solvamus, obsecro, coelestes animi coelestis patriae cupidi, solvamus quam primum vincula compedum terrenarum, ut, alis sublati Platonicis ac Deo duce, in sedem aetheream liberius pervolemus. Ubi statim nostri generis excellentiam feliciter contemplabimur.

Caeterum, ut evidenter appareat qua ratione potissimum mentes hominum mortalia claustra resolvere, immortalitatem suam cernere, beatitudinem attingere valeant, conabimur sequenti disputatione pro viribus demonstrare praeter pigram hanc molem corporum (2),

---

(1) *Beatitudo: bonum ex bonis omnibus accumulatum, potestas ad bene vivendum seipsa sufficiens, perfectio secundum virtutem sufficiens vitae commodum.* (« Bene che assomma tutti gli altri beni, autosufficienza al vivere secondo ragione, perfezione secondo virtú sufficiente di per sé stessa ad una vita perfetta »). Cosí le *Sententiae insignes* del Ficino: cfr. Platone, *Definitiones*, 412 d (*εὐδαιμονία*), che suggerisce la correzione del testo ficiniano con *sufficiens vitae commodum*, e che trova rispondenza in Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1095 a 14 ss. Il concetto ficiniano, tuttavia, specialmente se lo si vede alla luce della definizione di *beatus*, deriva direttamente dal *Fedone*, *passim*. Notevolissima l'influenza di Seneca, specialmente del *De vita beata*, di cui il Ficino fa quasi un riassunto anche nelle sole definizioni, contaminandolo con il *De tranquillitate animi*, sempre di Seneca, nonché quella di Cicerone, nel luogo delle *Tusculanae Disputationes* (V 10) che traduce letteralmente parte della definizione platonica, cui si affianca una forte presenza da un lato del *Somnium Scipionis*, e dall'altro della letteratura apologetica patristica (*μακαριότης*). Ma vedi anche Platone, *Filebo*, 11 d, nonché *Repub-*

Filosofia_in_Ita

LIBRO PRIMO

CAPITOLO I

Se l'anima non fosse immortale, nessun essere vivente sarebbe piú infelice dell'uomo.

Dato che il genere umano sia per l'inquietudine dello spirito, sia per la debolezza fisica, sia per l'indigenza assoluta in cui si trova, vive sulla terra una vita piú dura di quella di ogni altro essere vivente, se la natura avesse fissato alla sua vita lo stesso limite che ha stabilito per la vita degli altri esseri, nessun animale sarebbe piú infelice dell'uomo. Ma poiché non è possibile che l'uomo, il quale, grazie al culto di Dio, piú di ogni altro mortale si avvicina appunto a Dio, autore della beatitudine (1), sia senza rimedio il piú infelice degli esseri viventi, e poiché d'altro canto può trovarsi in condizione di beatitudine solamente dopo la morte del corpo, appare chiara la necessità che i nostri spiriti, uscendo da questo carcere, vadano incontro ad una qualche luce che li attenda. Ma se le menti umane, sepolte nelle profonde tenebre del loro oscuro carcere che ci inducono spesso a dubitare della nostra natura divina, non sanno vedere la luce propria della loro natura, noi, che siamo animi di natura celeste bruciati dal desiderio della celeste patria, sciogliamo, dunque, al piú presto questi duri ceppi che ci legano alla terra per essere pronti a volare, liberi, verso la sede eterna, sollevati dalle ali platoniche e sotto la guida di Dio verso quella sede ove, appena giunti, potremo contemplare in beatitudine l'eccellenza della nostra natura.

Ed affinché sia evidente in qual modo soprattutto le menti umane possano spalancare le porte di questa prigione mortale, vedere la propria immortalità e raggiungere lo stato di beatitudine, cercheremo, per quanto le nostre forze ce lo consentiranno, di dimostrare, nel presente trattato, che oltre a questa mole inerte del corpo (2),

---

blica, 354 a, 580 b; specialmente vedi tutto il *Filebo*, dal quale particolarmente ha attinto sia la *definitio* sia il Ficino.

(2) Vi sono soltanto lievi sfumature semantiche nel termine *corpus* che oscillano dal riferimento alla natura corporea in generale, e quindi ad una essenza metafisica, a quello verso la specifica concretizzazione dell'essenza, per cui di volta in volta il termine sarà reso coerentemente al valore puntuale che esso assume nel testo. Ovviamente nell'uso del termine è implicita la svalutazione platonica del mondo fisico in rapporto non solo al mondo intelligibile, ma anche all'ambito delle anime individuali che del finito rappresentano la *pars potior*.

Filosofia_in_Ita

qua Democritiorum, Cyrenaicorum, Epicureorum consideratio finiebatur, esse efficacem qualitatem aliquam atque virtutem ad quam Stoicorum Cynicorumque investigatio sese contulit. Supra qualitatem vero, quae cum materiae dimensione dividitur et mutatur omnino, formam quamdam praestantiorem existere, quae licet mutetur quodammodo, divisionem tamen in corpore non admittit. In ea forma rationalis animae sedem veteres Theologi posuere. Hucusque Heraclitus, Marcus Varro, Marcusque Manilius (1) ascenderunt.

Super animam rationalem extare mentem angelicam, non individuam modo, sed etiam immutabilem, in qua videntur Anaxagoras et Hermotimus quievisse. Huius denique mentis oculo, qui cupit veritatis lumen, et capit, Solem (2) ipsum praeesse divinum, in quem Plato noster purgatam mentis aciem dirigere iussit, docuit, et contendit.

Proinde, cum huc ascenderimus, hos quinque rerum omnium gradus, corporis videlicet molem, qualitatem, animam, angelum, Deum, invicem comparabimus. Quoniam autem ipsum rationalis animae genus, inter gradus huiusmodi medium obtinens, vinculum naturae totius apparet, regit qualitates et corpora, angelo se iungit et Deo, ostendemus id esse prorsus indissolubile, dum gradus naturae connectit; praestantissimum, dum mundi machinae praesidet; beatissimum, dum se divinis insinuat. Ita vero nostrum animum se habere atque esse talem, rationibus primo communibus, secundo argumentationibus propriis, tertio signis (3), quarto solutionibus quaestionum asseverabimus.

---

(1) Singolare questo richiamo del Ficino a Varrone e Manilio. È molto probabile che del primo avesse notizia dagli *Academica* di Cicerone e forse solo del secondo leggesse i frammenti.

(2) Il Sole come simbolo di Dio, oltre che attraverso Platone e le fonti antiche, è presente soprattutto al Ficino per la testimonianza dello Pseudo Dionigi (*De divinis nominibus, passim*).

(3) *Signum*: semplicemente « prova » presso Platone (cfr. *Gorgia*, 520 e; *Minosse*, 321 b), mentre assume significato piú specifico in Aristotele e presso gli stoici. In Aristotele indica « l'argomento probabile » nella dimostrazione, opponendosi a τεκμήριον inteso come prova dimostrativa e certa: cfr. *Protrettico*, 70 a II; *Elenchi sofistici*, 167 b 9; *Retorica* 1357 a 33.

Filosofia_in_Ita

alla quale si limitava l'oggetto della speculazione dei democritei, dei cirenaici e degli epicurei, c'è anche una qualità potente ed attiva, verso la speculazione della quale si diresse la problematica degli stoici e dei cinici. Ma che, anche, al di sopra della qualità, che partecipa alla dimensione della materia ed è quindi fondamentalmente mutevole, si trova una forma la quale supera nettamente la qualità stessa e che, anche se dobbiamo ammettere che sia soggetta in una certa misura a mutazioni, tuttavia non ammette divisione nel corpo. In tale forma gli antichi teologi posero la sede dell'anima razionale: solo fino a questo punto riuscirono a sollevarsi le speculazioni di Eraclito, di Marco Varrone, e di Marco Manilio (1).

Cercheremo di dimostrare, poi, come al di sopra dell'anima razionale si trovi una mente angelica, non solamente indivisibile ma anche immutabile, della concezione della quale vediamo essersi accontentati Anassagora ed Ermotimo; e che, infine, all'occhio di tale mente angelica, occhio che tende per innato desiderio alla luce della verità e che a tale luce è in grado di pervenire, presiede lo stesso Sole (2) divino, nel quale il nostro Platone ci stimolò, ci insegnò ed egli stesso si sforzò di fissare lo sguardo della mente purificata.

E quando saremo riusciti ad innalzarci fino a quel sole, tramite la luce che da esso ci illuminerà potremo mettere a confronto i cinque gradi di tutte le cose, cioè la corporeità, la qualità, l'anima, la natura angelica e Dio. Ma la natura della stessa anima razionale, dato che occupa una posizione di mezzo fra tutti questi cinque gradi, è chiaro che costituisce l'elemento di unione di tutta la natura, regge da un lato le qualità ed i corpi, dall'altro si congiunge alla natura angelica e a Dio: per cui mostreremo come tale anima sia indissolubile, sotto l'aspetto di elemento costitutivo della unità dei diversi gradi della natura; superiore ad ogni altro grado sotto l'aspetto di reggitore della macchina del mondo; il piú beato di tutti nel suo partecipare ai gradi divini. E dimostreremo che il nostro spirito risponde a tali requisiti, ed è tale quale abbiamo posto per ipotesi, prima con le dimostrazioni comuni, poi con le argomentazioni specifiche, in terzo luogo con le prove (3), ed in quarto luogo con le soluzioni ai problemi singoli.

Presso gli stoici e gli epicurei, invece, passa a indicare la base di osservazione onde si possono inferire verità non osservate o non osservabili: cfr. ad esempio EPICURO, *Epistola* 2 (ed. Usener, p. 43); FILODEMO, *De signis*, 27 ss.; SESTO EMPIRICO, *Adversus Mathematicos*, 8, 142 ss.; si noti che Zenone aveva scritto appunto un'opera *περὶ σημείων* (ma il significato specifico della parola non è certo), come risulta da ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, 1, 14. Proponiamo come plausibile la traduzione «*prova*» nel senso di un ricorso ad una evidenza non psicologica bensí logica, tenendo conto di una derivazione direttamente platonica, senza interferenze aristoteliche, stoiche od epicuree.

Filosofia_in_Ita

CAPUT II

Corpus natura sua nihil agit.

Quoniam corpus apud Platonem ex materia quadam constat et quantitate, atque ad materiam extendi et affici pertinet solum et ipsa extensio affectioque passiones quaedam sunt; quantitas autem aut nihil est aliud quam extensio ipsa materiae, aut si quid aliud est, est tamen res quaedam talis, ut et divisioni subiecta sit semper et materiam sequentibus omnibus subiciat passionibus, et nihil effundat in materiam alienam, consequens est ut corpus ipsum, quatenus corpus, agat quidem nihil, sed soli passioni subiciatur. Idem quoque ex eo patet, quod ad actionis cuiusque naturalis perfectionem tria potissimum exiguntur: primum, ut agens in se ipso potentissimum sit; secundum, ut ad motum promptissimum; tertium ut facile penetret patiens, atque ipsum patiens agenti proxime uniatur.

His omnibus moles corporis impedimento esse videtur, primum, quia cum in partes plurimas porrigatur, virtus agens in ea dispersa est, et a se ipsa distans et distracta quam plurimum. Virtus vero sicut unione augetur, ita dispersione minuitur. Idcirco siccitas vim tum caloris tum frigoris auget, quia unit; humiditas vero debilitat, quia dispergit. Deinde quo maius corpus est, eo secundum se ipsum pigrius est ineptiusque ad motum. Igitur quanto magis augetur corpus, tanto magis retardat motum ac differt diutius actionem. Nempe vis levitatis sursum tollit scintillam velocius quam flammam; vis gravitatis celerius deorsum trahit lignum si acutum fuerit, quam si latum. Postremo, cum corpus quodlibet suum impleat locum, ac locus unus duobus corporibus nequaquam sufficiat, commigrare in unum corpora nequeunt. Ac etiam soliditate densitateque sua penetrationem mutuam prohibent. Itaque distantia partium virtutem agendi debilitat; molis amplitudo retardat motum; crassitudo penetrationem corporum impedit; et, quod deterius est, si distractas corporis alicuius partes natura coarctet ad augendam ex unione virtutem, interim crassius corpus ipsum evadit et ineptius ad ingressum. Ac si rarefaciat ipsum ad acquirendam motus penetrationisque facilitatem, statim virtus agendi dispergitur.

Filosofia_in_Ita

CAPITOLO II

Il corpo non è per sua natura attivo.

Il corpo, secondo Platone, consta di materia e quantità. Ora, dato che solo la materia è estesa e passiva e la stessa estensione e passività sono delle passioni; dato ancora che la quantità o non è null'altro se non l'estensione stessa della materia o, se è qualche cos'altro, è tuttavia qualcosa di siffatto da essere sempre divisibile e da esporre la materia a tutte le passioni conseguenti alla divisibilità; dal momento infine che la quantità nulla trasmette alla materia di un altro corpo, da tutto ciò consegue logicamente che il corpo stesso, in quanto tale, non è attivo, ma solo passivamente esposto alle passioni. Ciò risulta anche chiaro dal fatto che per la perfezione di ciascuna azione naturale tre cose sono principalmente necessarie: in primo luogo che l'agente sia potentissimo in se stesso; in secondo luogo che sia prontissimo al movimento; infine che sia in grado di penetrare nell'oggetto sottoposto alla sua azione con facilità e che, d'altra parte, l'oggetto stesso sia strettamente unito all'agente.

A queste tre caratteristiche, nessuna esclusa, la corporeità appare chiaramente essere di ostacolo, prima di tutto per il fatto che estendendosi in piú parti ne viene dispersa la forza che sopra di essa esercita la sua azione, risultando da tale dispersione la forza stessa quanto mai distante da se stessa e forzatamente distaccata. E come l'efficacia di una forza attiva viene accresciuta dalla sua concentrazione, cosí viene diminuita dalla dispersione: è per tale principio che il secco accresce la forza vuoi del caldo, vuoi del freddo, mentre l'umido la diminuisce: per il fatto cioè che il secco concentra laddove l'umido disperde. Ma la corporeità si oppone a quelle tre caratteristiche anche per il fatto che quanto piú grande è un corpo tanto piú esso è per sua stessa natura inerte ed inetto al movimento, per cui quanto piú un corpo aumenta di proporzione, tanto maggiormente ritarda il movimento e tanto piú a lungo differisce l'azione. La forza della leggerezza, ad esempio, riesce a sollevare la scintilla piú velocemente che la fiamma, mentre, per contro, la forza del peso fa cadere un pezzo di legno puntuto piú celermente di uno piatto. Infine, la corporeità ostacola le tre caratteristiche suddette perché, occupando un corpo tutto il suo spazio e non potendo un medesimo spazio essere occupato contemporaneamente da due corpi, i corpi non si possono fondere e data la loro stessa solidità e densità sono incompenetrabili. Pertanto la distanza delle varie parti di un corpo

Filosofia_in_Ita

Quapropter cum tres esse debeant perfectae actionis condiciones, corpus aut habet tres alias illis adversas, aut unam illarum accipiendo, non accipit aliam; oporteret quippe brevitatem simul habere levitatem, et raritatem, quae quidem tria ad incorporalem quemdam habitum corpus ipsum reducunt, ut omnis agendi virtus sit ad naturam incorpoream referenda. Nonne ex ipsa quantitate multitudo partium est, tum in agente tum in patiente, tum in medio horum spatio? At propter primum illud remissior actio est, quae aliter esset admodum vehementior. Propter secundum paulatim transigitur, quod subito impleretur. Propter tertium sero peragitur, quod cito consummaretur. Quapropter ad vim quamdam incorporalem pertinere videtur vehemens, cita et subita operatio. Idem nobis ostendit ignis (1), qui sua tenuitate prae caeteris elementis naturae spiritali propinquat; est autem efficacissimus omnium: momento enim pene facit quod alia corpora longo tempore; admixtionem in se aliorum non patitur, qualem caetera corpora patiuntur; scintilla ignis, si datur materia, totum ferme occupabit orbem. Reliqua elementa non tantum, non tam cito, non tam vehementer se ipsa diffundunt. Hic autem, quia tenuis est, fit potens; quia potens fit, latus evadit potius quam converso. Fit etiam luminis (2), quod incorporale dicitur, capax cuius actio fit momento, et modicus aer in vasis

(1) Si osservi come il Ficino riaccolga qui la concezione del fuoco come il piú leggero fra gli elementi, presente già alla piú antica tradizione greca.

(2) Il Ficino evidentemente a proposito del concetto di luce mostra qui, ma assai piú in altri luoghi, di essere influenzato dalle teorie metafisiche sulla luce proprie di certo agostinismo medioevale, analogamente all'influenza antica per ciò che concerne il concetto di fuoco.

Filosofia_in_Ita

esteso indebolisce la forza dell'azione, la mole di esso ritarda il movimento, e la densità, infine, si oppone alla compenetrazione. Ma il peggio è che, nel caso che la natura unisca e concentri le parti di un corpo prima lontane fra loro, allo scopo di aumentarne con l'unione la forza, contemporaneamente il corpo ne esce piú compatto e per questa stessa ragione maggiormente impenetrabile. D'altro canto se la natura ne diminuisse la concentrazione allo scopo di conferirgli una maggior possibilità di movimento ed una maggiore penetrabilità, contemporaneamente ne risulterebbe una dispersione della forza agente.

Onde, mentre tre debbono essere le condizioni di una azione perché sia perfetta, il corpo o risulta in possesso di altre tre condizioni, contrarie a quelle richieste, o, nel caso che ne acquisti una delle richieste, non può acquistare le altre due: infatti, per possederle tutte e tre, dovrebbe possedere contemporaneamente la non estensione, la leggerezza e la non concentrazione, le quali riducono il corpo a una certa qual incorporeità, sí che, per conseguenza, la virtú attiva va riportata in ogni suo aspetto alla natura incorporea. Non deriva forse dalla quantità stessa una molteplicità di parti sia nel soggetto che agisce, sia nell'oggetto sottoposto all'azione, sia, anche, nello spazio frapposto ai due? Ma a causa della molteplicità nel soggetto l'azione è piú debole, la quale, se non concorresse tale molteplicità, sarebbe estremamente piú forte; a causa della molteplicità nell'oggetto l'azione raggiunge lentamente ogni parte di esso, che, se non fosse disperso nella molteplicità, sarebbe istantaneamente raggiunto dall'azione nella sua totalità; a causa infine della molteplicità nello spazio frapposto ai due, si compie con un ritardo quel che altrimenti sarebbe un risultato istantaneo. Per conseguenza una azione forte, veloce ed istantanea è caratteristica di una forza incorporea. Il che ci dimostra il fuoco (1), il quale per la sua natura tenue piú di ogni altro elemento si avvicina alla natura spirituale: è infatti il piú efficace di tutti gli elementi, poiché compie in un momento quel che gli altri corpi compirebbero in un lungo lasso di tempo; non si mescola con altri elementi come invece gli altri elementi fanno; una sua scintilla, se avesse esca, riuscirebbe senza dubbio a far divampare tutto il mondo, laddove gli altri elementi non si diffondono né per tanta estensione, né con tanta rapidità, né con tanta forza. Il fuoco, invece, appunto per la sua natura tenue, è forte, e poiché è forte si estende piú che restringersi. Queste carattetistiche possiamo riscontrare anche nella luce, che diciamo essere di natura incorporea: la sua potente azione si manifesta in un istante (2). Ed è appunto per questa medesima ragione che una piccola quantità di aria alla bocca di un vaso sostiene sul pelo dell'acqua il vaso

Filosofia_in_Ita

summo vas in aquae summo sustinet, etiam si multorum lapidum pondere oneretur. In fulgore (1) quoque et bombarda plane perspicitur quantum ignis aërque valeant. Denique coelum, quanto minus crassum est quam caetera, tanto luce, motu, effectu est mirabilius. Si igitur corpus, quanto propinquius fit incorporeis, tanto ad agendum fit efficacius, quis non videat agendi vim in natura incorporali consistere? Quod hinc etiam intueri licet, quod sicut primum in natura, qui Deus est, agit in omnia, nihil patitur, ita ultimum, quod est materia corporalis, pati oportet ab omnibus, agere vero per se in aliud minime, cum nihil sit infra ipsam quod ab ipsa patiatur.

Ac si in summa infinitaque unitate infinita est agendi virtus (2), in multitudine infinita nulla est virtus agendi, sed infinita patiendi natura. Infinitam multitudinem corpus esse Pythagorici arbitrantur, quoniam absque fine dividitur. Si quid igitur agere corpora videantur, non ex ipsa sui mole, ut Democritii, Cyrenaici, Epicurei putaverunt, sed ex aliqua vi et qualitate illis insita operantur. Nec iniuria. Ubi enim contrariorum (3) oritur oppositio, ibi naturalium corporum editur actio. Oppositio illa nascitur in genere qualitatum. Adde quod materia sub omnibus his corporibus una est; una quoque interminata dimensio.

Si igitur actio a materia proveniret aut dimensione, una esset omnium operatio. Nunc vero, cum diversae appareant diversorum corporum actiones, non per materiam dimensionemve unam, sed per varias ipsorum formas qualitatesque operantur. Merito: quoniam qua ratione sunt (4) eadem agunt. Sunt autem non per molem in specie hac aut illa, sed per hanc formam aut illam: per formam igitur operantur. Praesertim cum agens patienti propinquet per formae qualitates prius, quam per terminos quantitatis ac per formae vim transeat in materiam alienam, potius quam per quantitatis dimen-

---

(1) La lezione presentata dall'edizione di Basilea (1576) è *fulgore* e può intendersi come membro di una endiadi con *bombarda*, nel senso di « *vampata della bombarda* » (come abbiamo tradotto); tuttavia i termini correlativi di *aer* ed *ignis*, i quali parrebbero costruiti secondo una struttura parallela in rispondenza esatta rispettivamente con *fulgore* e *bombarda*, indurrebbero ad intervenire sul testo correggendo *fulgore* in *fulgure*, onde l'espressione varrebbe: « nel lampo e nello scoppio della bombarda », ove per *lampo* si dovrebbe ovviamente intendere il fenomeno celeste.

(2) Traduciamo con « potenza attiva » il ficiniano *virtus agendi*, onde evitare un possibile spontaneo riferimento alla *δύναμις* (*potentia*) in senso aristotelico-tomistico, qualora rendessimo l'espressione del Ficino con un semplice « potenza ».

(3) *Contrarietas*: *distantia maxima illorum quae sub eodem genere per quasdam differentias continentur*. Così il Ficino: cfr. PLATONE, *Definitiones*, 416 a (alla voce *ἐναντιότης*), derivato

Filosofia_in_Ita

stesso anche se viene zavorrato con un gran numero di pietre. Quanta sia la potenza, poi, del fuoco e dell'aria lo dimostra chiaramente la vampata di una bombarda (1). Infine, il cielo: quanto meno è denso degli altri elementi tanto piú mirabili ne sono la luce, il moto, gli effetti. Se dunque un corpo è tanto piú efficace nell'azione quanto piú si avvicina alla natura incorporea, chi può rifiutarsi di riconoscere che la forza attiva appartiene tutta alla natura incorporea? A tale conclusione si può giungere anche osservando che come il primo nei gradi dell'essere, cioè Dio, agisce su tutto e non subisce azione alcuna, cosí, per contro, l'ultimo grado, cioè la materia corporea, deve necessariamente essere esposta alle azioni di tutti gli altri gradi, mentre per se stessa non è in grado di agire su nulla, non essendoci nulla al di sotto di essa che possa essere sottoposto alla sua azione.

E se nella somma ed infinita unità sta l'infinita potenza attiva (2), ciò che è infinita molteplicità non può possedere nessuna potenza attiva, ma solo una infinita passività. I pitagorici sostengono essere il corpo infinita pluralità, poiché è divisibile all'infinito: dunque se i corpi paiono compiere qualche azione, tale azione non proviene direttamente dalla loro corporeità, come sostennero i democritei, i cirenaici e gli epicurei, ma da qualche forza e da qualche qualità ad essi insita. Il che non è azzardato: là infatti ove si verifica l'opposizione di due contrari (3), lí appunto si manifesta l'attività dei corpi naturali. E tale opposizione deriva dal genere delle qualità. A ciò si aggiunga che la materia costituente il sostrato di tutti questi corpi è una e identica, e che una e identica è l'estensione priva di limiti.

Per conseguenza se l'azione derivasse dalla materia o dall'estensione, una ed identica sarebbe l'azione di tutti i corpi. Ma dal momento che diverse appaiono le azioni dei diversi corpi, è chiaro che essi agiscono non per mezzo della materia o dell'estensione, ma grazie alle diverse opposizioni che si verificano in essi fra le diverse loro *qualità*. E infatti agiscono, in relazione al loro diverso aspetto (4). Ma i vari corpi hanno questo o quell'aspetto non in conseguenza della loro mole, ma in conseguenza di questa o quella forma, onde si

---

da *Fedone*, 105 a, *Teeteto* 186 b, ed in generale da tutti i dialoghi. Tuttavia vi appare una netta influenza aristotelica derivata da *De interpretatione*, 21 a 29; *Etica Nicomachea*, 1108 b; e piú precisamente da *Categorie*, 6 a 18 ss. Presente tuttavia alla lettura ficiniana era certamente MACROBIO, *In Somnium Scipionis*, II 14-15, e particolarmente CICERONE, *Topica*, 11. È necessario tuttavia osservare che la *contrarietas* assume nel Ficino (come nel Cusano e nel Bruno) un significato speculativamente piú ricco che nelle fonti antiche, a causa della sua trasformazione da categoria puramente logica a categoria metafisica.

(4) Rendiamo con «aspetto» annettendo all'espressione il valore di «struttura intrinseca determinata dai rapporti qualitativi che caratterizzano ciascun ente cosmico». In questo senso non vogliamo alludere a un carattere meramente fenomenico o fenomenologico, ma ad una precisa struttura metafisica.

Filosofia_in_Ita

sionem, et singula materiae puncta non dimensione attingat, sed qualitate. Sic per frigiditatem aqua frigefacit; ignis per caliditatem calefacit potius quam per molem: ignis enim non quia amplissimus sed quia ferventissimus urit. Ac si totus eius calor quasi ad punctum sui redigatur, propter maximam unionem potentissimus erit ad comburendum.

Sic benificio qualitatis, praesertim in angustum coactae, provenit actio. Hinc fit ut causae naturales effectus producant suos qualitate similes causarum potius quam aequales quantitate. Ac si contingat interdum aequales provenire, necesse est prius apparuisse persimiles, quasi per qualitates actio peragatur, postquam necessario in eis atque per eas effectus causas referunt. Ideo filii statim nati pene omnes complexione et figura parentum similes sunt, aequales autem magnitudine rarius, et posterius. Sed quis haec non viderit? Neque enim si corpori magno propinquas, magnus efficeris; at si calido (1), certe calescis, neque ullo sensu percipis quantitatem, nisi prius sensum qualitas moverit. Quis enim quam magnus sit paries iudicabit, nisi hanc ipsam magnitudinem color lumenque ad oculum usque perduxerit? Ac iudicium quantitatis magis priusque propter distantiam perditur quam luminis et coloris, quasi sit efficacia motionis in qualitate.

Quod hinc perspicue confirmatur, quod res quaelibet appetitum ratione boni (2) (quae qualitas est) semper movet, non ratione magni

---

(1) *Calidus* e *calens:* di uso normale sono nel latino ficiniano aggettivi di questo genere, cioè l'uno di forma prettamente aggettivale, l'altro derivato dal verbo corrispondente all'aggettivo e preso nella forma participiale, come *frigidus* e *frigens*, ecc. Si osservi che con gli aggettivi della prima serie il Ficino intende indicare la qualità di un oggetto (per cui *calidus* significa ciò che è caldo) derivata dall'azione di un altro ente, che possiede quella qualità come sua caratteristica tipica e differenziale, indicato con la forma participiale (per cui *calens* significa ciò che è per sua natura caldo ed in grado di produrre il calore in altro oggetto).

(2) *Bonitas è affectio qua eligimus optima*, e *bonum è quod ipsius gratia expetendum* in Ficino: cfr. PLATONE, *Definitiones*, 412 e; 413 a; CICERONE, *De finibus bonorum et malorum*, III 6. Ma va osservato che varie sono le definizioni (se pur concorrenti ad un unico valore sostanziale) che il Ficino dà dei due concetti, come varie se pur sempre concorrenti sono quelle fornite da Cicerone. Particolare interesse riveste una delle definizioni ficiniane: *Bonum*: *quod in omnibus quae sunt salutis est causa*; *causa omnis quod ad ipsum tendit*; *id a quo veniunt quaecumque sunt eligenda*; definizione che corrisponde a PLATONE, *Definitiones*, 414 e (alla voce ἀγαθόν). L'uso di questi vocaboli da parte del Ficino è senza dubbio discordante da quello scolastico, giacché viene qui introdotto un significato nuovo che tende ad inserire un carattere di dinamicità e di dialettismo nel *bonum* medievale. La *bonitas* ed il *bonum* infatti non indicano piú soltanto il riferimento dell'essere in quanto tale alla volontà divina ed alla sua intrinseca appetibilità, ma implicano altresí quel criterio delle reciproche relazioni tra momento e momento della realtà che è proprio del pensiero moderno. In questo senso si può già rendere il concetto ficiniano con il termine « valore » proprio nel significato di un richiamo ad una ontologia non piú sostanzialistica ed immobilistica come quella della tradizione scolastica, ma aperta al contrario verso i suggerimenti di una concezione

Filosofia_in_Ita

deduce che agiscono grazie alla forma, specialmente tenuto conto del fatto che il corpo attivo è vicino al passivo per le qualità della forma piú che per i limiti quantitativi, e tenuto inoltre presente che la materia di un corpo è sensibile all'azione di un altro piú per la potenza della forma che per la dimensione quantitativa e che l'azione raggiunge i singoli punti della materia non in grazia della dimensione, ma della qualità: cosí infatti l'acqua raffredda grazie al freddo, il fuoco scalda in virtú del caldo, l'una e l'altra azione rimanendo indipendenti dalla quantità dell'acqua o del fuoco: il quale, infatti, brucia non perché sia quantitativamente grandissimo, ma perché è qualitativamente caldissimo; e se il caldo di tutto il fuoco potesse essere ridotto entro le proporzioni per cosí dire di un punto, esso ne risulterebbe potentissimo alla combustione, proprio per il fatto che si troverebbe nelle condizioni della massima concentrazione.

Quindi l'azione si esercita in grazia della qualità e specialmente se la qualità si trova concentrata. Da ciò deriva che le cause naturali producono i loro effetti piú simili alle cause stesse sotto l'aspett della qualità che non ad esse pari riguardo alla quantità. Ché se a volte si può dare il caso che gli effetti siano pari alle cause sotto l'aspetto della quantità, è necessario che prima siano apparsi eccezionalmente simili sotto il riguardo della qualità, quasi a mostrare che l'azione si esercita tramite le qualità, poiché necessariamente in esse e tramite loro gli effetti riproducono le cause. Per questo motivo i figli, appena nati, sono quasi tutti somiglianti per struttura e per aspetto ai loro genitori, ma piú di rado sono ad essi uguali per grandezza, e, caso mai, solo piú tardi lo diventano. Ma chi potrebbe negare queste affermazioni? Non è detto che si diventi grandi avvicinandosi ad un corpo grande, mentre è certo che ci si scalda se ci si avvicina ad un corpo caldo (1); e la quantità di un corpo non la si percepisce con nessuno dei nostri sensi senza che prima la qualità li abbia stimolati. Chi infatti potrebbe dire quanto è grande una parete, se la dimensione di essa non gli fosse stata prima rivelata alla vista del colore della parete suscitato dalla luce? Ed è proprio la sensazione della quantità quella che per prima e piú si perde se ci si allontana, prima ancora di quella della luce o del colore, come a dimostrare che l'efficacia di una sensazione nel movimento persiste grazie alla qualità.

Il che trova una chiarissima conferma in questo: ogni qualsiasi cosa muove sempre il nostro desiderio grazie alla bontà (2) (che è una qualità) che essa contiene e non grazie alla grandezza o alla quan-

---

della realtà come processo e come divenire. A cui va aggiunto, inoltre, il riferimento all'uomo vera *copula mundi*, che pone l'essere in relazione al soggetto e, facendolo appartenenza dell'uomo, lo rende appunto « valore ». Cfr. il mio libro, cit., cap. I, *passim*.

Filosofia_in_Ita

aut multi, alioquin semper quae maiora plurave sunt eligeremus. Nunc vero in iis quae mala putamus, minora pauciorave eligimus. Qualitas autem ideo corpus esse non potest, quia duo corpora eodem in loco sine mutua offensione omnino conflari non possunt, qualitates vero plures in eodem pariter confunduntur. Siquidem in mellis materia color flavus, dulcedo et odor, tres qualitates, ubique simul reperiuntur; quaeque enim guttula mellis, flava, dulcis, naribusque suavis. Accedit ad haec quod omne corpus natura sua in longum, latum, profundum extenditur: qualitas autem non sua natura videtur extendi; nulla enim esset qualitas alicubi non extensa. Insunt tamen puncto, unitati, numero, harmoniae, virtutibus, qualitates aliquae non extensae. Qualitas igitur non est corpus. Praesertim quia si naturalis ipsi esset extensio, quanto latior fieret, tanto et robustior; fit autem dispersione debilior.

Igitur qualitas, per se quodammodo individua, in corporis dimensione dividitur, siquidem ratione quantitatis solum fit divisio cum divisio ex uno semper deducatur in plura. Servat tamen qualitas etiam in corpore quamdam indivisibilis naturae proprietatem. Nam, ut Platonici arbitrantur, albedo, quae est in parte quavis corporis albi, non proprie dicenda est pars albedinis illius, quae est in corpore toto. Immo partis albedo dici debet potius, quam pars albedinis. Nempe si album corpus plures in partes diviseris, in singulis partibus eadem restabit albedinis ratio (1); vis quoque et actio similis; non tamen amplitudo eadem vel aequalis. Ideo non ad qualitatem proprie sed ad corpus ratione quantitatis divisio pertinet. Ad qualitatem praecipue in exiguum redactam pertinet actio. Haec utique corpus non est, ac maxime cum ad punctum colligitur fit incorporea.

Quo fit, ut incorporalis naturae virtute, non ex materia corporum proveniat operatio.

---

(1) Il Ficino usa qui *ratio* come sinonimo di *essentia* o *natura*, e indica, infatti, l'essenza nella sua accezione logica come *nomen* o *significatio rei*, secondo un ampio uso medioevale a cominciare da Boezio ed Avicenna. Poco piú sotto, invece, *ratio* è sinonimo dello scolastico medioevale *quoad*. Si nota qui l'educazione letteraria e stilistica del Ficino attraverso la lettura dei classici latini.

Filosofia_in_Ita

tità: se cosí non fosse, noi sceglieremmo sempre quelle cose che sono maggiori delle altre per grandezza o quantità, mentre, per esempio, quando si tratta di mali scegliamo proprio i minori e meno numerosi. Ma la qualità non può essere un corpo, in quanto due corpi non possono fondersi nel medesimo spazio senza danno reciproco, laddove parecchie qualità si trovano unite e coesistenti in un medesimo corpo: come ad esempio nel miele il colore biondo, la dolcezza, la fragranza, tre qualità queste che si ritrovano sempre insieme, dato che ciascuna goccia per quanto piccola di miele ci si presenta bionda, dolce, fragrante. A ciò si aggiunge che ogni corpo per sua natura si estende in lunghezza, larghezza e profondità, mentre la qualità non si rivela estesa per sua natura. Se cosí non fosse, infatti, non potrebbe esistere alcuna qualità senza che essa si estendesse in una almeno delle tre dimensioni: tuttavia nel punto geometrico, nell'unità del numero, nell'armonia, nelle virtú sono implicite delle qualità prive di una qualsiasi estensione; dal che si deve dedurre che la qualità non è un corpo, principalmente per la considerazione che se essa comportasse l'estensione per natura, quanto piú estesa fosse, tanto sarebbe anche piú potente, mentre vediamo che quanto piú si estende tanto piú si indebolisce.

Dunque la qualità, benché per se stessa sotto lo specifico aspetto della sua natura sia indivisibile, si divide allorché partecipa della estensione di un corpo, in quanto solo sotto il rispetto della quantità si può avere una divisione, poiché la divisione implica il passaggio dall'uno al molteplice. Ma anche congiunta ad un corpo la qualità conserva la proprietà tipica della sua natura indivisibile. Infatti, come pensano i platonici, la bianchezza che si trova in una qualsiasi parte di un corpo bianco non può essere propriamente definita come una parte della bianchezza di quel corpo nella sua totalità, ma piuttosto deve essere definita come bianchezza di una parte del tutto e non mai parte della bianchezza del tutto. Infatti se dividi in piú parti un corpo bianco, in ciascuna di quelle parti rimane la medesima bianchezza (1) che c'era nel corpo intero. Altrettanto dicasi della potenza e dell'azione, pur tenuto conto del fatto che, diviso il corpo, l'estensione, cui la qualità partecipava prima, non rimane né immutata né equivalente. Pertanto la divisione non concerne propriamente la qualità, ma il corpo in riferimento alla quantità. E proprio alla qualità ristretta nel minimo spazio possibile va per eccellenza riportata l'azione. La quale, dunque, non è di natura corporea sotto nessun aspetto, e soprattutto rivela la sua natura incorporea quando la sua estensione venga ridotta ad un punto.

In seguito a tutto ciò si deve concludere che la possibilità di produrre un qualsiasi effetto non procede dalla materia corporea, ma dalla potenza della natura incorporea.

Filosofia_in_Ita

CAPUT III

Supra formam divisam in corpore extat forma individua, id est anima.

Iam igitur a corpore ad qualitatem ascendimus. Qualitatem vero, more Platonico, omnem formam divisam in corpore appellamus. Sed numquid in ea Stoicorum Cynicorumque (1) more sistendus est gradus? Minime. Qualitas forma quaedam est. Formae natura simplex, efficax, agilis ad agendum. Unde forma a Physicis (2) actus saepe vocatur.

Natura huiusmodi in materiae inficitur gremio; ex simplici divisibilis impuraque; ex activa passioni obnoxia; ex agili fit inepta. Ideo neque mera forma haec est, neque vera, neque perfecta. Non potest haec prima forma esse, si mera non est: unumquodque enim prius sit saltem secundum genus oportet quam inquinetur. Item non potest esse forma prima, si non est vera: unde enim mens hanc formam arguit non omnino veram esse nisi inde ubi ipsa cernit aliquam veriorem, ad quam comparata haec deficit, et falsa quodammodo esse convincitur? Ubinam mens veram ipsam videt formam? Profecto aut extra se aut intus eam conspicit. Si extra se prospicit, certe alicubi in natura est forma quaedam vera superior qualitate; si in se ipsa mens intuetur eam, non deest menti vera forma; non ergo deest mundo. Praeterea validior quidem veritas est quam falsum, cum veritas esse sine falso possit, falsum absque veritate consistere nequeat: non enim falsum quicquam dicitur nisi saltem verum sit illud esse falsum; neque valet quicquam, nisi verum sit ipsum valere; neque vere intelligitur esse falsum, nisi per veritatem; neque falsum dicitur nisi quod fallit neque fallit nisi per imaginem veritatis. Si igitur veritas est falso validior et forma minus, vera videlicet qualitas in ordine rerum est aliquid, multo magis vera forma in rerum ordine reperitur. Praesertim cum quanto intellectus praestantior veriorque

---

(1) Nell'edizione di Basilea (1576) appare la lezione *Cyrenicorumque*, che può essere intesa come corruzione sia di un originario *Cyrenaicorumque* sia di un originario *Cynicorumque*. Tuttavia la dottrina cui in questo passo il Ficino allude garantisce la seconda lezione che è, d'altra parte, quella dell'incunabolo.

(2) In questo caso il Ficino allude evidentemente agli aristotelici, come palesemente rivela il riferimento ad *actus*. Altrove egli indica con *Physici* i presocratici, oppure i filosofi non platonici in genere. Per conseguenza di volta in volta si cercherà di rendere il termine generico nella traduzione con un termine specifico.

Filosofia_in_Ita

CAPITOLO III

AL DI SOPRA DELLA FORMA CHE PARTECIPA DELLA DIVISIBILITÀ CORPOREA C'È UNA FORMA INDIVISIBILE CIOÈ L'ANIMA.

Ecco dunque che siamo passati dal corpo alla qualità. Per qualità noi intendiamo — platonicamente — ogni forma divisa in un corpo. Ed è naturale che non dobbiamo fermarci alla considerazione di essa, come fecero, invece, i cinici (1) e gli stoici. Per cui diremo che la qualità è una certa forma e che la natura della forma è semplice, attiva, libera da ostacoli e pronta a determinare la sua attività in una qualsivoglia azione. Perciò appunto spesso gli aristotelici (2) la dicono semplicemente *atto*.

La forma, che per se stessa risponde a questi requisiti, una volta entrata nella materia, da semplice si fa divisibile, e quindi impura; da attiva si fa passiva, da pronta e senza ostacoli nell'azione, impacciata ed incapace di movimento. Pertanto una tale forma non è né una forma pura, né una forma nel valore proprio del termine, né una forma perfetta. E se non è pura, questa forma non può ovviamente essere la prima, ché ogni ente deve necessariamente essere almeno secondo le caratteristiche specifiche del genere cui appartiene, come premessa necessaria perché possa poi venire inquinato. Una tale forma, ancora, non può essere la prima se non è vera: donde infatti il nostro intelletto potrebbe arguire che tale forma non è tutta vera se non tramite una deduzione dalla conoscenza di una forma piú vera, posta a confronto con la quale quella seconda forma rivela la sua deficienza ed appare palesemente falsa sotto questo o quell'aspetto? Ma dove mai può il nostro intelletto cogliere una tale forma vera in sé? A tale domanda due risposte sono ovviamente possibili: o può intuirla entro di sé o coglierla fuori di sé. Se è vero il primo caso, si deve dedurre che senza dubbio alcuno vi sia in qualche parte nella natura una forma vera superiore alla qualità. Se, invece, tale forma il nostro intelletto intuisce dentro di sé, in tal caso non manca all'intelletto la forma vera, onde non manca al mondo. Inoltre, il vero presenta un valore superiore a quello del falso, poiché mentre da un lato la verità può essere indipendentemente dall'errore, l'errore, per contro, non può essere indipendentemente dalla verità; nulla infatti si può affermare che sia falso senza che sia vero almeno questo, cioè appunto l'affermazione che ciò è falso. Né si può parlare del valore di qualche cosa se non è vero il concetto stesso di valore, senza contare che non sarebbe possibile cogliere il falso se non ci fosse rivelato tale dalla verità, verità sotto la maschera della quale ciò che è falso inganna,

Filosofia_in_Ita

est quam sensus (1), tanto intelligibilis forma praestantior veriorque quam forma sensibilis esse debeat.

Per haec patuit qualitatem non posse esse primam formam, tum quia mera non est, tum quia non vera. Constat idem quoque quoniam non perfecta. Primum enim in quolibet genere totius generis est principium; quod est aliorum principium, sequentia continet: nihil igitur sui generis deest illi quod est in suo genere primum; quemadmodum sol si inter lucida primum est, nullo caret luminis gradu; caetera sub eo lucida, ut sidera atque elementa, non totam capiunt luminis plenitudinem. Quoniam igitur prima forma omnes formarum perfectiones complectitur, atque idcirco imperfecta esse nequit, recte concluditur formam illam quae dicitur imperfecta primam esse non posse. Adde quod qualitas, quia ita inhaeret materiae, ut cum ea dilatetur et dividatur, materialis (ut ita dixerim) prorsus evadit. Ac si a materia separetur, corrumpitur.

Quocirca se ipsam non sustinet sed a materia tamquam subiecto (2) sustinetur. Quod vero se ipsum sustinere non potest, multo minus ex se ipso subsistere. Itaque cum in alio iaceat, ab alio certe dependet: oritur enim qualitas aliquando, cum mutetur et pereat. Nihil autem aliquando oritur a se ipso: quod enim genito praestat initium, generato praecedat oportet. Nihil autem sibi ipsi praecedit. Qualitas igitur cum ab alio oriatur, et nihil oriri nisi a superiori aliquo valeat, non potest esse naturae principium. Verum unde trahit originem? Numquid a materia (3)? Nequaquam, quoniam cum materia commune et informe subiectum sit, atque idcirco (quantum in se est) semper et ubique ad omnes formas aeque se habeat, undenam id provenit ut alias et alibi aliis formis ornetur, nisi ab aliquo superiore quod eam et alibi et alias aliter afficit? Praeterea si materia sibi ipsi datura sit formam, quaerimus utrum ipsa virtute sua prius habeat eam

---

(1) Col termine *sensus* il Ficino indica sia la facoltà sensibile e tutto quello che è pertinente alle sensibilità in generale, sia le determinazioni particolari, e cioè le singole sensazioni ed i singoli atti sensitivi.

(2) *Subiectum* indica la possibilità dell'essere materiale a venir determinato dalle forme, ed è quindi il sostrato metafisico delle determinazioni. Corrisponde a un concetto tipico della Scolastica: precisamente a quello di «ricettacolo delle forme». A volte può assumere tuttavia un diverso valore accostabile a quello di fenomeno modernamente inteso. Piú frequentemente, tuttavia, ha il significato di «sostanza», di *ὑποκείμενον*, secondo la tradizione classica.

(3) Vi è nel Ficino la presenza della concezione della *materia* come *prope nihil*, secondo precise fonti antiche: cfr. PLOTINO, *Enneadi*, III, IV, *passim* e particolarmente 4, 5, 16. Tale fonte è integrata da Proclo (cfr. *Institutiones divinae*, 72 ss.), e soprattutto da S. Agostino.

Filosofia_in_Ita

ed appunto perché è ingannevole lo definiamo falso. Se dunque il vero ha un valore superiore a quello del falso ma inferiore a quello della forma, bisogna concludere che la qualità vera ha un suo valore nell'ordine naturale e che a maggior ragione in tal ordine naturale si trova la forma vera, tenendo conto principalmente del fatto che quanto piú prestante e piú vero è l'intelletto che non il senso (1), tanto la forma intelligibile deve essere piú prestante e piú vera della forma sensibile.

Da tutto questo dunque appare chiaro che la qualità non può essere la forma prima, e per il fatto che non è pura, e per il fatto che non è vera. Ed alla medesima conclusione si giunge partendo dalla considerazione che non è perfetta: infatti tutto ciò che è primo in un genere qualsivoglia è il principio di tutto il genere. Ma dato che un principio contiene in sé tutto ciò che da esso deriva, nulla del suo genere può mancare a ciò che del suo genere è il primo. Se, ad esempio, il sole è il primo fra i corpi luminosi, non gli manca alcuno dei gradi della luminosità, mentre tutti gli altrí corpi luminosi sotto di esso, come le stelle e gli elementi, non contengono la luminosità nella totatità dei suoi gradi possibili. Dato che, dunque, la forma prima abbraccia le perfezioni di tutte le forme — onde non può essere imperfetta — logicamente si deve trarre la conclusione che quella forma che venga definita imperfetta non può essere la forma prima. A ciò si aggiunga che la qualità, per il fatto stesso che è inerente alla materia sí da estendersi e dividersi con essa, ne esce, per cosí dire, dotata di una natura materiale, e se venisse separata dalla materia cui inerisce ne uscirebbe corrotta.

Per cui tale qualità non si sostiene da sé, ma poggia sul sostegno della materia come su un suo necessario sostrato (2). Ma ciò che da sé stesso non può sostenersi tanto meno può da sé stesso sussistere, per cui, poggiandosi su qualche cosa di altro da sé, da questo altro da sé dipende. Orbene: la qualità ha una sua origine determinata nel tempo poiché muta e finisce; ma nulla mai nasce da sé medesimo, poiché è necessario che ciò che dà principio ad un generato preceda esso stesso ciò ch'esso genera. Nulla d'altro canto può precedere sé stesso, onde la qualità, traendo origine da qualche cosa che è altro da lei e non potendo alcuna cosa derivare la sua origine se non da ciò che sia ad essa superiore, non può essere il principio della natura. Donde trae dunque la sua origine la qualità? Dalla materia forse (3)? È impossibile, poiché se la materia è sostrato comune ed informe, e appunto per questo è per sé stessa pronta sempre e dovunque a ricevere indiscriminatamente qualsiasi forma, donde deriva che viene plasmata a volte da una forma, altre volte da un'altra, qui da una, lí da un'altra, se non da qualche cosa che

Filosofia_in_Ita

formam, quam sibi sit praebitura, aut non habeat. Si non habet, neque concipere quidem potest. Sin habet, non est utique materia prima, sed aliquid ex materia et formae virtute compositum. Atque de hac ipsa virtute similiter inquiremus, numquid eam habeat a se ipsa, an ab alio. Quod si habet ab alio, ab alio quoque habet formam. Sin a se, numquid hanc similiter habet per aliam virtutem sibi itidem propriam? (atque ita in infinitum progrediemur). An potius virtutem illam non per aliam possidet virtutem, sed per essentiam? Si ita est, essentia materiae idem erit ac virtus sive substantia effectiva formarum et fons erit formarum potius quam subiectum. Immo erit forma potius quam materia, et forma omnium praestantissima; forma omnis divisionis impatiens, neque fluctuabit (ut nunc) labentium varietate formarum, sed per essentiam sempiternam formis erit praedita sempiternis.

Ex iis colligitur materiam non habere suapte natura vim ullam formarum procreatricem, quia formare se ipsum non potest informe subiectum, cum nihil omnino agere queat, siquidem actio a forma provenit, a qua provenit esse. Ac si materia quae subest arti (1), quamvis forma non careat, non tamen a se ipsa, sed ab artis forma ad formam ducitur artificii, certe materia, quae naturae subicitur, cum sit informis, non a se ipsa sed a natura formae ad formam ducitur naturalem.

Unde igitur erit qualitas? Forsitan ab alia qualitate, puta quod ignis alius alium generet? Neque id quidem. Nam qualitas quia esse nequit absque fomento materiae, ideo materiae suae non dominatur. Multo minus dominabitur alienae. Non igitur potest corporis alicuius qualitas corpus aliud sola sua potestate formare: corpus quidem naturale, per ipsam molem, quae soli passioni subicitur, agit nihil. Per qualitatem vero non agit sufficienter: haec enim, quandoquidem

---

(1) *Ars: natura quaedam materiam tractans extrinsecus e recta efficiendorum operum regula.* Così il Ficino, derivato nettamente da ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1139 b, 14 ss., che è appunto il valore che a τέχνη annette Platone (cfr. *Fedro*, 245 a ss.). Probabilmente il Ficino aveva sott'occhio ISIDORO, *Etymologiarum libri*, I, 1, e DONATO, *In Terentii Andriam*, I, 1, 4, che la definisce *praeceptio quae dat certam viam rationemque faciendi aliquid.* Il termine manca nelle *Definitiones* platoniche, ma è comprensibile per la accezione più che comune del termine presso tutta l'antichità, con sole relative polemiche circa l'etimologia del vocabolo, mai circa il suo significato ed il suo valore.

Filosofia_in_Ita

sia ad essa superiore e che la plasmi diversamente in diversi tempi e luoghi? Inoltre: se la materia dovesse da sé stessa farsi una forma, dobbiamo domandarci se una tale forma essa possegga per virtú propria prima ancora che se la imponga o no. Se non la possiede, non la può neppur concepire; se invece la possiede non è certamente la materia primordiale ma un composto costituito dalla materia e dalla potenza della forma. Nei confronti della quale potenza ci rivolgeremo la stessa domanda, cioè se la natura la tragga da sé stessa o da altro da lei. Se la trae da altro da lei, da questo altro trae anche la forma. Se invece la trae da sé stessa, una tale potenza è in essa grazie ad un'altra potenza che le sia altrettanto propria — ed in tal modo procederemmo all'infinito — o piuttosto tale potenza la materia non la possiede grazie ad un'altra potenza, ma per sua stessa essenza? Se cosí è l'essenza della materia coinciderà con la potenza, ossia con il principio da cui emergono le forme create, e sarà piuttosto autrice delle forme che ad esse soggetta; anzi sarà addirittura non piú materia ma forma, e per giunta forma la piú prestante di tutte, forma cioè insofferente di ogni divisione; e non sarà piú soggetta a fluttuanti variazioni — come invece è ora — da una ad altra forma, in perpetuo ed instabile mutamento, ma sarà dotata di forme eterne ed immutabili grazie alla sua essenza eterna ed immutabile.

Da ciò si deduce che la materia non possiede in sé, per sua natura, nessuna potenza capace di creare forme, poiché non può formare sé stesso ciò che è passiva recettività di forme, per il solo fatto che tale passiva recettività non può essere assolutamente capace di azione, se è vero che l'azione proviene dalla forma dalla quale procede l'essere. E se il materiale che soggiace all'arte (1), quantunque non sia privo di forma, tuttavia è tratto alla forma dell'oggetto voluto non ad opera di sé stesso, ma dalla forma che l'arte gli imprime, certamente la materia che sottostà alla natura, essendo per sé stessa informe, non da sé stessa è tratta alla forma del mondo naturale, ma dalla forma stessa della natura.

Donde proviene dunque la qualità? Forse da un'altra qualità, come per esempio da un fuoco se ne genera un altro? Neppure questo è possibile. Infatti la qualità, dal momento che non può essere senza il supporto della materia, per questa stessa ragione non esercita alcun dominio su quella materia che le funge da supporto, e tanto meno quindi potrà esercitare un dominio su una materia a lei estranea. Non può quindi la qualità di alcun corpo imprimere una forma ad un altro corpo per mezzo delle sue sole possibilità. E un corpo naturale di nessuna azione è capace tramite la sua corporeità, la quale è solo soggetta alla passività; d'altra parte tramite la qualità non agisce in misura sufficiente. Infatti, se la qualità non

Filosofia_in_Ita

non habet sufficientiam existendi, non praestat corpori sufficientiam operandi. Profecto quia ignis prius genitus fuit ab aliquo, quam ipse aliud generaret, prius sibi convenit ut sit effectus quam ut efficiens.

Effectui conditio haec innata est, ut pendeat aliunde. Quapropter, quotiens ignis aliquid operatur, agit tamquam superioris causae instrumentum. Si enim ignis hic aut ille esset causa generandi ignis prima, id est summa, cum a causa alicuius generis prima genus profluat universum, totum ubique ac semper ignem efficeret. Itaque faceret cum se ipsum, tum ignem quemlibet qui ante ipsum fuit et qui post erit. Cum igitur ignis hic aut ille non sit prima generationis huiusmodi causa, quaerimus cuius sit causae instrumentum. Numquid ignis alterius? Nequaquam. Primo, quia aequa est illa causa, non superior. Deinde, quia vel extinctus est iam ignis ille unde hic ante manaverat, vel remotissimus. An forte instrumentum est aliorum elementorum? Neque id quidem. Non est enim in dissimilibus et contrariis elementis ulla ignis generandi ratio cui ignis hic alium generaturus tamquam instrumentum subiciatur. Num igitur instrumentum fit coeli (1)? Minime. Non enim ignis hic remotissimi illius corporis instrumentum fieri potest aliter quam per medium. Media vero haec corpora sunt inepta (2). Ac potius inter coelum, sive ignis sphaeram, atque dissimilia elementa, ad ignem hunc in terra gignendum, interponendus est ignis aliquis hunc ignem generaturus (3), quam converso. Similiter in singulis rerum naturalium speciebus argumentabimur. Quamobrem praeter omnes huiusmodi formas inesse oportet omnibus et praeesse substantiam quamdam incorporalem per corpora penetrantem, cuius instrumenta sint corporeae qualitates.

Quo enim pacto qualitates singulae, quae suapte natura instabiles inordinataeque sunt, aut stabilem ordinem in generationis successione

---

(1) *Coelum: corpus omnia complectens corpora praeter ipsum supremum aerem.* Così il Ficino: cfr. PLATONE, *Definitiones*, 411 c; il concetto è quello espresso da CICERONE, *Somnium Scipionis*, 4 per cui cfr. MACROBIO, *In Somnium Scipionis*, 1, 14, 72 ss., ove si trova anche quel valore di *coelum* come realtà metafisica e morale che costituisce il secondo valore fra il quale e quello astronomico oscilla il significato del vocabolo presso il Ficino. Cfr. per la definizione platonica PLATONE, *Politico*, 269 d; *Timeo*, 31 b ss., da cui deriva Cicerone. Ma cfr. anche ARISTOTELE, *Metafisica* 990 a 20 ss.; *De coelo*, 278 b 21.

(2) Riteniamo opportuno rendere in maniera completa il semplice *inepta* del testo, il quale, da quanto segue, conferisce pregnanza e valore specifico al generico predicato del contesto ficiniano.

(3) Si noti la distinzione che il Ficino fa tra *gignere* e *generare*, dando ai due vocaboli un senso diverso, e cioè al primo quello di « generazione originaria o creazione », al secondo

Filosofia_in_Ita

è sufficiente di per sé alla sua stessa esistenza, non può certo fornire al corpo una sufficiente possibilità di azione: il fuoco, per esempio, dovendo necessariamente essere stato generato da qualche cosa prima che egli stesso potesse generare qualche cos'altro, è logico e coerente che sia un effetto prima di essere egli stesso causa di altri effetti.

Questa appunto è la condizione connaturata all'effetto: che dipenda da altro da sé. Onde ogni qualvolta il fuoco produce un effetto agisce in qualità di strumento di una causa a lui antecedente. Ché se questo o quel fuoco fosse la causa prima, cioè la somma, della generazione del fuoco, esso produrrebbe dovunque e sempre ogni fuoco possibile, dato che dalla causa prima di qualche genere procede la totalità del genere stesso. E cosí quel fuoco produrrebbe sia sé stesso, sia qualunque fuoco sia stato prima di lui e sia possibile dopo di lui. Poiché dunque questo o quel fuoco non può essere la causa prima di una siffatta generazione, ci chiediamo di quale causa esso sia lo strumento. È assurdo che sia lo strumento di un altro fuoco, in primo luogo perché codesta presunta causa si troverebbe sullo stesso piano di quello e non su un piano superiore; in secondo luogo perché il fuoco dal quale era provenuto quello in questione o già si è spento o è da esso remotissimo. Sarà forse dunque strumento di altri elementi? Neppure questo è possibile, poiché non c'è in elementi ad esso dissimili o contrari quella possibilità di generare fuoco alla quale deve essere sottoposto come strumento questo fuoco generatore a sua volta di altri fuochi. Non resta che una terza ipotesi: che sia strumento del cielo (1). Ma anche questa risulta insostenibile, poiché il fuoco in questione non potrebbe essere strumento di quel lontanissimo corpo se non per via mediata. Ma i corpi che dovrebbero fungere da mediatori sono inetti a produrre fuoco (2); e fra il cielo, ossia la sfera del fuoco, e gli elementi ad esso dissimili si deve frapporre — per la creazione di questo fuoco sulla terra — un qualche fuoco capace di generare (3) questo, piuttosto che supporre un processo inverso. Tale argomentazione noi potremo adottare nei confronti di ogni altro aspetto fenomenico della realtà. Per cui è necessario che al di là e al di sopra di tutte le forme di questo genere stia una sostanza incorporea, la quale penetri nei corpi ed i cui strumenti siano appunto le qualità corporee.

In qual modo infatti le singole qualità, le quali per la loro stessa natura sono instabili e senza ordine alcuno, potrebbero mantenere

---

quello di «produzione da causa intermedia». Una distinzione di tale genere rientra nella tradizione patristica poi scolastica.

Filosofia_in_Ita

servarent, nisi per ordinem altioris causae stabilem regerentur, aut ad eosdem effectus statutis temporum curriculis semper reverterentur, nisi una eademque causa esset quae, illas quovis tempore ducens, statutis temporibus similiter duceret? Mens humana quotidie a particularibus formis ad universales absolutasque se confert. Item super naturales formas, certis adstrictas materiis, per mathematicas (quibus incerta materia sufficit) ad metaphysicas (quae neque certa, neque incerta materia indigent) (1) ascendere solet. Praeterea a dimensionibus, quae tam situ, quam partibus egent, ad punctum sine partibus sed quodammodo circa situm; rursus a punctis ad numeros, qui partibus quidem indigent, situ vero nequaquam; demum a numeris ad unitatem, cui neque situ, neque partibus ullis opus est, sese attollit. Atque ultra unitatem individuam, sed accidentalem, ad substantialem se unitatem, id est formam, transfert, individuamque essentiam, accidentium fundamentum simul atque originem, tamquam ad fixum quemdam et in se ipso manentem accidentium, per se mutabilium alterique semper haerentium, cardinem.

Si tantam ad ascensum rationalem mens humana potentiam (2) habet, quae et pars quaedam est universi, et omnino corporeis vinculis impedita, multo certe maiorem ad idem in se ipso possidet universum, praesertim cum infimae mentis (3) ordo ab universi ordine trahat originem. Ubi vero ad agendum potentia maior viget, ibidem naturaliter et magis et citius proditur in actum.

Accedit ad haec quod, si quaelibet rerum genera ad unum quiddam in suo genere quodammodo indivisibile reducuntur, cuius simplicitate consistunt, ut puta motus tempusque ad momentum, forma naturalis ad gradum minimum naturalem, geometricae dimensiones ad signum, numeri ad unitatem, cur non etiam substantiae genus ad

---

(1) Si noti il consueto riferimento platonico e le evidenti tracce della tripartizione aristotelica della scienza in matematica, fisica e metafisica.

(2) Abbiamo qui il termine *potentia*, altrove troveremo anche *potestas*. I due termini non possono essere resi, onde evitare noiose circonlocuzioni, che con l'unico termine di *potenza*. Tuttavia il Ficino intende chiaramente *potestas* nel senso di eccellenza di attività propria di un ente nei confronti di altri enti analogamente ma non univocamente attivi: *potentia*, invece, nel senso di potenzialità attiva in genere, presente, tuttavia in vari gradi, nei diversi enti della gerarchia ontologica universale. Egli infatti definisce *potentia* come *quae est per se ipsa efficax*, e *potestas* come *excellentia in agendis seu dicendis*; *habitus quo potentes efficiuntur*, derivando chiaramente le due definizioni da PLATONE, *Definitiones*, 416 a 34 ss., ma operando una scissione dei valori annessi a *δύναμις* dalla definizione platonica e rendendone la prima parte con *potestas* e la seconda con *potentia*, cui annette il valore di *ἰσχύς* piuttosto che di *δύναμις*. È evidente la presenza di un intervento della interpretazione aristotelica del concetto di *δύναμις*. È notevole osservare che una netta distinzione fra il

Filosofia_in_Ita

un ordine stabile nella successione delle generazioni, se non fossero rette da un ordine stabile di una causa superiore; oppure come potrebbero tornare a produrre i medesimi effetti in periodi di tempo stabiliti, se una ed immutabile non fosse la causa che, guidandole in ogni tempo, le guidasse in maniera immutabile nei tempi stabiliti? Quotidianamente la mente umana si eleva, nel suo sforzo, dalle forme particolari a quelle universali ed assolute e suole ascendere dalle forme naturali — costrette entro i limiti della materialità — tramite le scienze matematiche (cui l'incertezza del mondo materiale è sufficiente) sino alle altezze della metafisica (che trascende i limiti dell'incertezza e della certezza del mondo materiale) (1). Si eleva inoltre dai concetti di dimensione, cui sono necessari i concetti di spazio e di parte, sino alla concezione del punto geometrico, che non ha parti ma che, in certo senso, abbraccia uno spazio; dal punto geometrico ai numeri, cui necessitano le parti, ma non lo spazio, ed infine da questi al concetto di unità cui non sono necessari né spazio né parti. Di piú: al di là della unità indivisibile ma accidentale, giunge a cogliere il concetto di unità essenziale, cioè il concetto di forma, il concetto di essenza indivisibile, fondamento insieme ed origine degli accidenti, giungendo per cosí dire al cardine fisso e sempre permanente in sé stesso ed a sé stesso uguale di tutti gli accidenti, per loro natura mutevoli e fra loro in reciproca coesione.

Orbene, se tanta potenza (2) di ascesa razionale possiede la mente umana, che è essa stessa una parte dell'universo ed è per giunta impacciata dai ceppi della corporeità, una potenza in tal senso certamente molto maggiore deve possedere in sé l'universo, soprattutto se si tien presente che l'ordine della mente (3) nel suo infimo grado trae la sua origine dall'ordine stesso dell'universo. Là dove, infatti, una potenza rivela maggior vigore nell'azione, ivi per sua natura maggiormente e piú celermente manifesta i suoi atti.

A questo si aggiunge che se uno qualsiasi dei generi esistenti si riconduce a qualcosa di unico e nel suo genere indivisibile, nella cui semplicità consistono i molteplici fenomeni del genere stesso — come, ad esempio, il moto ed il tempo che si riconducono al momento, la forma naturale al grado minimo della natura, le dimensioni geo-

---

concetto espresso con *ἰσχύς* e quello espresso con *δύναμις* era già viva e presente in epoca classica, e particolarmente veniva messa in luce nel linguaggio tucidideo con prospettive sostanzialmente corrispondenti a quelle rappresentate dal pensiero del Ficino, il quale doveva avere a sua disposizione il testo di Tucidide, che il Valla appunto aveva edito nel 1452.

(3) Traduciamo *mente* appoggiandoci sull'attributo che il Ficino riconosce caratteristico della *mens*, di essere *capax veritatis*, intendendola dunque come *capacità intellettiva* (cfr. nota p. 112 del II vol.). Essa rappresenta un valore piú alto dell'intelletto. Cfr. KRISTELLER, *op. cit.*, *passim*.

Filosofia_in_Ita

indivisibilem substantiam redigatur? Ut quemadmodum figurae omnes quae inequalitatis participes sunt ad circularem omnium aequalissimam referuntur, circularis ad indivisibile centrum, totius aequalitatis initium, ita formae accidentales divisibilesque ad substantialem divisibilemque formam, forma huiusmodi ad substantialem et indivisibilem reducatur. Atque ut ultra qualitatem quae non decremento solum sed etiam remissioni (1) subiecta est, substantialis corporalisque forma est, quae a remissione est libera, quamvis decrescat, ita super hanc esse debet substantialis forma, quae neque remittatur, neque decrescat, ut ascensus qui in melius proficit perficiatur in optimo. Talis erit substantia incorporea, quae in primis hoc habet, ut natura sua minui nequeat. Quam oportet alicubi secundum propriam forman in natura subsistere, individua siquidem et simplicia dividuis necessario praecedunt atque compositis. Unumquodque enim ante sit oportet, quam protendatur et tumeat. Indigent quoque haec illis, non converso. Ab illis enim haec sumunt exordium, et terminantur ad illa. Quapropter, si haec secundum propriam formam in rerum natura subsistunt, multo magis oportet illorum quoque genus alicubi secundum formam propriam reperiri. Nempe ex eo quod natura efficacius meliusque materiam suam movet quam ars suam, conicimus principalem formam in natura materiae suae magis dominari, quam principalem formam in arte materiae suae. Si dominatur magis, duo concluduntur: tum quod proprius quam ars adest materiae secundum situm, tum quod magis quam ars secundum substantiam excellit materiae suae, magisque potest per se sine illa existere. Movet autem ad idem me talis ratio plurimum, quod qualitates omnes, quia formae in alio sunt, quotiens generant, formas in alio generant. Non enim possunt liberiorem prolem quam ipsae sint gignere. Generant formas in materiae gremio. Materiam vero ipsam,

---

(1) Il termine *remissio* non è di facile traduzione: senonché il nostro compito è qui facilitato dal correlativo *decrementum*, il quale suggerisce il probabile significato di « indebolimento », tenendo anche e soprattutto presente la lunga e nobile tradizione (non solo nell'ambito strettamente filosofico) della teoria delle *qualità*, in riferimento alle quali appunto, da Alcmeone ad Ippocrate sino agli scritti platonici ed aristotelici, concetto fondamentale fu sempre quello della *δύναμις* di ciascuna qualità e, per conseguenza, della diminuzione possibile di tale *δύναμις* col contemporaneo manifestarsi della *δυνάστεια* di una o dell'altra delle qualità fondamentali vuoi del corpo umano vuoi di altro qualsiasi fenomeno, *δυνάστεια* alla quale conseguiva immediatamente lo stato di squilibrio del corpo stesso o del fenomeno. Si tenga altresí presente che particolarmente cara fu la dottrina delle qualità ai pitagorici ed ai posteriori pseudo-pitagorici, dei quali spesso si possono notare le compiaciute risonanze nel pensiero del Ficino.

Filosofia_in_Ita

metriche alla figura, i numeri alla unità — perché non dovrebbe potersi ricondurre ad una unità indivisibile anche il genere della sostanza? Sí che, come tutte le figure geometriche, le quali partecipano della difformità, si riconducono al cerchio, cioè alla figura fra tutte la piú uniforme, e la circonferenza a sua volta si riconduce al centro indivisibile, dal quale solo deriva l'uniformità del cerchio, cosí pure le forme accidentali e divisibili si riconducano ad una forma sostanziale e divisibile, e questa a sua volta ad una forma sostanziale ed indivisibile. E come oltre la qualità, soggetta non solo alla diminuzione ma anche all'indebolimento (1), sta la forma sostanziale e corporea, libera da indebolimento, quantunque anch'essa soggetta a diminuzione, cosí al di sopra di questa deve stare una forma sostanziale non soggetta né a diminuzione né a indebolimento, sí che la tendenza al meglio ad essa insita si compia nel raggiungimento dell'ottimo. Tale forma appunto sarà la sostanza incorporea, la cui caratteristica principale consiste nel fatto che per sua natura non può essere soggetta a quella diminuzione che necessariamente è presente nella natura, come conseguenza diretta della sua forma. Infatti ciò che è semplice, ed appunto perciò indivisibile, è necessario occupi un posto di preminenza su quanto è divisibile e composto, ché prima che un qualsiasi oggetto cresca in estensione ed in volume è necessario che *sia*; non solo: ciò che aumenta e cresce ha bisogno di ciò che è, piuttosto che trovarsi nei confronti di esso in un rapporto inverso: infatti questo prende inizio da quello ed in quello trova posto il suo limite. Onde se i fenomeni secondo la loro propria forma sussistono nell'ambito della natura, a maggior ragione si deve trovare secondo una forma loro propria anche il genere di essi in qualche grado dell'universo. E dal fatto che la natura plasma e modella la sua materia meglio di quanto non faccia l'arte con la sua ci è lecita la illazione che la forma principale domina sul piano della natura la materia a lei soggetta piú di quanto la forma principale domina sul piano dell'arte la materia su cui agisce. Se dunque la forma principale predomina, se ne traggono due conclusioni: che è piú prossima alla sua materia, relativamente allo spazio, che non l'arte; che eccelle, poi, sulla materia a lei sottoposta, relativamente alla sostanza, piú che non eccella l'arte senza la quale può per sé stessa sussistere piú che non possa quella senza di questa. In tal senso mi spinge anche decisamente la considerazione che tutte le qualità, poiché in ciò che è altro da loro assumono la funzione di forme, ogni qualvolta generano, generano in ciò che è altro da loro delle forme: infatti non potrebbero produrre qualcosa che fosse piú libero di loro, per cui generano dunque nel grembo della materia le forme, ma la materia stessa, che non poggia assolu-

Filosofia_in_Ita

quae in alio minime iacet, sola illa facit servatque forma, quae non iacet in alio. Materia enim neque ex se est, cum imperfecta sit, et non agat ex se; neque ex qualitatibus, quas antecedit ipsa; sed ex forma quadam quae materiam antecedit. Talis est penitus incorporea. In talis formae virtute operationeque fundantur qualitatum virtutes operationesque, postquam in illius opere opera superfundantur illarum. Sed de hoc alias. Nunc autem meminisse oportet materiam ipsam, ut Mercurius Trismegistus Timaeusque putant, esse informe, non nihil, nihilo proximum, quod primo infiniteque sit patiens. Unde sequi Plotinus existimat, ut propinqua ipsius materiae dispositio, id est dimensio (1) qualitasque, et vanissimum quiddam sit, et, quantulumcumque, est, totum sit passio quaedam. Dimensiones enim nihil esse aliud quam materiae ipsius extensiones, qualitates vero nihil aliud praeter eiusdem affectiones. Affectiones videlicet umbratiles et labentes, tamquam umbras quasdam eminentium arborum in torrente. Demum concludit neque materiam, cum sit primum patiens, neque dimensiones qualitatesve, cum sint primi patientis passiones primae, esse prima actionum principia posse. Ita Plotinus (2). Alii vero quidam aliter, quamvis ad eumdem finem, ita distinguunt. Profecto aiunt materiam ipsam agere nihil posse. Quantitatem quoque, si est extensio ipsa passiva materiae proficiscens a causa quadam materiam extendente, agere nihil, cum sit primi patientis perpetua passio (3). Sin autem est quasi forma quaedam per quam causa materiae motrix extendit materiam, agere forte non nihil in materiam propriam, quia sit medium quo causa illa materiam videtur extendere; sed in materiam alienam nihil penitus operari, quoniam semper distare cogit agens a patiente quod impedit actionem. Qualitatem vero in materiam tam alienam, quam propriam secundum Peripateticos aliquid operari. Quod si a materia, quae in neutram agit materiam, ad qualitatem, quae quodammodo movet utramque, per mediam quantitatem, quae solum

---

(1) La *dimensio* è l'« estensione » intesa non in senso generale ma in senso specifico, come comprensività in atto dei tre valori dell'esteso.

(2) *Enneadi*, III, VI 18.

(3) Il Ficino usa qui *passio*, altrove ricorrerà al termine *patientia*. Proponiamo la traduzione dei due termini rispettivamente con « passione » e « passività », richiamando nel primo caso il significato di « atto del patire », e quindi di una situazione puntuale e transeunte, nel secondo quello di « condizione passiva » relativamente fissa e stabile come aspetto fondamentale (ficinianamente *habitus*) di alcuni settori della realtà. Cfr. in particolare PLOTINO, *Enneadi*, VI, II 21.

Filosofia_in_Ita

tamente su altro da sé, è generata e conservata solo da quella forma che a sua volta non poggia su altro che su sé stessa. Infatti la materia non può generarsi da sé stessa, poiché è imperfetta e per sé stessa inattiva, né può essere generata dalle qualità che essa stessa precede, ma può essere generata solo dalla forma antecedente la materia stessa. Ma una tale forma è affatto incorporea e sulla sua potenza e sulla sua attività si fondano le potenze e le attività delle qualità, poiché sul fondamento dell'operato di quella si costruiscono gli operati di queste. Rimandiamo tuttavia ad altra occasione la trattazione di questo problema. È opportuno, ora, ricordare, invece, che la materia stessa — come ritengono Mercurio Trismegisto e Timeo — è un'entità priva di forma, ma non è un nulla, bensí piuttosto la cosa piú vicina al nulla, avendo come carattere principale l'infinita passività. Dal che Plotino stima conseguire che la disposizione prossima della materia stessa, cioè la dimensione (1), nonché la qualità siano delle entità prive assolutissimamente di valore e che anche se si possa ammettere che abbiano una loro pur minima consistenza, si riducano ad una entità puramente passiva. Egli infatti sostiene che null'altro sono le dimensioni se non le estensioni della materia, e che le qualità null'altro sono se non affezioni di essa non piú consistenti di labili ombre, simili a vane immagini di piante riflesse dall'acqua su cui protendano i rami. Da ciò giunge a concludere che né la materia né le dimensioni o le qualità possono essere i primi principi delle azioni: la prima in quanto è il primo degli enti passivi; le seconde per il fatto che sono le prime passioni del primo degli enti passivi. E fin qui Plotino (2). Altri filosofi, dal canto loro, fanno delle distinzioni diverse, ma pur sempre nell'intento di giungere alla medesima conclusione: sostengono ad esempio che la materia è assolutamente inattiva; che la quantità, a sua volta, se non è che passiva estensione della materia, originata da una causa estendente la materia, non può compiere alcuna azione, essendo semplicemente la perpetua passione (3) del primo ente passivo. Se, invece, è, per cosí dire, una forma in grazia della quale la causa motrice della materia la estende, essa può esercitare anche una certa azione sulla materia ad essa direttamente sottoposta, poiché costituisce il mezzo, tramite il quale la causa prima estende la materia; ma non agisce per nulla su una materia ad essa esterna, per il fatto che, in tal caso, sarebbe pur sempre necessario che il principio agente si trovasse distante dal paziente, il che sarebbe di ostacolo all'azione stessa. I peripatetici, invece, sono del parere che la qualità svolga una qualche azione sia sopra la materia cui inerisce sia sulla materia ad essa esterna. Ma se la ragione ci porta dalla materia, che non agisce su nessuna materia — né, cioè, su di sé medesima né su una

Filosofia_in_Ita

in alteram scilicet propriam quodammodo operatur, nos ratio ducit, numquid a quantitate, quae nullo modo movet materiam alienam absque medio ullo, ad rem illam transibimus, quae omnino moveat alienam? Nequaquam. Qualitas autem est proxima quantitati. Itaque non est omnino sufficiens qualitas ad extrinsecam actionem. Si ergo claudicat (1) ad agendum, a substantia superiore dirigitur, quae omnino sit potens. Merito qualitas claudicat, quoniam eo ipso momento quo nascitur spargitur per materiae latitudinem profunditatemque, et quasi Letheo flumine mergitur (2). Quo fit ut, antequam ipsa agat quicquam, a materia quasi inficiente quodammodo superetur. Numquam ergo vis eius vincit per se materiam. Idcirco numquam per se movebit, nisi a superiore causa roboretur; roboratur profecto et ducitur a vita quadam, quae etiam ex luto non vivente, quando ranae generantur et muscae, vitam gignit ac sensum, ex una deformique materia fimi varios speciosissimosque procreat flores, per varia et speciosissima semina, quae cum saepe non inveniantur in fimo, necessario in vita ipsa sunt (3). Sparsas quoque materias cogit in ordinem. Ordo a ratione procedit. Ratio consistit in vita. Vita in virtute quadam indivisibili, siquidem mors divisione et resolutione contingit (4). Rursus ex frigidorum corporum collisione generat ignem. Et quando reflexio radiorum in speculo, aut calens ferrum per qualitatem ignis accidentalem calefacit lanam, vita illa per vitalia

---

(1) L'uso traslato del verbo *claudicare* ha riscontro nella piú nobile tradizione del linguaggio filosofico classico a partire da Platone, il cui esempio piú caratteristico ci sembra essere quello di *Fedro*, 248 b. Successivamente lo ritroviamo in PLOTINO, *Enneadi*, I, VII 3, V, IX 10, ove, usato prima nel senso traslato, appare subito dopo nell'espressione *χωλεία τῶν ποδῶν* analogamente a PLATONE, *Ippia Minore*, 374 d. Dal linguaggio tecnico greco l'uso passa poi a quello latino, ove lo troviamo prima in Lucrezio (*De rerum natura*, III 454), e poi ripetutamente in Cicerone: cfr. *De finibus bonorum et malorum*, I 20; *De officiis*, I 33; *Tusculanae disputationes*, V 8.

(2) Si noti come il tono ed il linguaggio usati dal Ficino a proposito dell'immersione della *qualitas* nella materia ricordino quelli platonici in riferimento all'anima nel suo vincolo corporeo. Doveva essere tuttavia presente alla lettura del Ficino, per concordanze altrimenti inspiegabili, MACROBIO, *In somnium Scipionis*, I, 11, 53; I, 12, 63.

(3) Troppo lungo discorso esigerebbe l'argomento della teoria della generazione spontanea, ancora nettamente sostenuta e creduta dal Ficino. Vale la pena tuttavia di notare una probabile eco, nel caso particolare della generazione dal fango, di una lettura di Erodoto (II, 92 ss.), nonché di Lucrezio (cfr. V 790 ss.). Ma la teoria era ampiamente esposta in Dionigi di Alicarnasso (I 7).

(4) La concezione della morte come «divisione del composto» è evidentemente attinta a varie fonti tra le quali primeggia anche in senso cronologico la tesi di Platone nel *Fedone*. Singolare è l'uso, oltre che del termine *divisio*, anche di quello *resolutio*, il quale se da un lato, con la sua derivazione dal verbo *solvo* (termine tecnico per indicare lo scioglimento di un vincolo o legame o ceppo di qualsiasi genere, sia in senso proprio sia in

Filosofia_in_Ita

materia ad essa esterna — alla qualità, la quale in certo qual modo muove l'una materia e l'altra, e tale passaggio operiamo attraverso la quantità che agisce solo su una delle due materie, cioè solo su quella cui inerisce, potremo noi sentirci autorizzati a compiere il passaggio logico dalla quantità — che non muove in alcun modo una materia ad essa esterna qualora sia priva di un principio mediatore della sua azione — a quel principio che muove direttamente la materia cui esso non aderisce? Il passaggio è evidentemente arbitrario. D'altra parte la qualità è sullo stesso piano della quantità, ragione per cui essa non è per sé stessa sufficiente ad esercitare una azione su qualsiasi cosa esterna a ciò cui la qualità stessa inerisce. Se dunque essa procede zoppicando (1) nell'azione, è chiaro che viene diretta da una sostanza superiore assolutamente potente. E d'altra parte è logico che la qualità proceda claudicando nell'azione, per il fatto che nel momento stesso in cui nasce si disperde nella estensione e nella profondità della materia, quasi diluendosi nelle acque del Lete (2). Onde consegue che, prima ancora che essa possa compiere una qualsivoglia azione, viene in certo senso subissata dalla materia che le oppone un ostacolo, che la potenza della qualità non riesce mai per sé stessa a superare, e, per conseguenza, non sarà mai in grado di muovere nulla da sé stessa se non venga rafforzata da una causa superiore. Ma, ovviamente, viene rafforzata e guidata da quel principio di vita che anche dal fango — che è materia non vivente — genera esseri viventi e capaci di sensazioni, quando per esempio ne nascono rane e mosche, e dalla omogenea ed informe materia del fimo fa nascere magnifici fiori di varie forme tramite bellissimi e svariati semi, i quali, anche se il piú delle volte non si possono osservare nel fimo, tuttavia sono necessariamente vivi (3). Ma tale principio datore di vita raccoglie ed ordina anche le varie materie sparse; orbene: l'ordine procede dalla razionalità, e la razionalità consiste nella vita, la quale a sua volta si identifica con una potenza indivisibile, se è vero che la morte consiste nella divisione e nella dissoluzione di ciò che muore (4). Di piú: tale principio dall'attrito di due corpi freddi fa scaturire il fuoco, per cui in tal caso, come nel caso che si verifica quando la riflessione dei raggi del sole in uno specchio od il calore che emana da un ferro caldo grazie all'azione della qualità accidentale del fuoco scalda la lana, è appunto quel

---

senso traslato) rinvia immediatamente alla concezione del corpo come *carcer animi*, riecheggia dall'altro assai da vicino (oltre, naturalmente, a Platone) le espressioni ciceroniane del *Somnium Scipionis*, ove possiamo leggere, fra l'altro: *Immo ... ii vivunt qui ex corporum vinculis tamquam e carcere evolaverunt* (vivono veramente coloro che sono usciti dai vincoli del corpo come da un duro carcere).

Filosofia_in_Ita

ignis semina substantialem ignis speciem producit in lana. Quid denique in nobis putamus esse quod nutrimentum haud violenter consumit, sed suaviter et ordinate concoquit et digerit (1)? Quod tam mirabiliter ad vivam redigit formam alimenta non viva? Quod gravia sursum, levia deorsum, absque manifesta violentia, praeter, immo super illorum naturam, prout usus vitae postulat, continue transfert? Quod pugnantia inter se conciliat vincitque in unum? Certe non simplex calor igneus, non alia qualitas ulla pugnantium, non natura dividua, non nuda naturae proprietas, immo vero superior quaedam et individua et vivifica virtus.

Sicut autem in nobis, ita et in universo considera. Atque ex his omnibus collige, formas corporales non habere ex se invicem generationem sufficientem, sed causam postulare insuper aliquam altiorem. Quae quidem superior causa si rursus forma esset similiter iuncta materiae, ab alia iterum substantia superiore descenderet. Tandem, ne fiat in infinitum progressio (2), ad formam aliquam perveniendum est, quae nullis sit mixta corporibus. Tanta vero est in genere formarum virtus ad id, ut a materia separatae esse possint, ut etiam siquis illas esse quidem coniunctas ex se dixerit, verum ex ipsa mentium contemplatione seiungi, hinc saltem fateri cogatur, mentes ipsas esse seiunctas, quando quidem ipsae alia separant.

Quod hinc rursus apparet: quia substantia per naturam et dignitatem prior est quantitate ac reliquis accidentibus, et quia quod prius est potest esse a posteriore seorsum, potest esse substantia quaedam sine quantitatis divisione, et si potest, utique est aliquando, ne desit naturae ista perfectio, ne frustra sit ista potentia. Nam in his quae ad praecipuum universi ordinem pertinent, ita se res habet, ut quicquid potest esse, aut iam sit, ut Physici opinantur, ne con-

---

(1) Il Ficino usa i termini di *coctio* e *digestio*. È qui evidente la presenza della teoria già ippocratica della digestione come « cottura » degli alimenti cui questi vengono sottoposti all'interno dal *calor vitalis*. Da questo concetto di digestione come *coctio* si differenzia nella terminologia ficiniana quello di *digestio*, che sta ad indicare l'azione svolta dagli organi interni di « distribuzione » per le varie parti del corpo degli alimenti precedentemente *cocti*. Piú che direttamente da Ippocrate è probabile che il Ficino derivi da Galeno ed Avicenna.

(2) L'esclusione della *progressio in infinitum*, teorizzata ampiamente da Aristotele e soprattutto da S. Tommaso, è qui ripresa dal Ficino come regola di discorso e cioè come garanzia di correttezza metodologica. In Aristotele tale tesi ha un duplice valore: metafisico (sottolineato da S. Tommaso nella prima via per la dimostrazione dell'esistenza di Dio) e logico (nei rapporti tra i primi principi e la dimostrazione); è interessante notare come il Ficino usi prevalentemente la accezione logica, mostrando anche qui di discostarsi da S. Tommaso.

Filosofia_in_Ita

principio vitale che, tramite i semi vitali del fuoco, produce nella lana il fenomeno del fuoco. Infine: per qual ragione pensiamo che si trovi in noi un principio che non consuma rapidamente gli alimenti di cui ci nutriamo ma lentamente ed ordinatamente li digerisce e distribuisce per le varie parti del nostro corpo (1)? Un principio cioè che tanto meravigliosamente trasforma gli alimenti privi in sé stessi di vita in sostanze vitali? Che senza interruzione, a seconda che le necessità vitali richiedono, porta i gravi verso l'alto, le sostanze leggere verso il basso senza esercitare su di essi una manifesta violenza, pure agendo al di là, anzi, al di sopra della loro natura? Che concilia principi fra loro contrari e li fonde in una salda unità? Non si può certamente trattare del semplice calore del fuoco, né di una qualsiasi altra qualità insita in quelle sostanze fra loro contrarie, né della natura divisibile, né di una pura e semplice proprietà della natura, ma certamente piuttosto di una potenza superiore, indivisibile datrice di vita.

Ma si trasferisca la considerazione da noi all'universo tutto: se ne trarrà l'osservazione che le forme corporee non posseggono in sé sufficiente reciproca capacità di generazione, ma postulano una causa superiore. La quale a sua volta, se fosse una forma anch'essa inerente alla materia, discenderebbe di nuovo da una superiore sostanza. E, per non procedere cosí all'infinito (2), dobbiamo giungere ad una forma che non sia partecipe di alcuna corporeità. Ed il genere delle forme implica una tale possibilità di sussistere separatamente dalla materia che, anche qualora si volesse sostenere che le forme sono fra loro congiunte, ma passibili di separazione tramite la contemplazione razionale, proprio da questa affermazione si sarebbe costretti a concludere questo, cioè che almeno le anime razionali sono esse distinte, se è vero che sono in grado di distinguere ciò su cui esercitano la loro razionalità.

Alla stessa conclusione si perviene partendo anche dalla considerazione del fatto che la sostanza, per natura e dignità sua, è superiore alla quantità ed a tutti gli altri accidenti, e che, per conseguenza, può sussistere una sostanza senza la divisione derivante dalla quantità, dato che ciò appunto che precede può sussistere separatamente da ciò che ad esso consegue. E se può sussistere, certamente tale sostanza esiste, onde alla natura non venga a mancare la sua perfezione né invano quella potenza esista. Infatti, nell'ambito dell'ordine supremo dell'universo l'economia universale vuole che tutto quanto può essere o sia già in atto, come sostengono i filosofi naturalisti, affinché l'universo non sia esposto ad un eterno divenire, o almeno debba attuarsi in un futuro quale che sia, affinché non ci

Filosofia_in_Ita

tingat in aeternis mutatio, aut saltem futurum sit aliquando, ne aliquid sit semper inane. Ac si vita, quae sola origine naturali antecedit sensum, iam nunc per se existit alicubi sine sensu, multo magis substantia, quae quantitati tam dignitate quam origine praestat, consistit nunc in rerum ordine, seorsum a quantitate, praesertim cum perfectius sit universum, si substantiae quaedam sint solutae a vinculis quantitatis, quam quod sint vitae quaedam sensus expertes. Averrois, ex Aristotelis sententia, probat corpoream substantialemque coeli formam carere materia, quia videlicet ibi nulla sit ad diversas formas potentia, quae propria est natura materiae. Ibi tamen dimensio est: eiusmodi formam inter naturales formas atque divinas esse mediam arbitratur, quia naturales formae cum materia simul quantitateque (1) sint, divinae ab utrisque penitus absolutae, coeli vero forma utrarumque media sit, ne ab extremo ad extremum sine medio transeatur. Quapropter eam cum quantitate quidem esse, sed sine materia, consentaneum esse censet. Hinc nos hunc in modum argumentamur: cum substantialis forma soleat in materia potius quam in quantitate iacere, atque habeat, secundum generis naturaeque ordinem, maiorem cum materia quam cum quantitate proportionem, si alicubi absque materia potest esse, multo magis alicubi seorsum a quantitate consistere potest. Praeterea, ut Proculo placet, tria sunt genera corporum. Sunt enim quaedam (ut eius verbis utar) materialia simul atque composita, qualia sunt quae ex elementis quattuor componuntur. Sunt ulterius elementorum sphaerae, materiales quidem, sed quodammodo simplices. Sunt denique coelestia corpora, et simplicia et immaterialia simul.

Tria quoque formarum genera ponit, haud aliter quam Averrois. Vult enim generalem formarum definitionem eiusmodi esse: forma est id quo aliquid distincte et actu est et agit. In hac autem definitione dimensiones omnino nullas includi; subiectum tamen quodammodo forte significari, dum videlicet dicitur « quo aliquid » et caetera quae sequuntur. Unde concludit si quae formae sine subiecta materia sint, sicut coelestes, multo magis et multo plures absque dimensione

---

(1) Dobbiamo qui accettare la lezione data nell'edizione di Basilea contro quella dell'incunabolo e del Codice Laurenziano Dedicatorio, in quanto da un lato la lezione dell'incunabolo (ove si legge *quantitas*) creerebbe serie difficoltà di interpretazione, dall'altro la costruzione di *cum* con l'ablativo (quindi *cum quantitate*) è garantita dal concetto seguente di *absolutae*, che non avrebbe senso se in precedenza non si fosse espresso appunto il concetto contrario.

Filosofia_in_Ita

sia nell'universo qualche cosa di eternamente vano. E se la vita, cioè la sola che per l'origine stessa naturale precede i sensi, abbiamo dovuto concludere che deve in qualche regione dell'universo esistere distinta dal senso, decisamente a maggior ragione la sostanza, la quale tanto per dignità quanto per origine eccelle sulla quantità, sussiste nell'ordine delle cose distinta dalla quantità, principalmente per il fatto che l'universo è certamente piú perfetto se alcune sostanze sono libere dai vincoli della quantità che non se vi sono alcune vite distinte dai sensi. Averroè sottoscrive l'opinione di Aristotele, secondo il quale la forma sostanziale e corporea del cielo è immateriale, poiché in esso non è implicita nessuna potenza capace delle diverse forme, potenza nella quale consiste, invece, la natura propria della materia. Tuttavia esso cielo parteciperebbe della dimensione, e tale forma appunto egli considera di grado medio fra le forme naturali e le divine, essendo le prime unite saldamente e contemporaneamente con la materia e la quantità (1), le seconde, invece, assolutamente libere dall'una e dall'altra, laddove la forma del cielo, ossia la dimensione, fungerebbe da terzo medio fra quelle e queste, onde evitare il passaggio non mediato da un estremo all'altro. Per cui ritiene coerente che tale forma partecipi della quantità ma sia separata dalla materia. A questo punto la nostra argomentazione procede in questo modo: dal momento che la forma sostanziale suol poggiare piú sulla materia che sulla quantità e partecipa, secondo l'ordine del genere e della natura, piú alla materia che alla quantità, se tale forma può in qualche caso esistere separata dalla materia, a maggior ragione potrà sussistere separatamente dalla quantità. Inoltre — come sostiene Proclo — i corpi sono di tre generi: alcuni sono insieme materiali e composti — per usare le sue stesse parole — come, ad esempio, quelli che risultano composti dai quattro elementi; poi ci sono le sfere degli elementi, materiali sí, ma in certo senso semplici; ci sono infine i corpi celesti caratterizzati contemporaneamente dalla semplicità e dalla immaterialità.

Egli pone, poi, non diversamente da Averroè, tre generi di forme; infatti dà delle forme questa definizione in generale: forma è quel principio grazie al quale una cosa singolarmente è in atto ed agisce. E naturalmente con tale definizione egli intende scartare dal novero delle forme le dimensioni ed in certo senso indicare forse la sostanza, quando appunto dice della forma « quel principio grazie al quale etc. ». Da tali premesse egli trae la conclusione che se esistono alcune forme senza un sostrato materiale, come sarebbero appunto le forme celesti, a maggior ragione e molto piú numerose potranno e addirittura dovranno esistere forme separate dalla dimensione. Conclusione

Filosofia_in_Ita

esse posse simul atque debere. Item sic Proculus et Sirianus (1) ad idem argumentantur. Quod ab alio semper extenditur, necessario dimensionibus est astrictum. Quod vero extendit minime. Materia igitur, cum semper ab alio extendatur, necessario dimensionibus obnoxia est. Quia tamen unumquodque prius in se est quodammodo quam extendatur, materia potest individua cogitari. Quapropter principium illud a quo extenditur multo magis potest sine dimensionibus non modo cogitari sed etiam esse. Praeterea omne dividuum est quiddam totum unum ex pluribus partibus constitutum, quae partes nisi haberent in se unum aliquid atque idem cunctis commune, numquam totum illud conficerent: non enim fit unum nisi ab uno (2). Rursus, nisi essent participes unitatis, nulla partium esset unum sed plura in infinitum, et quaelibet pars innumere infinita. Unum illud partibus insitum non est divisum singulatim in singulis: egeret enim ipsum quoque alio copulante. Ergo est idem totumque in singulis.

Tale quiddam incorporale esse necesse est. Item: cum omne corporale sit unum quiddam totum ex partibus, quidnam illius unionis causa est? An totum ipsum unit partes, vel partes totum uniunt? Vel superius aliquid, quod neque pars sit ullius neque totum ex partibus, partes unit invicem, et ad totum?

Totum partes sequitur potius, quam uniat. Ac si admittatur quod unit partes, incorporeum erit? Si enim sit ipsum quoque dividuum, eget alio similiter uniente. Si partes uniunt totum, absurdum id quidem, quod a multitudine unitati opposita fiat unio quae fieri debet ab unitate.

Reliquum est, ut praeter partes singulas atque totum adsit aliquid unum conspirationis illius causa, quod quidem sit incorporeum, ne cogatur ipsum quoque copula indigere, atque ita abeamus in

---

(1) La principale fonte biografica per Siriano è il *Lessico Suda* (s. v.), il quale deriva da Esichio di Mileto (cfr. Jo. Flach, *Biographi graeci qui ab Hesychio pendent*, Berlino 1883, p. 120). Da questo testo risulta che Siriano fu presumibilmente maestro di Proclo che ne avrebbe ereditato lo scolarcato dell'Accademia, nel quale a sua volta Siriano era succeduto a Plutarco. Delle sue opere va ricordato soprattutto un commento in tre libri alla *Repubblica* di Platone, e quello agli *Oracoli Caldaici* in due libri.

(2) Il Ficino usa alternativamente i due termini di *unitas* ed *unio*, che noi, per ragioni di convenienza, traduciamo col medesimo termine « unità », avvertendo che l'*unio* ficiniana indica il processo di unificazione del molteplice nella *unitas*, la quale, per contro, rappresenta la struttura metafisica dell'essere in generale. È da notarsi che nel primo caso il Ficino si avvantaggia sullo *ἕν* di Platone, Plotino e Proclo, annettendovi un nuovo significato dinamico, che costituisce un precorrimento della concezione dialettica moderna dell'uno quale si trova già sia nel Cusano che nel Bruno. Particolarmente rilevante è la fonte plotiniana: cfr. *Enneadi*, V, v 4; VI, i 26; VI, ii 11; III, iii 1; III, vii 6; III, viii 10.

Filosofia_in_Ita

identica a quella cui pervengono Proclo e Siriano (1), sia pure per altra via: ciò che — essi dicono — è sempre esteso da qualche cosa che ad esso sia esterno, necessariamente è soggetto alle dimensioni, mentre non lo è affatto ciò che estende; per cui la materia, essendo sempre soggetta all'estensione per opera di qualche cosa ad essa esterna, necessariamente è soggetta alle dimensioni. Ma poiché ogni ente è in sé stesso prima che sia in qualche modo esteso, da ciò essi deducono la pensabilità della materia indivisibile, onde a maggior ragione è non solo pensabile ma anche possibile, indipendentemente dalle dimensioni, quel principio dal quale la materia subisce l'estensione. Inoltre tutto ciò che è divisibile è un tutto costituito da un complesso di parti le quali, qualora non avessero in sé un qualche cosa di identico e comune a ciascuna di esse, non potrebbero mai unirsi a costituire quel dato tutto: l'unione infatti non è possibile se non grazie all'unità (2). Ancora: se le parti non fossero partecipi dell'unità, nessuna di esse sarebbe una unità, ma una molteplicità all'infinito, e ciascuna parte sarebbe innumerabilmente infinita. Ma l'unità insita in ciascuna di quelle parti non è singolarmente divisa in ciascuna di esse, poiché in tal caso essa pure necessiterebbe di una copula, per cui tale unità è identica e tutta in ciascuna delle parti.

Un tale principio di unità deve essere di natura incorporea. Ma dato, dunque, che ogni ente corporeo è un tutto costituito dall'unione di un complesso di parti, che cosa è causa di tale unione? È il tutto stesso che unisce le parti, o sono le parti che unendosi fra loro costituiscono l'unità del tutto? Oppure è qualche cosa di superiore, che, non essendo né parte di nulla né un tutto costituito da parti, ha la capacità di unire fra loro le singole parti nella costituzione di un tutto?

Un tutto è risultato dell'unione delle parti piuttosto che il principio dell'unione stessa. E nel caso che si ammetta che sia tale principio ad unire le parti, dovremo dunque considerarlo di natura incorporea? Se infatti è anch'esso divisibile, necessita a sua volta di un altro principio che costituisca la sua unità. Se, d'altro canto, affermassimo che sono le parti ad unificare il tutto faremmo una affermazione assurda, in quanto ammetteremmo che da una molteplicità, che è opposta all'unità, possa essere prodotta appunto l'unità che non può essere determinata se non da ciò che è uno.

Non rimane, quindi, che una sola possibilità: che, cioè, oltre alle singole parti ed al tutto ci sia un principio unico, che sia la causa di quella unione fra le parti; che tale principio sia incorporeo, onde non soggiaccia alla necessità di una copula, determinando in tal modo un processo all'infinito. Per cui non dobbiamo ritenere che una qualche forma che partecipi della corporeità sia il culmine della

Filosofia_in_Ita

infinitum. Quapropter non est putandum formam aliquam divisam in corpore apicem esse naturae rerumque principium, praesertim cum oporteat principium rerum vi sua sempiternum fuisse et fore. Fuisse quidem semper: nam neque potuit ex se aliquando prodiisse (fuisset enim ipsum ante se ipsum), neque ex alio (nihil enim ante primum). Reliqua vero non essent umquam nisi prius fuisset primum. Fore quoque semper, quoniam, extincto principio, corruunt universa, neque ipsum amplius, neque aliud quicquam renasci potest. Habeat ergo necesse est vim infinitam, per quam ex se infinite vivat; hanc non habebit, si fuerit corporale. Nam si dimensiones habuerit infinitas, nihil erit in rebus aliud praeter ipsum. Si finitas, vim quoque finitam habebit. Mitto (quod alias ostendemus) neque corpus, neque corpoream formam et indigam et mutabilem sufficiens (1) motionis principium esse posse, sed omne corporeum ab alio agitari, atque opificem, qui opificio miscetur iniciturque non posse operi dominari, opificemque esse perfectum primumve mundani operis architectum (2).

Ergo formam corpoream transcendamus et consideremus nunc primam quae deinceps occurrit, ut, sicut a corpore tamquam infimo ascendimus ad formam corpoream quasi mediam, quia habet corporis aliquid, dum dilatatur in corpore, aliquid vero non habet, siquidem ipsa non est aliquid ex materia et forma compositum, ita nunc ab hoc medio ad formam sublimiorem, incorpoream scilicet, provehamur, quae nihil habeat corporis, quae corporibus distribuat qualitates. Quae quoniam per se subsistit, vera forma et essentia nominatur, tertia inquam essentia, quam etiam suo loco rationalem

---

(1) L'aggettivo *sufficiens* e il sostantivo *sufficientia* sono generalmente usati dal Ficino col riferimento all'uomo. *Perfecta bonorum possessio, habitus quo unusquisque sui ipsius dominus fit.* « Totale possesso del bene; abito grazie al quale ciascuno diviene pienamente padrone di sé stesso » cosí la definizione ficiniana di *sufficientia*, che deriva da PLATONE, *Definitiones*, 412 b (s. v. *αὐτάρκεια*). Proponiamo la traduzione con *autosufficienza* in quanto vengono cosí posti in rilievo i due caratteri che vi sono essenziali di *autonomia* e di *pienezza* sia ontologica che etica, nelle quali si identifica l'uomo nella totale realizzazione della sua dignità quale risulta particolarmente dal concetto di *modestia* inteso come *ἐλευθερία* e *σωφροσύνη* (cfr. nota a p. 124 del II vol.). Non mancano ovviamente risonanze da Aristotele, Marco Aurelio ed in genere dalla concezione fondamentale del *sapiens* stoico, non escludendo l'ideale di indipendenza morale quale si trova nell'epicureismo particolarmente presente al Ficino tramite Lucrezio.

(2) Per quanto concerne il distacco che il Ficino pone come necessario fra l'artista e l'opera d'arte, vi si nota una adesione totale e scevra da sospetti alle strutture ed alle prospettive di un'estetica formale di derivazione nettamente aristotelica (non senza un energico intervento da parte di Dionigi d'Alicarnasso), quale trovò la sua piú perfetta espressione nella formula del *poeta doctus* ideale degli alessandrini, sostanzialmente rinnovato proprio dal nostro piú compiuto Rinascimento. Rimarchevole, inoltre, nella concezione di Dio come « architetto dell'universo », la netta influenza delle fonti ermetiche,

Filosofia_in_Ita

natura ed il principio di tutte le cose, principalmente se si tenga presente che è necessario che tale principio sia sempre stato e sia sempre per tutta l'eternità. Che sia sempre stato, poiché non avrebbe mai potuto procedere da sé stesso — nel qual caso sarebbe stato prima di sé stesso — né da altro da sé, poiché nulla può essere prima di ciò che è primo; d'altra parte null'altro ci sarebbe mai se prima non ci fosse stato ciò che è primo. Che sia sempre nel futuro, poiché, una volta che si fosse estinto il principio, tutte le altre cose crollerebbero né piú potrebbe rinascere il principio stesso né altra cosa mai. Onde è necessario che possieda una potenza infinita grazie alla quale possa vivere infinitamente da sé, potenza che non avrebbe se fosse di natura corporea: se infatti avesse le dimensioni infinite, nulla ci sarebbe nel mondo all'infuori di esso; se invece le avesse finite, avrebbe per conseguenza finita anche la potenza. E tralascio di dimostrare (poiché lo farò in altra sede) che né il corpo, né la forma corporea, mutevole e non dotata di autosufficienza, possono essere il principio sufficiente (1) del movimento, ma che tutto quanto è corporeo è soggetto alle azioni provenienti dall'esterno, e che l'artefice che si mescola e si compenetra con il prodotto della sua arte non è in grado di dominare su di esso e che l'architetto del mondo è artefice perfetto, appunto in quanto il primo (2).

Trascendiamo quindi la forma corporea e passiamo a considerare la forma prima, che appunto ci si presenta immediatamente dopo la corporea, sí che, come dal corpo, come dall'infimo dei gradi della natura, ascendiamo alla forma corporea, quasi posta in un grado di mezzo, dato che partecipa in parte della corporeità — in quanto si estende nelle tre dimensioni del corporeo — ma in parte non vi partecipa — in quanto non è essa stessa un composto di materia e forma —, cosí ora da questo grado mediano ci portiamo sul piano di quella forma piú sublime, ossia alla forma incorporea, tale che per sua natura non partecipa affatto della corporeità, ma distribuisce essa stessa le qualità fra i corpi. La quale forma, dal momento che sussiste per sé stessa, la definiamo *vera forma* ed *essenza*, intendo *terza essenza*, che, a suo luogo, chiameremo anche anima razionale.

---

la cui lettura è ampiamente utilizzata dal Ficino in tutto il corso dell'opera. Va comunque osservato che il netto distacco che egli sottolinea tra l'Architetto del mondo ed il mondo stesso tende ad evitare un esito panteistico quale sarebbe quello di una dottrina che identificasse l'artefice con la struttura architettonica universale. Notevolissima ci sembra la traduzione ed il ripensamento in termini metafisici di una teoria proposta dagli antichi in sede estetica; non solo, ma l'intuizione, che parrebbe in essa implicita, di un superamento nella problematica estetica dell'ambito meramente pratico e specifico, il che, ancora una volta, rientrerebbe pienamente nell'atmosfera dell'idealità estetica rinascimentale. Il Ficino è qui tipico esponente dell'umanesimo filosofico in quanto utilizza e ripensa la tradizione letteraria e culturale classica non piú in un senso letterario e culturale ma in quello piú propriamente e decisamente speculativo.

Filosofia_in_Ita

animam appellabimus. Quam ita irrationalis anima comitatur, ut corpus umbra. Essentia illa et vera et immortalis a Platonicis ideo iudicatur, quia neque partibus indiget, in quas aliquando dissolvi possit, et per quas dispersa virtus debilitetur; neque subiecto adstringitur, a quo deserta aliquando evanescat; neque contrariae formae miscetur, qua infici possit; neque vel loco clauditur, vel tempori, vel motui, ob individuam et in se manentem simplicitatem substantiae, subest.

CAPUT IV

Anima rationalis per substantiam immobilis est, per operationem est mobilis, per virtutem est partim immobilis partim mobilis.

Tertiae huius essentiae naturam qualem esse dicemus? Immobilemne prorsus, an potius mobilem? Certe non omnino immobilem, quia ipsa fons est qualitatum fluentium in materiam, quae omni quiete carent. Omnis autem causa secundum naturam propriam agit, ideoque oportet in opere vim aliquam et imaginem causae reservari. Si essentia illa, quae est causa qualitatum, esset prorsus immobilis, quia per naturam suam omnino immobilem ageret, qualitas inde descendens immobilem in se naturam aliquam retineret. Contra vero contingit. Nam tria in qualitate sunt, essentia, virtus, et actio; haec omnia versantur in motu. Essentia eius generatur atque corrumpitur, generatio et corruptio per motum efficiuntur. Virtus quoque naturae suae intenditur atque remittitur, puta calor magis minusve fervet. Quod autem magis minusve diversis temporibus calet procul dubio permutatur. Actio quoque idem patitur. Ignis siquidem actio, calefactio est. Aquam non momento calefacit, sed tempore. Actio temporalis motus ab omnibus nominatur, ideo qualitas omni ex parte subicitur motui.

Filosofia_in_Ita

Ad essa l'anima irrazionale si accompagna esattamente come al corpo l'ombra, ed è giudicata dai platonici essenza vera ed immortale, in quanto né ha bisogno di parti nelle quali potrebbe un giorno o l'altro dissolversi e che, determinando una dispersione della sua potenza, porterebbero ad un suo indebolimento; né poggia su di un sostrato al quale sia strettamente legata, dal quale se un giorno fosse abbandonata essa si annullerebbe; né si mescola ad una forma a lei contraria dalla quale potrebbe riuscire contaminata; non è circoscritta nello spazio, né è soggetta al tempo o al moto per la indivisibile e permanente semplicità della sostanza.

CAPITOLO IV

L'ANIMA RAZIONALE È IMMOBILE SOTTO IL RIGUARDO DELLA SOSTANZA, MOBILE SOTTO QUELLO DELL'AZIONE, IN PARTE MOBILE ED IN PARTE IMMOBILE SOTTO IL RIGUARDO DELLA POTENZA.

E quale diremo che sia la natura di questa terza essenza? Immobile, cioè, oppure mobile? Certamente non diremo che sia assolutamente immobile, poiché è essa il fonte delle qualità fluenti nella materia, le quali sono del tutto prive di ogni possibile stato di quiete: ogni causa agisce secondo la natura a lei propria, onde è necessario che in ogni effetto si conservi anche solo parzialmente l'immagine e la potenza della causa che lo ha determinato. Per cui se quell'essenza che è causa delle qualità fosse immobile, dato che agirebbe tramite la sua natura immobile, le qualità da essa determinate conserverebbero in sé una qualche natura immobile, mentre accade esattamente il contrario. Infatti, delle tre caratteristiche della qualità, cioè l'essenza, la potenza e l'azione, nessuna è libera dal movimento: l'essenza è generata e soggetta a corruzione, e sia la generazione sia la corruzione si realizzano sul piano del movimento; la potenza è soggetta ad accrescimento ed a diminuzione, come per esempio il caldo possiede una gradazione di calore maggiore o minore e ciò che in diversi tempi è dotato di un grado di calore maggiore o minore è fuor di dubbio che è soggetto a mutazione. L'azione infine non sfugge neppur essa a tale legge: il fuoco, infatti, in quanto è azione, è azione calorifica, ma non scalda l'acqua istantaneamente, bensí dopo un certo lasso di tempo. L'azione, poi, è da tutti concordemente definita un moto nel tempo. Onde la qualità, sotto ogni rispetto, è soggetta al movimento.

Filosofia_in_Ita

Quod hinc rursus apparet perspicue quod affectio [1] corporis, quae per qualitates efficitur, non potest per aliquam temporis moram eadem penitus et similis permanere, ac semper tum in aliam atque aliam graduum proportionem, tum in melius vel deterius permutatur. Nempe siquis dixerit corporis affectionem permansisse per horam, Platonici ita interrogabunt illum: hora finita, numquid par sit tunc in illa affectione virtus ac in horae principio? Si non sit par virtus, certe non stetit horam, cum in ea hora sit secundum potentiam permutata. Si par virtus dicatur inesse, affectio illa horam rursus aliam perdurabit. Aequales enim vires aequalia faciunt. Igitur si per tantam vim permansit horam, per aequalem rursus aliam permanebit. Hora secunda expleta, similiter de virtute illa interrogabunt, par ne sit, an impar. Si impar, non stetit. Sin par, stabit quoque tantumdem. Deinceps in infinitum similiter procedent, monstrabuntque naturam illam corporis, si modo horam aut horae dimidium steterit, perpetuo permansuram. Perpetuo vero non viget corporis secundum se ullius complexio, cum brevi omnes extinguantur et pereant, itaque vix momentum temporis eaedem perseverant. Et quia in eodem momento incipiunt atque desinunt, in incipiendo autem et desinendo integerrimus existendi habitus minime possidetur, integro vero existendi actu opus est ad agendum, ideo confirmari videtur quod in superiori disputatione probavimus, non esse in qualitatibus sufficiens agendi principium.

Sed ut ad quaestionem hic propositam revertamur, si est in qualitatibus, quantum ad eas attinet, motio status omnis quodammodo expers, quonam pacto ab ea causa gigni proxime possunt, quae tanto ab ipsis intervallo distet, ut statum habeat omnis motionis expertem? Si ab extremo ad extremum omnia per media transeunt, ut ab hieme per ver in aestatem, ab aestate in hiemem per autumnum, certe inter

---

(1) Il termine ficiniano *affectio* rende quello greco διάθεσις, nel senso di condizione limitante e dunque passiva, intesa come qualità propria del corporeo (in contrapposizione con *qualitas* intesa solo in riferimento ad una struttura costante vuoi dello spirito vuoi del corporeo, nel senso della ποιότης e della ἕξις platoniche ed aristoteliche) derivata al Ficino da Platone (*Filebo*, 11 d ss.) e Aristotele (*Categorie*, 8 b 25 ss.). Fu forse presente al Ficino ancora una volta il testo ciceroniano *De inventione*, II 58, in cui notiamo un forte influsso di derivazione stoica (cfr. Zenone e Crisippo, in Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, I 50, III 3, e Filodemo, *De libertate*, p. 56).

Filosofia_in_Ita

Una prova evidente di ciò si può trarre da questa considerazione: l'affezione (1) di un corpo, che si opera tramite le qualità, non è in grado di permanere immutata per un certo tempo, ma sempre si muta variando di proporzione e gradazione, ora in meglio ora in peggio. Se, infatti, uno affermasse che una qualsiasi affezione di un corpo è stata in grado di permanere immutata per il tempo di un'ora, i platonici gli chiederebbero se alla fine dell'ora l'affezione possieda la stessa intensità che possedeva al principio. Ché se l'intensità non fosse pari a quella iniziale, l'affezione non rimase certamente immobile ed inalterata per tutto lo spazio di quell'ora, avendo appunto mutato di intensità durante il trascorrere di essa. Se, invece, si rispondesse che l'intensità della affezione è alla fine pari a quello che era al principio, tale affezione dovrebbe perdurare per un'altra ora, poiché forze di uguale intensità producono effetti uguali, per cui se grazie a quella determinata intensità fu in grado di permanere invariata l'affezione per un'ora, potrà permanere immutata anche per un'altra quantità di tempo pari alla precedente. Ed alla fine della seconda ora i platonici di nuovo chiederanno se l'intensità dell'affezione sia o non sia pari a quella che essa aveva all'inizio dell'ora, ed ancora concluderanno che se non si sarà mantenuta pari, ciò significa che l'affezione non è rimasta immobile ed inalterata; se invece si sarà mantenuta pari, sarà in grado di permanere ancora una volta immutata per altrettanto tempo. E cosí all'infinito, giungendo a dimostrare che se la natura di quel corpo si fosse mantenuta immutata anche solo per un'ora o per lo spazio di mezz'ora, dovrebbe permanere immutata perpetuamente. Ma la complessione di nessun corpo mantiene per sua natura intatto il suo vigore perpetuamente, ché anzi tutti i corpi in breve tempo si estinguono e periscono, e pertanto non permangono simili a sé stessi neppure per il tempo di un attimo. E poiché in un medesimo istante sia cominciano sia finiscono, e appunto nell'atto stesso in cui si ha un principio ed una fine non si ha l'esistenza nella sua integrità, mentre per l'azione è necessaria l'integra attualità dell'esistere, da tutto ciò risulta confermato quanto sostenemmo precedentemente, e cioè che le qualità non posseggono in sé un sufficiente principio di azione.

Ma per tornare alla questione che abbiamo proposto, dobbiamo domandarci come possa darsi che, se insito nelle qualità si trova un moto in certo qual modo estraneo ad ogni possibile stato di quiete, possano essere immediatamente generate da una causa da esse tanto distante da possedere come caratteristica proprio quella di uno stato di quiete estraneo ad ogni possibile stato di moto. Se ogni passaggio da un estremo all'altro avviene attraverso un terzo medio, come dall'inverno si passa all'estate attraverso la primavera, dal-

Filosofia_in_Ita

qualitatem penitus mobilem atque essentiam prorsus immobilem necessario ponendum est aliquid quod partim immobile sit, partim etiam mobile. Itaque substantia illa qualitatum proxime genitrix, omnino immobilis esse non potest. Quid ergo dicemus? An istam quoque substantiam omnino mobilem asseremus? Minime. Nam vel esset in genere corporalium qualitatum (in eo tamen genere sistere gradum non possumus) vel causa, quae in genere superiore locatur, effectum suum sufficienti perfectione non excederet, si substantia, quae qualitatis est causa, non minus quam qualitas vacillaret. Quocirca substantia illa partim stat, partim vero movetur. Tria quidem in se habet et ipsa: essentiam, virtutem, operationem. Quid horum stabit? Quid movebitur? Operatio quidem stare non potest, si duo praecedentia permutentur. Neque moveri essentia quin sequentia moveantur. Stabit ergo primum, scilicet ipsa essentia; mutabitur ultimum videlicet operatio: sed medium utrorumque, virtus, quid? Stabit et ipsa partim, partim quoque mutabitur.

CAPUT V

Super animam mobilem est immobilis angelus.

CAPUT VI

Super angelum est Deus, quoniam anima est mobilis multitudo, angelus multitudo immobilis, Deus immobilis unitas.

Angelum prorsus immobilem esse Platonici arbitrantur essentia, virtute, actione, quoniam semper sit idem, aeque possit, intelligat

Filosofia_in_Ita

l'estate all'inverno attraverso l'autunno, senza dubbio fra la qualità caratterizzata dalla mobilità e l'essenza per sua natura immobile bisogna necessariamente porre qualche cosa che sia in parte mobile ed in parte immobile, per cui la sostanza da cui immediatamente derivano le qualità non può essere completamente immobile. Cosa diremo dunque? Non potremo certo affermare che tale sostanza sia anch'essa completamente mobile, ché, in tal caso, o apparterrebbe al genere delle qualità corporee, sul cui piano non possiamo fermarci, oppure la causa, che va posta sempre in un genere superiore a quello degli effetti che produce, non supererebbe il suo effetto con una sufficiente perfezione, il che appunto si verificherebbe qualora ammettessimo che la sostanza, che è causa delle qualità, fosse instabile non meno delle stesse qualità. Per cui la nostra sostanza deve essere in parte immobile, in parte mobile. Pure anch'essa possiede tre caratteristiche fondamentali: essenza, potenza, azione. Quale di queste tre soggiace al movimento e quale, invece, è immobile? L'azione certamente non può essere immobile, qualora siano soggette a movimento l'essenza e la potenza che la precedono; né d'altra parte può essere l'essenza soggetta a movimento, senza che parimenti soggette a movimento risultino per conseguenza le altre due. Per cui immobile sarà il primo, cioè l'essenza stessa, mentre sarà soggetto a movimento l'ultimo, cioè l'azione. E la potenza, posta come terzo medio fra i due estremi? Anch'essa a sua volta in parte starà immobile, in parte sarà soggetta a movimento.

CAPITOLO V

Al di sopra dell'anima mobile vi è l'angelo immobile.

Il Ficino afferma l'esistenza dell'angelo immobile *al di là dell'anima* mobile, *in base al principio della gradualità gerarchica dell'essere, principio da lui espressamente mutuato dal mondo neoplatonico, da Proclo, Giamblico, e, ancor piú, dallo Pseudo Dionigi.*

CAPITOLO VI

Sopra l'angelo sta Dio, in quanto l'anima è molteplicità mobile, l'angelo molteplicità immobile, Dio immobile unità.

I platonici pensano che l'angelo sia immobile quanto all'essenza, alla potenza ed all'azione, deducendo la loro asserzione dal fatto

Filosofia_in_Ita

semper omnia simul (1), et velit eadem, et quantum in se est agat subito quicquid agit. Haec Platonici. Quid vero dicant alii alias dicam. Nondum tamen quiescere hic cum Anaxagora et Hermotimo (2) ratio nos permittit, sed altius iubet ascendere. Porro anima (3), quia mobilis est, ab alio pertransit in aliud. Igitur aliud in se habet et aliud. Quod haec habet, habet et multitudinem. Quapropter anima in se ipsa multitudo quaedam est, multitudo inquam mobilis. Angelus, qui proxime hanc antecedit, esse nequit immobilis unitas quia duae quaedam huiusmodi res, quarum una sit mobilis multitudo, et altera immobilis unitas, longissime inter se distare videntur, unitas siquidem multitudini opponitur, immobile mobili. Quoniam ergo res illae ab omni parte invicem opponuntur, proxime sibi non succedunt, sed medio quodam indigent copulante (4). Animam vero ipsam, quae est mobilis multitudo, angelus absque medio antecedit. Ideo non potest angelus esse immobilis unitas, ne duo extrema sine medio coniungantur. Immobilis certe est, ut supra probavimus; ergo non unitas. Restat ut sit angelus immobilis multitudo, ubi cum anima convenit in eo, quod ipse multitudo est sicut et illa; discrepat autem, quia illa est mobilis, hic immobilis.

Multitudinem certe aliquam ponere in angelo cogimur. At

---

(1) Abbiamo reso l'avverbio *simul* con l'aggettivo «simultaneo» per indicare la contemporaneità della conoscenza angelica che, essendo piú perfetta di quella umana, non ha bisogno di procedere per gradi e non si divide in istanti temporali. Notevole l'eco della distinzione tomistica fra intelletto umano ed intelletto angelico.

(2) Evidentemente il Ficino cita di seconda mano, giacché di Ermotimo nulla sappiamo tranne l'indicazione di Aristotele (cfr. *Protrettico*, frammento 10 c dell'ed. Walzer) riprodotta da Giamblico (cfr. *Protrettico*, 8, 48) e da S. Agostino (cfr. *De Trinitate*, 14, 19, 26), il quale tuttavia non cita esplicitamente i due filosofi, dalla quale risulta che Ermotimo o Anassagora avrebbe asserito che l'intelletto umano è Dio. Da notarsi come non solo il Ficino citi di seconda mano, ma fraintenda anche l'indicazione che trovava nel testo a sua disposizione, coordinando i due testi anziché disgiungendoli. È da escludersi che tale testo fosse il *Protrettico* aristotelico, per cui potrebbe trattarsi solo di Giamblico o di S. Agostino, dei quali è nota una conoscenza diretta da parte del Ficino. Dato tuttavia che in S. Agostino non compaiono i nomi di Anassagora e di Ermotimo, è evidente che la fonte ficiniana sia Giamblico, il quale non poteva essere fonte di S. Agostino che, non conoscendo il greco, non poteva leggere direttamente Giamblico. Per conseguenza la notizia ad Agostino doveva provenire direttamente dall'*Hortensius* ciceroniano, che egli appunto cita nel passo in questione del *De Trinitate*. Tutto ciò costituisce una riprova della poziorità per il Ficino delle fonti dossografiche greche per la sua tipica diffidenza da umanista nei confronti delle fonti medievali latine.

(3) Per ora il Ficino usa costantemente lo stesso vocabolo *anima* in significati diversi. Successivamente ma non frequentemente egli ricorrerà sia a *anima* sia ad *animus*. È chiaro che, nell'uso di questi termini, il Ficino si rifà alla classica e tradizionale distinzione nel linguaggio filosofico antico e medioevale fra *anima* come forza vivifica e forma del corpo ed *animus* come principio intellettivo e morale. Basti ricordare, ad esempio, gli innumerevoli passi di Cicerone, Lucrezio e Macrobio, per limitarci alle piú significative fra le fonti che il Ficino doveva avere presenti.

Filosofia_in_Ita

che l'angelo è sempre identico a sé stesso, è sempre dotato di uguale potenza, di intelligenza universale e simultanea (1), di volontà ferma ed immutabile, di azione, per quanto rientra nell'ambito suo specifico, istantanea. Tale, dicevo, il pensiero dei platonici. Quanto poi pensino gli altri filosofi è questione di cui mi occuperò in altra occasione. Tuttavia la ragione non ci consente di fermarci sulle posizioni di Anassagora e di Ermotimo (2), bensí ci impone di approfondire l'indagine innalzando maggiormente la nostra speculazione. Osserveremo quindi che l'anima (3), data la sua mobilità, passa da questo a quello, onde deve avere in sé stessa il questo ed il quello. Essendo in possesso dei quali, essa possiede il carattere della molteplicità, onde in sé stessa l'anima è un molteplice, un molteplice ovviamente mobile. E l'angelo, che la precede immediatamente nella scala dell'essere, non può essere unità immobile, in quanto due enti uno dei quali sia molteplicità mobile e l'altro unità immobile sono fra di loro opposti: si oppone infatti l'unità al molteplice, l'immobilità alla mobilità. Dal momento dunque che codeste due entità sono fra loro opposte sotto ogni riguardo, l'una non succede immediatamente all'altra, ma necessitano di un termine medio che funga da copula (4). Ma l'angelo si trova ad un grado immediatamente superiore a quello dell'anima che è mobile molteplicità, per cui non può essere unità immobile, nel qual caso si congiungerebbero due estremi senza un termine medio che funga da copula. Ma, come sopra abbiamo detto, l'angelo è senza dubbio immobile; perciò non deve essere unità. Non resta dunque altra possibilità se non quella che esso sia una immobile molteplicità, ponendosi cosí in rapporto immediato coll'anima sotto l'aspetto della molteplicità cui ambedue sono partecipi, e differenziandosi, per contro, da essa, che è mobile, grazie alla immobilità.

Siamo dunque costretti ad ammettere una molteplicità nell'angelo,

---

(4) L'origine di tale concetto del *medium copulans* non va ricercata in un ambito logico, come in Aristotele, *Analytica Priora*, 66 a 30, e 25 b 33, bensí in quello metafisico della gradualità dell'essere. D'altra parte la concezione della realtà come mobilità dialettica, presente nel Ficino, conferisce al principio della gradualità un ruolo assai importante anzi decisivo. Cfr. la nostra introduzione, p. 10 ss. È significativo, dal punto di vista della modernità ficiniana e della esigenza di uno sviluppo costruttivo delle fonti antiche, il mutamento semantico del concetto del *μέσον* dal piano logico a quello metafisico, cosí come è significativa, per un approfondimento originale della metafisica antica da un iniziale orientamento cosmologico a quello nuovo umanistico, la necessità di inserire in essa motivi e temi di natura logica. D'altra parte gli scritti logici del Quattrocento, di Giovanni Argiropulo, del Trapezunzio e del Valla mostrano, in un rinnovato interesse per le ricerche logiche, come fosse possibile nel Ficino un tale orientamento (cfr. C. Vasoli, *Ricerche sulle « dialettiche » quattrocentesche*, in « Rivista critica di storia della filosofia », 1960, p. 265 ss.).

Filosofia_in_Ita

qualem? Qualis convenit intellectui, hoc est ut essentiam habeat atque esse, vim intelligendi, intellectionis actum, rerumque intellectarum species plurimas. Cum vero angelus non sit simplex omnino, sed habeat numerum, super numerum autem unitas esse debeat — quia unitas est numeri totius origo et unione non indiget, multitudo autem natura sua indiget unione — necessarium est super angelum esse aliud quiddam, quod non modo immobile sit, sed unum penitus atque simplex. Ille quidem est Deus tanto rerum potentissimus omnium, quanto est omnium simplicissimus, siquidem in simplicitate consistit unio, in unitate potestas.

Deum nemo dicere audeat ex pluribus esse compositum, quia si modo recte compositus fuerit, ex aliquo constabit quod erit tamquam subiectum, et aliquo quod erit tamquam forma. Itaque non erit Deus undique perfectissimus, cum in eo sit pars altera imperfectior altera et quaelibet pars imperfectior ipso toto. Non erit agens summum, quia non per se totum aget quicquid aget, sed per partem alteram, id est formam. Non erit beatissimus, quia non fruetur ubique se ipso. Non enim se totum in membro quolibet complectetur. Videbit autem in se aliquid aliud praeter Deum, quoniam non idem pars est et totum. Beatior certe futurus est, si quicquid ipse videbit in se sit ipse; nusquam sibi desit, sed sibimet totus obcurrat ubique.

Denique pars illa quae ponebatur in Deo quasi subiectum, quia secundum se cogitatur informis, se ipsam formare non potest. Pars insuper altera, quae vicem formae gerebat, quia non consistit in se, multo minus ex se potest existere. Formabitur ergo Deus iste compositus a forma quadam superiore, atque illa potius erit Deus. Haec autem est prima discursio per quam probamus super angelum esse Deum. Praeterea quemadmodum se habet tuus oculus ad corpus tuum, sic tua mens ad animam tuam. Est enim mens tuae animae oculus. Rursus: quemadmodum se habet lumen solis ad oculum corporis, sic veritatis lumen ad animae oculum. Itaque sicut oculus corporis non est lumen, sed virtus luminis capax (1), ita mens quae

(1) Cfr. nota p. 112 del II volume.

Filosofia_in_Ita

ma che genere di molteplicità? Quello che conviene all'intelletto, cioè quella derivante dal possesso di essenza, essere, potenza intellettiva, atto dell'intelligenza e molteplici immagini delle molteplici cose intellette. Ma dato che l'angelo non è una entità interamente semplice ma partecipa del numero, e dato che al di sopra del numero deve esserci l'unità, quale origine della totalità dei numeri, per nulla legata in sé alla necessità della copula, laddove la molteplicità per sua natura necessita di un principio che la tenga unita, è necessario che al di sopra dell'angelo ci sia qualche cosa che abbia le caratteristiche non solo della immobilità, ma anche delle fondamentali unità e semplicità. Questo ente è appunto Dio, di tanto il piú potente di tutti gli enti di quanto è il piú semplice, se è vero che nella semplicità consiste l'unità e nell'unità la potenza.

Che Dio sia composto da una molteplicità nessuno oserebbe affermarlo, ché se fosse composto in senso proprio, risulterebbe costituito da qualche cosa che fungerebbe da materia, e da qualche cosa che fungerebbe da forma, onde un siffatto Dio non sarebbe l'Essere perfettissimo, essendoci in esso una parte piú imperfetta dell'altra e ciascuna parte piú imperfetta del tutto; non sarebbe il sommo agente, poiché non opererebbe da sé stesso e nella sua totalità ogni suo atto, ma tramite l'attività di una sola delle due parti che lo costituirebbero, cioè la forma; non sarebbe somma beatitudine, poiché non fruirebbe in ogni sua parte di tutto sé stesso, non potendo ciascun suo membro abbracciare la totalità dell'essere; vedrebbe in sé stesso qualche cosa di altro da Dio in quanto la parte non può identificarsi col tutto; potrebbe, per conseguenza, accrescere senza dubbio la sua beatitudine qualora tutto quanto vedesse in sé fosse lui stesso, in nessuna parte venisse meno a sé stesso, ma dovunque apparisse a sé stesso nella sua totalità.

Infine, quella parte che si poneva in Dio come materia, poiché per sua stessa natura è pensata informe, non può formare sé stessa; d'altro canto la parte che avrebbe dovuto fungere da forma, non sussistendo in sé stessa, tanto meno per sé stessa potrebbe esistere: per cui codesto Dio composto dovrà risultare formato da una forma superiore la quale sarà piuttosto lei Dio che non l'altro composto. E questa è la prima dimostrazione con la quale proviamo che al di sopra dell'angelo c'è Dio. Ma inoltre: quale è il rapporto in cui si trova il tuo occhio nei confronti del tuo corpo, tale è quello della tua mente nei confronti dell'anima tua. Infatti la tua mente è appunto l'occhio della tua anima. E ancora: quale è il rapporto della luce del sole con l'occhio del corpo, tale il rapporto della luce della verità con l'occhio dell'anima. E come appunto l'occhio del corpo non è esso stesso luce, ma virtú capace (1) di cogliere la luce, cosí la mente,

Filosofia_in_Ita

est oculus animae non est veritas, licet capiat veritatem. Mens enim tua veritatem quaerit. Non tamen quaerit se ipsam veritas, neque admittit veritas falsum, per quod saepe tuus animus fallitur.

Finge animo oculum tuum usque ad eo excrescere, ut totum occupet tuum corpus, et, sublata varia membrorum specie, universum corpus unus sit oculus. Si amplius hic oculus videbit quicquam, non aliud certe videbit quam lumen idem solis, quod angustus dum erat prospiciebat. Verum (1) accipiet lumen idem uberius et colores corporum in ipso lumine conspiciet undique, uno prospectu simul omnes, neque vertetur huc aut illuc, ut videat, sed quiescendo omnes pariter contuebitur. Aliud tamen adhuc lumen erit, aliud oculus. Si enim visus ad lumen comprehendendum est institutus, aliud visus est, aliud lumen. Et lumini nihil est opus visu, cum ipsi lumini nihil sit luminis capiendum.

Finge iterum mentem tuam usque adeo super animam invalescere, ut, deletis reliquis animae partibus ad phantasiam, sensum generationemque pertinentibus, tota anima mens una sit atque sola. Haec mens sola puraque relicta, angelus erit. Haec in quam mens ampla eamdem veritatem intuebitur, quam angusta mens viderat, sed accipiet illam uberius, atque in ea res omnes veras unico intuitu conspiciet, ut Platonice loquar, neque modo unam aucupabitur, modo aliam. Aliud tamen adhuc mens erit, aliud veritas. Quod sic aperit Zoroaster: *μάνθανε τὸ νοητὸν ἐπεὶ ἔξω νόου ὑπάρχει.* Id est: « Scito intelligibile ipsum esse extra mentem ». Quippe si ad veritatem percipiendam instituta mens est, aliud est mens indiga veritatis, aliud veritas. Neque ipsi veritati opus est mente, per quam capiat veritatem (2). Atqui si ipsa mens idem esset atque ipsa veritas, mens quaelibet veridica esset, et omne verum particeps foret mentis;

---

(1) L'incunabolo legge a questo punto *verum*, mentre l'edizione di Basilea (1576) legge *vero*. Quantunque avverbialmente ambedue abbiano lo stesso significato, preferiamo la lettura dell'incunabolo (confermata anche dal manoscritto laurenziano dedicatorio) in quanto non si deve vedere un uso avverbiale di *verum*, bensí un uso attributivo, con il suo genuino valore di « vero », come evidentemente conferma la seguente lezione di *in ea res omnes veras unico intuitu etc.*

(2) Si noti l'orientamento su questo punto ancora fortemente platonico del Ficino, nell'ambito dell'idealismo oggettivo incentrato sulla trascendenza e sulla autosufficienza della verità nei confronti della mente. Ci sembra anzi che il Ficino ritorni a questo proposito direttamente a Platone, trascurando la successiva mediazione operata da Plotino nei confronti del rapporto tra *νοῦς* e *νοητά*. D'altra parte nelle *Definitiones* platoniche, dal Ficino, costantemente utilizzate come già si è rilevato in precedenza, nel complesso dei

Filosofia_in_Ita

che è occhio dell'anima, non è essa stessa verità, quantunque possa contenere e raggiungere la verità. Quella verità appunto che la tua mente ricerca, ma che non cerca sé stessa né può ammettere in sé il falso, nel quale invece spesso cade ingannata la tua mente.

Immagina ora che il tuo occhio cresca in misura tale da occupare tutto il tuo corpo e che, per conseguenza, sparita ogni qualsiasi diversità fra le varie membra, il tuo corpo appunto divenga tutto un unico occhio. Se quest'occhio vedesse ancora qualche cosa, non vedrebbe ovviamente null'altro all'infuori di quella stessa luce del sole che vedeva anche quando era ancora di proporzioni normali. Pure coglierà quella vera (1) luce piú pienamente, sarà in grado di vedere con un solo sguardo contemporaneamente dentro quella stessa luce in ogni direzione i vari colori dei corpi e non si troverà costretto a volgersi da questa e da quella parte per coglierli uno per uno, potendo invece vederli chiaramente tutti pur standosene immobile. Ciononostante ancora una cosa sarà la luce, una cosa l'occhio: se, infatti, la vista è stata creata apposta col compito di cogliere la luce, dobbiamo concludere che una cosa sia la vista ed altra cosa sia la luce, cui non occorre affatto la vista, dal momento che la luce stessa non deve cogliere luce alcuna.

Immagina, ancora, che la tua mente a tal punto prevalga sulla tua anima che, eliminate tutte le altri parti dell'anima stessa, cioè immaginazione, sensazione, generazione, questa si trasformi in un'unica e sola mente. Tale mente sola e pura che ne riuscirebbe, sarebbe un angelo, e tale mente, dilatatasi in tutta la sua possibile estensione, coglierà ancora quella medesima verità che coglieva anche quando era di proporzioni normali, ma la coglierà piú pienamente, ed in essa, con un solo colpo d'occhio, vedrà tutte le verità — per esprimerci in termini platonici — e non ne coglierà, come faceva prima, ora questa ora quella. Pur tuttavia una cosa ancora sarebbe la mente ed altra cosa la verità. Questo concetto esprime appunto Zoroastro quando dice « Sappi che l'intelligibile è esterno alla mente intelligente ». Ché se appunto il compito di cogliere la verità è quello specifico della mente, dobbiamo dire che altro è la mente priva di verità, altro la verità stessa, alla quale non occorre affatto una mente che la ponga in grado di cogliere ed abbracciare la verità (2). Ché qualora la mente si identificasse con la verità, ciascuna mente sarebbe veridica, onde ogni cosa vera sarebbe parte-

---

tre *ὅροι* (« definizioni ») di *αἴσθησις*, *ἐπιστήμη*, *μνήμη*, si trova la palese conferma di una netta distinzione fra ciò che è *facoltà conoscitiva*, e ciò che è *contenuto della ragione* come risultato di una acquisizione del sapere.

Filosofia_in_Ita

nunc autem et mentes humanae falluntur, et multae res verae sunt quodammodo, quae mente carent (1).

Veritas non modo aliud est quam mens, sed et superius aliquid. Eget quippe mens veritate, veritas mente non indiget. Ac latius se fundit veritatis, quam mentis imperium. Ars enim intellectualis in formis singulis invenitur, in materia vero informi nequaquam. Vere tamen materia dicitur, et omnium naturalium revera subiectum.

At vero si veritas est supra mentem, et quod superius est non caret bonis inferioribus, non deest mentis perspicacia veritati. Neque tamen duo quaedam sunt in ipsa, perspicacia (2) videlicet atque veritas, sed simplicissima veritas se ipsam minime latens perinde ac si lumen, quamvis non habeat oculum a se distinctum, tamen non lateat semetipsum. Est enim Deus perspicacissima veritas, et verissima perspicacia, sive perspectio, lux se ipsa videns, visus se ipso lucens; intellectualis perspicaciae luminisque fons, cuius lumine et cuius lumen dumtaxat mentis perspicacia perspicit (3). Et sicut lignum per participationem quamdam calidum dicitur, ignis vero secundum formam calens, sol denique excellentiori modo secundum eminentem virtutem causamque caloris, sic anima mentis partem, angelus mentis formam habet. Deus est efficacissima mentis origo, atque, ut more Plotini (4) loquar, Deus ipsa intellectio est, non in aliquo intellectu tamquam potentia, non veritatis velut obiecti, sed in se ipsa suique ipsius existens, quemadmodum si visio neque esset in visu aliquo, neque luminis alieni visio esset, sed in se ipsa maneret, suique ipsius visio foret. Ubicumque enim intellectus quasi intelligendi potentia ponitur, etiam si intelligat semetipsum, tamen qua

---

(1) La teoria a cui il Ficino si richiama è quella della intelligibilità del reale a lui derivante non solo da Platone, Plotino e da tutto il platonismo e neoplatonismo antico, ma anche da cospicue fonti medioevali tra cui primeggiano S. Agostino e S. Tommaso.

(2) Traduciamo con « visione », annettendo al vocabolo il valore di « penetrazione completa dell'oggetto sino all'esaurimento di esso ». Sensibile, infatti, ci sembra nell'uso ficiniano la presenza dell'uso tradizionale del verbo *perspicere* e dei suoi derivati nella terminologia filosoficā: tradizione lunga e nobile della quale possiamo segnare le tappe fondamentali in Lucrezio (cfr. *De rerum natura*, I 478), Cicerone (cfr. particolarmente *Orator*, I 20; I 23, ove riporta un passo di antico poeta; *De officiis*, III 26), Lattanzio (cfr. II 8 e *De ira Dei*, I) ed infine Giovenco (cfr. 2, 275). Da questi passi appare chiaro, in *perspicio*, *perspicentia*, *perspectio*, etc., il senso di una visione puntuale e integrale che ha il suo riscontro nella contaminazione di *διοραν* e di *συνοραν*, ove al « vedere » è data la sua massima pregnanza sia nel senso della profondità di penetrazione, sia in quello della comprensione della totalità degli oggetti, sia in quello della capacità di cogliere simultaneamente al di sotto dell'apparenza fenomenica gli aspetti essenziali della realtà. È chiara, quindi, in questa accezione ficiniana la presenza di una attenta lettura di quei classici che abbiamo

Filosofia_in_Ita

cipe della mente, laddove noi vediamo sia che le menti umane sbagliano, sia che molte cose ci sono in certo senso vere, le quali tuttavia mancano di mente (1).

Ora, la verità non solo è altro dalla mente, ma anche qualche cosa di superiore ad essa, se la mente ha bisogno della verità ma questa non ha bisogno di quella. Inoltre il dominio della verità si estende ben oltre quello della mente: la razionalità, infatti, si trova nelle singole forme, ma non nella materia informe la quale pure è definita materia secondo verità e, sempre secondo verità, sostrato di tutti i fenomeni della natura.

Ma, dunque, se la verità sta al di sopra della mente e se è vero che ciò che è superiore non manca dei beni inferiori, alla verità non manca certo la visione che è propria della mente. Tuttavia non si trovano in essa due principi, cioè visione (2) e verità, ma solo la verità nella sua massima semplicità e nella piena chiarezza a sé stessa, nello stesso modo in cui non sarebbe celata la luce a sé stessa, anche nel caso che non avesse un occhio da lei distinto. Dio, infatti, è verità dotata della piú profonda e completa visione, visione dotata della piú profonda e completa verità; luce che vede sé stessa, visione che da sé stessa si illumina; fonte della visione intellettuale e della luce per la cui luce e la cui luce la visione della mente vede (3). E come il legno viene definito caldo per una certa partecipazione al caldo, mentre il fuoco è detto caldo sotto il rispetto della forma, ed il sole infine viene detto caldo in un senso piú eccellente, sotto il rispetto della sua virtú preminente, cioè per il suo essere la causa del calore, cosí l'anima partecipa della mente, mentre l'angelo ne possiede la forma, laddove Dio è la piú efficace origine della mente e — per dirla con Plotino (4) — è l'intelligenza stessa non sotto la forma della potenza insita in un qualche intelletto, e non è intelligenza della verità come oggetto, ma intelligenza in sé stessa sussistente e sé stessa intelligente, come se la vista non consistesse nel vedere questo o quello, né fosse visione di una luce ad essa stessa esterna, ma poggiasse e consistesse in sé stessa e fosse visione di sé medesima. Dovunque infatti l'intelletto si pone quasi come potenza dell'intelligenza, anche se ha come oggetto sé stesso, tuttavia come oggetto

---

visto a lui tanto cari. Limitandoci ad indicare le letture piú significative, basterà che rimandiamo a: PLATONE, *Fedro*, 265 d; *Leggi*, 965 b; *Parmenide*, 136 c; ARISTOTELE, *Retorica*, 1357 a 4. Interessanti perché insolite ci paiono due risonanze, epicurea l'una, cristiana l'altra (cfr. EPICURO, I, p. 5, ed. Usener; *Atti*, XII 12; altri esempi di Epicuro quali *De rerum natura*, 28, 6; 28, 11; 15, 24 ed 11, 8 non potevano essere presenti al Ficino).

(3) Abbiamo qui uno dei numerosi passi ficiniani in cui si manifesta la forte influenza della teoria della illuminazione di S. Agostino.

(4) *Enneadi*, IV, VII 8.

Filosofia_in_Ita

ratione intelligibilis est, prior quodammodo se ipso dicitur qua ratione intellectualis consideratur. Intelligibile enim tamquam prius atque praestantius, intellectualem virtutem quasi posteriorem inferioremque movet, et format et perficit. Idcirco quidam Deum potius sive intelligibilis, sive intellectionis, quam intellectus nomine nuncupant, quamquam haec etiam nomina Deo haud propria omnino ratione conveniunt (1). Sed de his alias.

Accedit ad haec, quod animae opus est vitalem motum praebere (siquidem ipsa vita quaedam est), mentis autem opus ordinare per formas. Ipsa enim species (2) quaedam est, et secundum species operatur, quod in nostra mente conspicimus. Vitalis ille motus per omnia viventia funditur, rebus carentibus vita non competit. Ordinatio vero per formas convenit rebus etiam non viventibus, hae siquidem ordine specieque non carent. Tanto intervallo mens animam superat, quanto latius funditur formarum ordo quam vita. Quoniam vero ultra formarum ordinem est prima illa informis rerum materia, in qua latent quaedam (ut ita loquar) formarum pullulantium semina, mentis munus quod terminatur formis haec informia non complectitur. Ipsa tamen materia bona est quodammodo, quia boni, id est, formae appetens, quia ad bonum suscipiendum exposita, quia bono necessaria mundo. Semina quoque sunt bona, quia sunt formarum bonarum inchoationes. Tanto saltem intervallo bonitas mentem superat, quanto longius boni quam speciei tendit largitio. Quo enim res quaeque potentior est, eo longius operatur.

Accedunt ad haec huiusmodi rationes: omnia bonum appetunt, mentem vero non omnia, non enim assequi mentem et sapientiam omnia possunt: ideoque multa sunt quae eam non appetunt, ne frustra appetant. Si omnia appetendo convertuntur ad bonum, non

---

(1) Si deve osservare la presenza di un complesso coacervo esegetico. Da un lato notiamo la tesi di Platone della priorità dell'intelligibile; dall'altro i principi speculativi determinanti la teoria dell'ineffabilità dell'Uno in Plotino, Proclo e Pseudo Dionigi Areopagita. La compresenza non è tuttavia organata secondo un discorso logicamente ordinato.

(2) Il termine *species* oscilla di volta in volta tra vari significati, spesso non solo diversi ma anche contrastanti. Talvolta esso ha valore gnoseologico e si inserisce nel tradizionale linguaggio scolastico, indicando appunto il *medium quo cognoscitur*, termine compositivo della dualità soggetto-oggetto e matrice dell'unità intenzionale del conoscere. In questo senso si possono riscontrare anche influenze veramente aristoteliche operanti probabilmente attraverso S. Tommaso e certamente attraverso il Tignosi. Altrove indica semplicemente l'aspetto esteriore di un ente e per così dire la sua struttura fenomenologica in rispondenza ad un *habitus* Altre volte ancora il vocabolo designa un momento della

Filosofia_in_Ita

intelligibile viene affermato precedente al suo aspetto di soggetto intelligente. Infatti l'intelligibile come ente precedente e piú prestante stimola, forma e conduce alla perfezione la virtú intellettiva che gli è per cosí dire posteriore ed inferiore. Ed è appunto per questa ragione che alcuni preferiscono definire Dio come intelligibile o come intellezione piuttosto che come intelletto, quantunque neppure questi nomi a rigor di logica convengano propriamente a Dio, questione tuttavia della quale tratterò in altra occasione (1).

A tutte queste considerazioni si aggiunge anche il fatto che compito dell'anima è quello di fornire il moto vitale — se è vero che essa stessa è un particolare aspetto della vita — mentre compito della mente è quello di ordinare negli schemi formali: essa stessa infatti è una particolare specie (2) ed opera secondo le specie, come possiamo ben osservare nella nostra mente. Quel moto vitale si diffonde per tutte le cose viventi ma non abbraccia le cose prive di vita, mentre l'ordine secondo gli schemi formali abbraccia anche queste ultime, se è vero che anch'esse appartengono ad ordine e specie. Per conseguenza la mente supera l'anima di tanto, di quanto l'azione dell'ordine formale si stende piú ampia che quella della vita. Ma poiché al di là dell'ordine formale si trova la materia informe nella quale si celano — per cosí dire — i semi delle piú svariate e pullulanti forme, il compito della mente, che è appunto definito nell'ambito delle forme, non abbraccia questi principi informi. Pur tuttavia la materia in sé stessa è per certo aspetto buona, in quanto appetisce il bene, cioè la forma; poi perché è pronta ad accogliere tale bene in sé; ed infine perché è necessaria al mondo che è buono. Ma anche i semi sono buoni, in quanto sono abbozzi di forme buone. Onde dobbiamo concludere che tanto superiore alla mente è la bontà, quanto piú ampiamente nell'universo è stato elargito il bene che non la specie. Infatti quanto piú una cosa è potente, tanto piú si estende la sua azione.

A queste altre prove si aggiungono, e cioè che ogni cosa tende al bene mentre non ogni cosa tende a raggiungere la mente, dato che, infatti, non ogni cosa è in grado di conseguire mente e sapienza, per cui molte cose esistono che non appetiscono la mente per non concepire un appetito destinato a rimanere insoddisfatto. Orbene: se ogni cosa senza eccezione nell'atto di appetire si dirige al bene,

---

gerarchia classificatoria dell'essere sotto l'aspetto logico, ove è indubbiamente presente l'influenza aristotelica e della scolastica tomistica, la prima forse vista anche attraverso la lettura di Porfirio. Designa infine un valore di universalità nei confronti della particolarità discreta e, dunque, della mera individualità, nel quale senso si affianca alla teoria del *primum in aliquo genere*, cioè al ruolo di *species* come momento della gerarchia classificatoria dell'essere. Cfr. particolarmente PLOTINO, *Enneadi*, VI, II 10.

Filosofia_in_Ita

ad mentem omnia, et quo conversio rerum est, illinc est et profectio, omnia a bono procedunt, non a mente, quare bonum potius, quam mens est causa prima rerum. Rursus quae mentem habent nondum tamen cessant, sed adhuc bonum quaerunt. Mentis enim proprium est nixus quidam ad intelligendum. Aut post hunc nixum deterius se mens habet, aut melius, aut aeque. Non deterius, quia operatio ipsa perfectio quaedam est, et ad deterius nihil nisi aut vi, aut inscitia labitur, quorum neutrum in ipsam cadit mentem puram et liberam (1).

Non aeque: frustra enim nititur, quod nihil proficit, et nihil ad id quod habet adnititur. Ergo ut melius se habeat conatur. Non igitur ipsum bonum est: nihil enim bono melius. Sic mens intelligendo haurit bonitatem, aliunde autem haurit. Si enim in se haberet, non esset nixu opus, ut operando proficeret. Illud unde haurit bonitatem, ipsum bonum est, quod et super eam extat, cum in eam perfectionis suae liquorem infundat. Quin etiam sapientiam (2) mentemque solo petimus rationis impulso, bonum vero etiam ante omne rationis incitamentum, omnisque noster appetitus semper est ad bonum, non omnis semper ad mentem, et intelligentiam ratione boni appetimus, non converso. Pluris ergo natura facit bonum,

---

(1) Ci sembra notevole, sia stilisticamente, sia concettualmente, il chiasmo creato da *vis*, *inscitia*, e *libera*, *pura*, che conferma la concezione della libertà come assenza di coazione e di determinazione *ab extrinseco* rilevata nell'introduzione (cfr. p. 13 ss.) e del valore perfettivo intrinseco del sapere nei confronti dell'anima che, infatti, in tanto può essere pura in quanto si sia liberata dalla *inscitia*. D'altra parte, in quanto *vis* va intesa appunto come costrizione contraria alla *libertas*, è implicito nel termine di *vis* proprio quel concetto di corpo come « carcere », che sta a fondamento di tutta la concezione della vita spirituale come processo di liberazione dal corporeo.

(2) Di fondamentale interesse è l'uso che fa il Ficino dei termini *sapiens* e *sapientia*. Quest'ultima è definita: *scientia quae nihil penitus praesupponit*; *scientia eorum quae semper sunt*; *scientia quae rerum omnium causam contemplat* (« scienza assoluta; scienza dell'eterno; scienza contemplativa della causa universale »): così il Ficino, che deriva direttamente per questa definizione da PLATONE, *Definitiones*, 414 b, s. v. *σοφία*. È però necessario notare come codesto significato venga integrato e interpretato alla luce di un ripensamento del concetto greco classico in rapporto all'interpretazione neoplatonica. È infatti evidente l'incontro di due fonti, l'una tipicamente cristiana (S. Paolo e S. Agostino) e l'altra neoplatonica cristiana (Pseudo Dionigi, cfr. in particolare *Theologia Mystica* e *De divinis nominibus*). In quest'ultimo autore il Ficino ritrova il suggerimento proprio del neoplatonismo greco da Plotino a Proclo, tendente a interpretare in senso non puramente teoretico ma pratico-religioso la sapienza, che è così intesa come condizione di salvezza e di rigenerazione spirituale, ove nell'ambito dell'*ἐπιστροφή* è la coincidenza di struttura metafisica dell'essere e di destino religioso dell'uomo. Perciò la *sapienza* in senso autentico ha carattere teologico in quanto non può prescindere dalla vita umana nella sua esigenza di ricupero e di ritorno, in cui ha la sua origine e il suo fondamento. La integrazione e la nuova interpretazione del ripensamento ficiniano nei confronti della *σοφία* platonica appaiono evidenti particolarmente in alcune delle definizioni che il Ficino dà di *sapientia*, fra le quali ci sembrano

Filosofia_in_Ita

e non alla mente, e se il punto verso il quale si dirige ogni cosa è nello stesso tempo anche il punto da cui ogni cosa si diparte, ogni cosa, per conseguenza, procede dal bene piuttosto che dalla mente, onde il bene piuttosto che la mente è la causa prima di ogni cosa. Inoltre, vediamo che quanto possiede una mente non è soddisfatto nel suo desiderio, ma ancora appetisce il bene, in quanto proprio della mente è lo sforzo tendente all'intelligenza. Una volta dunque che la mente abbia raggiunto il coronamento di questo suo sforzo, si può trovare in una condizione o peggiore o migliore o tale qual era quella in cui si trovava prima. Non può trovarsi in condizione peggiore per il semplice fatto che l'operare stesso è in sé stesso una perfezione, ed al peggio non si perviene mai se non in seguito ad una violenza subita od a causa dell'ignoranza, condizioni in cui non può venirsi a trovare la mente libera e pura (1).

Non può trovarsi neppure in condizione pari a quella dalla quale è partita, poiché è inutile quello sforzo che non conduce ad alcun miglioramento mentre, d'altro canto, nulla si sforza di raggiungere quanto già possiede. Essa quindi compie il suo sforzo per trovarsi in una condizione migliore, onde non è essa stessa il bene, poiché nulla esiste che sia migliore del bene. La mente, dunque, nell'atto intellettivo soddisfa la sua sete di bene, e la soddisfa ad una fonte ad essa esterna; se infatti contenesse in sé tale fonte, non ci sarebbe bisogno di sforzo alcuno perché essa potesse raggiungere, operando, un miglioramento. Ma la fonte onde proviene la bontà di cui si disseta è il bene stesso, il quale, dunque, deve trovarsi al di sopra della mente, dal momento che su di essa versa quella viva onda, mossa dalla cui sete la mente appunto si dirige e tende al bene. Per di piú noi tendiamo alla sapienza (2) ed alla mente per il solo impulso della ragione, mentre tendiamo al bene anche prima che intervenga qualsiasi impulso di questa; ogni nostro appetito tende sempre al bene, ma non sempre alla mente, e tendiamo all'intelligenza per il bene che in essa scorgiamo e non viceversa. Da ciò deduciamo che la natura tien maggior conto del bene che della mente, dato che

---

significative e illuminanti quella di *sapientia est rerum divinarum cognitio*, per la quale si richiama palesemente alla *Repubblica* di Platone, come egli stesso riconosce; e quella di *sapientia est absoluti divinique boni scientia*, nonché di *mentis divinae idearumque cognitio sapientia dicitur* (cfr. *Sententiae insignes*, s. v. *Sapientia*). Notevole ci appare la presenza in questa revisione ficiniana dei passi biblici *Prov.*, I 7; *Giob.*, XXVIII 28; *Eccl.*, II, VII, VIII, X. Ma certo non erano sfuggiti alla lettura del Ficino i passi di CICERONE, *De Officiis*, I 43; II 2; *Tusculanae disputationes*, V 3. Tuttavia va osservata la correzione che il Ficino porta alla concezione ciceroniana di *sapientia* come *divinarum humanarumque rerum ... expetendarum fugiendarumque scientia*, derivata a Cicerone dall'ambiente stoico (cfr. ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, II 15), con l'eliminazione delle *res humanae* e quindi del carattere intellettualistico di pretto stampo platonico-aristotelico ancora rilevante nell'ambito della concezione classica.

Filosofia_in_Ita

quam mentem, cum et prius, et saepius et potius trahat ad bonum. Unde nonnulli satis in Philosophia habere se putant si sapientam videantur habere, etiam si non habeant, non tamen satis in vita, nisi revera id possideant quod sibi praecipue iudicant esse bonum.

Si bonum naturali instinctu pretiosius mente censetur, censetur et eminentius. Hinc fit ut id quod intelligere est (1) non sufficiat nobis, nisi et bene et bonum intelligamus. Saepe enim ad tempus cognitionem respuimus, si eam suspicamur nobis malam fore atque molestam. Bonum vero ipsum respuere numquam possumus. Saepe etiam rerum speculationi anteponimus voluptatem, ipsi autem bono, qua ratione bonum est, nihil umquam possumus anteponere. Nihil magis necessarium est quam incitamentum boni, cum bonum ipsum nullus (2) possit nolle. Nihil magis voluntarium est quam boni incitamentum. Nam propter bonum omnia, immo bonum in omnibus ubique volumus tam libenter tamque iocunde, ut velimus insuper non posse nolle. Cum ergo in bono summa necessitas cum summa libertate concurrat, bonique imperium summopere necessarium sit subiectis, et summopere voluntarium, constat hinc omnia tamquam a patre originem ducere, atque huc omnia tamquam ad patriam (3) adspirare.

---

(1) Qui è presente, piuttosto che la costruzione classica, l'uso dell'infinito con valore sostantivato, uso tuttavia opportuno e, a nostro avviso, necessario per rendere chiaramente la fondamentale distinzione fra *intelletto* ed *atto dell'intelligenza*, la quale occupa un posto di primo piano nel pensiero del Ficino e che non avrebbe potuto altrimenti essere espressa in maniera inconfondibile se non indicando l'*atto dell'intelligenza* appunto con l'infinito del verbo contrapposto al sostantivo mediante l'*intelletto*.

(2) Ci sembra degno di nota l'uso di *nullus* in luogo di *nemo* presente nella latinità argentea, specialmente in Seneca, che spesso adotta *ullus* in luogo di *quisquam*, *nullus* in luogo di *nemo*. Del resto non ci sembra fuori luogo notare come non sia da escludere un deliberato uso da parte del Ficino di questa particolarità senecana in un passo dove egli trattava problemi a Seneca appunto particolarmente cari, cioè i problemi del bene e dell'appetire al bene (cfr. CICERONE, *De officiis*, I 37; CORNELIO NEPOTE, *Vita di Scipione*, 4; SENECA, *De beneficiis*, II 25; QUINTILIANO, *Institutiones oratoriae*, II 4; CICERONE, *Divinatio in Verrem*, 18).

(3) Il termine qui usato dal Ficino ci sembra assommi il valore di *patria* nel senso comune e quello tipico dell'uso astrologico medioevale, in cui *patria* indica il segno dello zodiaco sotto il quale ciascuno è nato e dal quale ciascuno ha ricevuto l'*habitus* spirituale (cfr. la nota di p. 288). La lezione dell'edizione di Basilea (1576), che reca *parte* in vece di *patre*, potrebbe essere legittimata appunto da questo secondo significato di *patria* e starebbe ad indicare il « punto cardinale », il che non sarebbe in contrasto con il senso di tutto il passo che verte sui concetti di *derivazione* e *ritorno* da e verso un punto determinato ossia uno specifico grado della gerarchia dell'essere.

Filosofia_in_Ita

prima e piú di frequente e piú che ad altro al bene appunto si dirige. Ed è per questo che molti, nell'ambito della speculazione filosofica, si ritengono soddisfatti quando sembra loro di aver raggiunto la sapienza, anche se poi non l'hanno raggiunta affatto, mentre non si ritengono per nulla soddisfatti nella vita qualora non siano in possesso di quel che stimano per loro essere il bene.

Se, per impulso naturale, si ritiene il bene piú prezioso della mente, lo si ritiene per conseguenza anche piú eminente, onde deriva che l'atto dell'intelligenza non ci soddisfa se non lo compiamo bene e se in tale atto non cogliamo il bene (1). Spesso infatti scartiamo per tempo una qualsiasi cognizione, qualora sospettiamo possa essere per noi non buona e quindi dannosa, mentre non siamo mai capaci di scartare il bene stesso. E spesso anche giungiamo ad anteporre il piacere alla speculazione, mentre al bene, in quanto bene, non riusciamo mai ad anteporre nulla. Nulla dunque è piú necessario dello stimolo del bene, dato che nessuno (2) può non volere il bene in quanto tale, e nulla quindi è piú consentaneo alla nostra volontà dello stimolo del bene. Infatti tutto noi vogliamo appunto con l'occhio fisso al bene, anzi ovunque ed in ogni cosa noi vogliamo il bene, e tanto volentieri e con tanta gioia da giungere addirittura a voler non essere in grado di non volere. Coincidendo dunque nel bene la somma necessità con la somma libertà, ed essendo il dominio incontrastato del bene sommamente necessario proprio a chi vi è sottoposto, oltre che sommamente spontaneo, ne deriva chiaramente che da esso bene ogni cosa trae la sua origine come da un padre e ad esso ogni cosa tende come alla sede (3) ad essa predestinata dall'armonia universale.

Filosofia_in_Ita

LIBER II

CAPUT I

Unitas, veritas, bonitas idem sunt, et super ea nihil est (1).

Tribus iam argumentis ostendimus esse aliquid super angelum. Primo quidem esse monstravimus super ipsum simplicissimam unitatem, secundo veritatem, tertio bonitatem. Tria haec unum sunt. Nihil enim aliud est summa unitas, quam summa simplicitas. Propter hanc unitatis simplicitatem res quaelibet pura veraque est, verum quippe vinum est, quod purum est vinum (2). Sic veritas rerum in simplici illa unitate consistit, atque propter eamdem simplicem puramque unitatem res quaelibet sunt bonae. Quodlibet enim tunc se habet bene, quando sibi ipsi atque principio suo unitum est, purumque manet, neque rebus deterioribus commiscetur. Ac si in rebus circa idem consistit unitas rerum, veritasque et bonitas, merito super ipsas idem est primum ipsum unum, verumque et bonum. Quod in iis sit rerum principium, illud argumento est, quod horum vestigia in cunctis reperiuntur, quasi ab his cuncta manaverint, et omnia haec cupiunt, utpote quae suum principium repetunt. Singula enim unitatis, veritatis, bonitatis et participia sunt, et avida. Super unitatem nihil est aliud, quia nihil est unitate potentius, quandoquidem unio perfectionem cunctis praestat, atque potentiam.

Verum super eam si vis sit aliquid, duo statim sequentur absurda. Si enim unitas sub aliquo est superiore principio, certe superioris illius fit particeps. Inferiora enim a superioribus causis semper aliquid capiunt. Sic non erit haec unitas ipsa, sed aliquid ex unitate

---

(1) In questo capitolo il Ficino espone una sua concezione metafisica, che, su un piano esegetico, si richiama alla teoria dei trascendentali di S. Tommaso e, in genere, della Scolastica. Quanto alla effettiva posizione ficiniana nei confronti di tale fonte, rimandiamo a quanto abbiamo scritto nell'introduzione e nel citato *Problemi filosofici in Marsilio Ficino.*

(2) L'esempio apparentemente non abbastanza eletto ai fini del contesto ci sembra tuttavia giustificabile alla luce di un risentire una duplice influenza: da un lato giuoca probabilmente la proverbiale copulazione fra vino e verità; dall'altro (e qui soccorre l'uso di *purum* in relazione con *verum*, contro l'uso normale di *merum*) ci sembra di poter scorgere la presenza della teologia eucaristica secondo la quale la purezza e genuinità del vino è essenziale per il verificarsi della transustanziazione.

Filosofia_in_Ita

LIBRO SECONDO

CAPITOLO I

Unità, verità, bontà si identificano ed al di sopra di esse nulla esiste (1).

Abbiamo precedentemente dimostrato con tre argomentazioni diverse che al di sopra dell'angelo esiste qualcosa, ed abbiamo anche dimostrato che questo ente superiore all'angelo è in primo luogo semplicissima unità, in secondo luogo verità, in terzo luogo bontà. Ora queste tre entità non sono che una entità unica: infatti somma unità null'altro è se non somma semplicità e per questa semplicità dell'uno ogni ente che sia tale è puro e vero, e come il vino è vero per il solo fatto che sia vino puro (2), cosí la verità delle cose consiste nella loro semplice unità. E grazie a tale unità semplice e pura ogni cosa è buona: ogni cosa, infatti, è in condizioni buone allorquando si trova unita a sé stessa ed al suo principio, si mantiene pura e non si mescola con cose deteriori. E se sul piano del mondo l'unità delle cose, la loro verità e la loro bontà si identificano, ovvio è che al di sopra di tale piano stia il principio primo ugualmente in sé stesso uno, vero, buono. E che in queste tre caratteristiche consista il principio di tutte le cose lo prova il fatto che le vestigia dell'unità, della verità e della bontà si possono scorgere in tutte le cose, quasi che da esse ogni cosa sia promanata, e dal fatto che ogni cosa tende a verità, bontà, unità, mirando ad un ritorno al proprio principio. Tutte le cose sono infatti dell'unità, della verità e della bontà e partecipi ed avide. Ma al di sopra dell'unità null'altro esiste, per il fatto che nulla c'è di piú potente dell'unità quando è appunto l'unità che conferisce ad ogni cosa perfezione e potenza.

Ché, qualora si volesse sostenere esserci qualche cosa al di sopra di essa, ne deriverebbero immediatamente due conseguenze assurde: se l'unità è sottoposta a qualche principio superiore senza dubbio è di tale superiore principio partecipe, onde quell'unità non è piú essa stessa l'unità — infatti quel che è inferiore deriva sempre per qualche parte dagli enti superiori dai quali procede — ma qualche cosa di composto dall'unità e da una forza ricevuta da un piano superiore, cioè non è piú una unità ma una molteplicità. In secondo luogo, ciò che si prepone all'unità non potrà essere partecipe di

Filosofia_in_Ita

quadam et vi superne accepta compositum, eritque multitudo quaedam, non unitas. Ac etiam quod unitati praeponitur, nullius erit particeps unitatis. Nam superius principium ab inferiori, quo ad naturam suam, suscipit nihil. Igitur erit aut nihil, aut multitudo omni penitus unione privata, cuius nulla pars unum aliquid erit. Neque tota multitudo erit una, neque ulla inerit communio partibus, vel ad se invicem, vel ad totum.

Rursus super veritatem est nihil. Nam simili ratione haec non esset veritas ipsa, sed verum aliquid ex veritate quadam et superioris illius portione compositum. Et illud quod super eam locatur, cum neque sit veritas, nec particeps veritatis, falsum est penitus, atque nihil. Neque esse potest veritate praestantius, nisi per veritatis vim verum procul dubio sit illud esse praestantius.

Similiter super bonitatem non est aliquid. Nam et haec non pura esset bonitas, sed bonum aliquid, ac bonitas quaedam commixtione alterius inquinata. Et illud quod bonitati praeponitur, penitus erit malum. Non enim bonum erit, cum sit ultra terminos (1) bonitatis. Neque melius bonitate, cum nihil nisi per maiorem bonitatis portionem sit melius. Quomodo autem malum excedat bonitatem, non video, cum excessus atque imperium ad bonitatem pertineant: sunt enim appetibilia tamquam bona. Ergo malum per naturam bonitatis superabit bonitatem, et bonitas malo vim praestabit imperii.

Praeterea si est aliud rerum principium super ipsam bonitatem, ipsum certe aliquod ex se munus rebus impertiet, sicut omnis causa solet. Porro bonitas ipsa munus suum impertit omnibus, id est, unicuique aliquam bonitatem.

Quaerimus autem de illo munere quod a superiore descendit principio, utrum sit bonitate donata melius, necne. Melius quidem esse nequit: quicquid enim melius dicitur, maiori bonitatis portione melius appellatur. Tamen absurdum est, superioris principii munus non esse melius inferioris causae munere. Accedit quod cum omnia bonum appetant, si sit aliud principium super ipsum bonum, inter-

---

(1) Il Ficino usa in questo caso *terminus* nel senso puro e semplice di « confine » o, se si vuole, di « limite », ma non nel senso restrittivo, bensì in quello generico, indicante l'estensione vuoi di un ente vuoi di una categoria logica. Altrove, invece, il senso è quello decisamente restrittivo: cfr. nota n. 1 p. 140.

Filosofia_in_Ita

alcuna unità in quanto un principio superiore non riceve nulla che concerna la sua natura da qualche cosa che sia ad esso inferiore. Onde o tale principio superiore non sarà che un nulla o sarà una molteplicità, priva di una qualsiasi unione delle sue parti, nessuna delle quali potrà essere una unità: né tutta quella molteplicità sarà riducibile ad una unità, né in essa si potrà trovare comunione alcuna vuoi delle parti fra di loro, vuoi di ciascuna parte con il tutto.

Nulla, inoltre, c'è al di sopra della verità: lo stesso ragionamento dimostra, infatti, che tale verità non sarebbe essa stessa la verità, ma qualche cosa di vero risultante dalla composizione di una verità e di una parte di quel principio postulato come superiore ad essa, il quale, non essendo esso stesso verità, né essendo della verità partecipe, si riduce ad un principio assolutamente falso, cioè ad un nulla. D'altra parte non potrebbe essere superiore alla verità se non fosse vero senza possibilità di dubbio, proprio in forza della verità stessa, che esso sia superiore ad essa.

E similmente si dimostra che nulla c'è al di sopra della bontà: non sarebbe, infatti, pura bontà ma qualche cosa di buono, cioè una bontà inquinata dalla mescolanza con qualche cosa di altro dalla bontà. Ed un principio che si preponga alla bontà sarà necessariamente assoluto male, non potendo essere un bene nell'atto stesso in cui si porrà al di là dei confini (1) del bene. Né potrà essere meglio della bontà dal momento che nulla è meglio se non partecipando di una maggior porzione di bontà. E come il male possa essere superiore al bene non riesco a vedere se superiorità e pieno dominio riguardano esclusivamente il bene in quanto appetibili come beni. Se ne dovrebbe dedurre che il male superi il bene grazie alla natura stessa del bene e che d'altra parte il bene fornisca potere di dominio al male.

Inoltre se al di sopra della bontà stessa esistesse un altro principio delle cose, questo, per conseguenza necessaria, dovrebbe fornire alle cose stesse qualche attributo da lui derivante, come suol fare ogni causa nei confronti di un effetto che da essa procede. È appunto per questo principio che la bontà fa partecipi di sé le cose, cioè distribuisce ad ogni cosa una qualche bontà.

Ora noi ci domandiamo circa quella partecipazione derivante dal principio superiore, se essa sia migliore della bontà che gli viene donata o no. Migliore non può essere: tutto quanto infatti si definisce migliore viene definito appunto tale per una maggiore partecipazione alla bontà, ed è assurdo che il dono proveniente da un principio superiore non sia migliore di quello proveniente da una causa inferiore. A ciò si aggiunge che se ogni cosa tende al bene, qualora ci fosse un altro principio al di sopra del bene stesso, spontanea sorge

Filosofia_in_Ita

rogamus utrum ipsum appetant, an non [1]. Si appetere dicantur, sequitur quod aliquid expetunt ultra et plusquam bonum. Si negentur illud expetere, stultum id quidem dictum, quod effectus causam primam, qua servantur, non appetant. Quin etiam ipsa bonitas superius principium cupere compelletur, licet absurdum id sit. Nam omnis ratio appetendi ipsa clauditur bonitate.

Nihil igitur super bonitatem extat, quod amari queat. Nullum ergo est principium super ipsam, quamobrem ipsa unitas, veritas, bonitas quam invenimus super angelum, ex mente Platonis, omnium est principium: Deus unus, verusque et bonus.

CAPUT II

Non sunt dii plures inter se aequales.

CAPUT III

Non sunt dii plures alius super alium sine fine.

---

[1] Notiamo solo *per incidens* questo irregolare uso di *an non* in luogo di *necne* in una interrogativa indiretta. Parecchi nei di questo genere il latino del Ficino offre, dei quali diamo per scontata la presenza: questa secondo noi voluta colloquialità — ed a volte potremmo dire trascuratezza stilistica — ci sembra testimoniare la decisa preminenza dell'interesse speculativo su quello estetizzante e letterario, così frequente in tanta parte dell'umanesimo. Questo ci sembra in armonia con quanto avemmo modo di osservare a proposito della traduzione ficiniana sul piano metafisico della concezione di ordine ed armonia tipica dell'estetica tradizionale. Si riaccosta al Ficino per un'analoga esigenza il Pico della Mirandola nella sua polemica con Ermolao Barbaro. Questo costituisce un ulteriore titolo di originalità del Ficino e di Pico della Mirandola nei confronti di tanta parte dell'umanesimo italiano e, particolarmente, di quegli umanisti che come Erasmo da Rotterdam, usciti dalle scuole italiane (del Valla ad esempio), furono veicolo per l'Europa alla diffusione dei fermenti della nostra cultura quattro e cinquecentesca. Diamo qui un elenco esemplificativo, senza pretendere la completezza di enumerazione, di tutte le irregolarità presenti nel latino del Ficino: interrogative indirette senza congiuntivo; *an non* per *necne* nelle interrogative indirette; *necne* nelle interrogative dirette per *an non*; *sequitur quod* con l'indicativo; *sequitur* con accusativo e infinito; *quod* col congiuntivo per *ut* col congiuntivo (nelle frasi dichiarative); mancanza di rispetto per l'attrazione modale;

Filosofia_in_Ita

la domanda se tutte le cose tendano ad esso o no (1). Se si afferma che ad esso tendono ne consegue che esse tendono a qualche cosa di superiore e di maggiore del bene. Se d'altra parte si nega che esse tendano a qualche cosa di superiore al bene si affermerebbe un'altra volta una scempiaggine, e cioè che degli effetti non tendano a quella causa prima alla quale debbono la loro vita. Di piú: la bontà stessa sarebbe spinta a desiderare quel superiore principio, anche se ciò sarebbe un assurdo, in quanto ogni ragione di appetire si chiude appunto entro l'ambito della bontà.

Nulla quindi esiste al di sopra della bontà che possa essere appetito, onde nessun principio esiste al di sopra della bontà stessa. Per cui l'unità, la verità, la bontà che — seguendo il pensiero di Platone — abbiamo ritrovato al di sopra dell'angelo, è il principio di tutte le cose, Dio uno, vero, buono.

CAPITOLI II E III

Non vi è una pluralità di dei uguali tra loro. Non vi è una pluralità di dei che stiano tra loro in una scala gerarchica all'infinito.

Viene qui ribadita la unicità di Dio, argomentando sull'impossibilità che si diano piú principi dell'essere ove lo statuto metafisico del principio consiste nell'unità, nella verità e nel bene. Unità, verità e bene intesi, cioè, in stretta relazione e in immediata convertibilità reciproca.

---

idem per *ipse; nullus* per *nemo; sicut ... sic* o *sic ... sicut* per *ut ... sic* e *sic ... ut; aliquis* per *quisquam; ipse* concordato con la parte complementare anziché con il soggetto; nella coordinazione di complementi retti da preposizione, sottointende la preposizione al secondo membro (esempio: *vel per ... vel* in luogo di *vel per ... vel per...*); *impartio* per *impertio*; una serie nutrita di barbarismi lessicali; *sibi* per *ei* e viceversa; *etiam* per *quoque*; *debeo* con l'infinito in luogo di perifrastica passiva; *aliquis* dopo *ne, num, nisi, nonne* etc.; *per* con l'accusativo in luogo di ablativo di mezzo (in riferimento a cose e non a persone); *neque ... quidem* in luogo di *ne ... quidem;* casi obliqui di pronomi neutri fatti con la forma neutra in luogo della femminile con *res;* ablativi della terza alternati nelle forme in *i* ed in *e* senza fissità regolare; uso di *-que* enclitico seguito da *quoque* enfatico; *alii* per *ceteri; namque* enclitico; *perdor* per *pereo; quando* per *cum* temporale in frasi affermative; *aliquid* come aggettivo per *aliquod; tantum abest quod* col congiuntivo in luogo di *ut* col congiuntivo; alternanze grafiche fra *intellego* ed *intelligo* e simili; *ratio ob quam* col congiuntivo in luogo di *ratio cur* col congiuntivo. Ma l'elenco dovrebbe troppo estendersi, per cui riteniamo sufficiente questa del resto breve serie a dare un'idea anche solo approssimativa di come nel latino del Ficino le forme piú ricercatamente e squisitamente classiche si alternino e si mescolino con frequenti volgarismi spesso voluti nella ricerca di un latino colloquiale ed immediatamente espressivo, spesso anche sfuggiti al Ficino che scriveva pur sempre in una lingua di acquisizione letteraria e non di uso quotidiano.

Filosofia_in_Ita

CAPUT IV

Dei virtus est infinita.

Sicut in summa dispersione est imbecillitas infinita sic in unitate summa infinita potestas. Actus natura sua terminum non includit. Nam subici termino (1) passio est, quae actui est opposita. Actus ergo non patitur terminum, nisi quantum subiecto cuidam, ubi aliquid passivae potentiae est, innititur. Actus vero divinus in se ipso subsistit. Virtus ipsa efficax, quatenus virtus est, certum graduum numerum non includit. Quid enim prohibet in alio numero sicut in alio, virtutem ipsam, ut virtus est, et cogitari et esse? Quapropter non aliunde graduum accipit terminum, quam vel a passiva potentia cui miscetur, vel a causa terminante. Divina vero virtus pura est atque summa. Esse ipsum, prout absolute consideratur, est immensum, quia et infinitis rebus et innumerabilibus modis communicari potest et cogitari. Igitur si alicuius esse sit finitum, oportet illud esse finiri vel per ipsius causam, vel subiectum. Neutrum contingit Deo. In ipso autem infinito esse ita est infinita virtus sicut in esse finito finita. In ipso puro nihilo nullus essendi est habitus sive verus sive imaginarius. Quis enim sub essendi ratione definiat nihilum? Ergo in ipso esse puro nihil est vel privationis essendi, vel potentiae ad non essendum, aut vera aut imaginaria ratione. Igitur neque potest vel cogi, vel cogitari non esse, quod ad eius spectat aeternitatem, neque potest deesse illi virtutis gradus ullus, qui mente queat effingi (2). Alioquin mens, quae Dei effectus est, ultra Deum sese posset extendere, quae quolibet finito graduum numero valet semper ampliorem aliquem cogitare. Immo etiam frustra ad infinitam progressionem esset mens ordinata nisi inveniretur terminus aliquis infinitus (3). Et quia nihil veri bonique veritati ipsi deest et

---

(1) Si osservi che il Ficino usa *terminus* ad indicare sia il «limite» della determinazione fenomenica, sia il «fine» alla cui realizzazione tende un determinato fenomeno, adottando invece il termine *finis* per indicare il fine alla cui realizzazione tende un ente, con uso, quindi, strettamente analogo a quello di τέλος nella metafisica greca.

(2) Si noti che il Ficino usa il verbo *effingere* anziché *cogitare* in quanto il *cogitare* comporta i limiti della razionalità, mentre qui il nostro autore vuole che si intenda che la presenza totale dei gradi della *virtus* in Dio comprende non solo quelli pensabili razionalmente ma anche quelli che siano concepibili al di fuori ed al di sopra del piano strettamente razionale.

(3) Si noti in questo caso l'uso di *terminus* in senso affine ma non identico a quello posto in luce nella nota 1 di questa pagina. Questa volta, infatti, esso indica il confine come

Filosofia_in_Ita

CAPITOLO IV

La potenza di Dio è infinita.

Come nella somma dispersione consiste l'infinita debolezza, cosí nella somma unità sta l'infinita potenza. Per sua natura l'atto non può essere limitato: esser sottoposti ad un limite (1), infatti, significa essere passivi; e la passività è opposta all'atto. Questo dunque non subisce limiti se non in quanto poggia su un sostrato, nel che è implicito un principio di potenzialità passiva. Ma l'atto divino poggia su sé stesso. Ora, la potenza attiva per sua natura, in quanto è potenza, non ammette un numero definito di gradi: che cosa infatti potrebbe impedire che la potenza, in quanto tale, venisse pensata e fosse in questo numero oppure in quello? Per cui essa non riceve limitazione di gradi da altro che o dalla potenza passiva alla quale si unisce, o dalla causa che la limita. Ma la potenza divina è pura e somma, e l'essere considerato in assoluto è senza limiti, in quanto può essere comunicato e pensato in infinite cose ed in modi innumerabili. Pertanto se l'essere di qualche cosa è limitato, è necessario che codesto essere sia limitato o tramite la sua causa, o tramite il sostrato cui si aggiunge, condizioni queste che non si possono verificare per Dio. Nell'infinito essere sta l'infinita potenza, cosí come finita sta nell'essere finito; e nel puro ed assoluto nulla non sta alcun aspetto dell'essere né vero né ipotetico. Chi infatti potrebbe definire il nulla sotto il rispetto dell'essere? Per conseguenza, invece, nel puro essere non può aver luogo né alcuna forma di privazione dell'essere né di potenzialità al non essere vuoi vera, vuoi ipotetica. Pertanto esso non può né essere costretto a non essere, né essere pensato privo di essere, poiché prerogativa sua è l'eternità, né gli può mancare alcun grado di potenza fra quanti siano immaginabili (2). Altrimenti la mente, che è effetto di Dio, sarebbe in grado di estendersi al di là di Dio, essendo sempre in grado di pensare un numero piú ampio di qualsiasi numero finito di gradi. Anzi: invano la mente sarebbe stata ordinata ad una infinita progressione se non si potesse trovare un suo compimento nell'infinito (3). E poiché alla verità in sé stessa e alla bontà non manca nulla di vero e di buono, in essa bontà e verità stanno tutti i gradi di quanto può essere

---

« compimento ed estinzione di una azione » e presuppone il guadagno possessivo dell'oggetto appetito. Si verifica qui un caso particolare del principio della impossibilità che l'*appetitus naturalis* sia vano e cioè non consegua il suo fine: applichiamo qui a un caso particolare una tesi interpretativa generale del Kristeller.

Filosofia_in_Ita

bonitati, omnes in ea gradus insunt quotcumque et intelligi (1) tamquam veri possunt, et appeti tamquam boni. Tales sunt gradus innumerabiles. Omne agens tanto est validius quanto remotiorem ab actu potentiam patiendi producit in actum, maiore siquidem virtute opus est ad aquam calefaciendam quam ad aerem. Sed illud quod omnino non est infinite distat ab actu, nec ullam ad esse ipsius actum suspiciendum habet potentiam de quo planius in sequentibus disseremus.

Sive igitur Deus aliquid creat nuper ex nihilo, sive continue materiam primam corporum atque essentiam mentium animorumque ex nullo antiquiore subiecto edit et servat semper ab actu primo, id est divino, pendentem, procul dubio immensam possidet agendi virtutem. Quid plura? Motus ordoque tam aequalis per tot saecula huius tam ingentis tam multiplicis machinae (2) docet infatigabilem esse, ideoque infinitam in gubernatore potentiam. Finita namque potentia tempore infinito, immo etiam longo, quamvis finito, fatigatur et claudicat. Ab infinita igitur potentia Dei intellectus omnes accipiunt ut semper firmiterque intelligant; animae ut sine fine discurrere valeant, materia ut interminatam habeat potentiam capiendi; motus tempusque ut absque termino fluere possint; generatio quoque rerum (sicut placet Physicis) ut alterna et interminabili successione queat continuari. Actionem enim motionemque infinitam ab infinita putant virtutem originem ducere, et quaecumque vel potentia, vel quomodocumque aliter quodammodo infinita dicuntur esse, per summam actuque existentem infinitatem talia esse atque iudicari. Hinc divina natura ab Orpheo ἀτελέστη τελευτή, id est « infinitus finis », cognominatur.

CAPUT V

Deus est semper.

Si res quaelibet tanto est diuturnior (3), quanto virtus per quam permanet servaturque potentior est, Deus per infinitam virtutem suam in infinitum et ipse permanet, et caetera servat. Item divina

(1) In questo caso il Ficino non usa *effingere* ma *intelligere* (cfr. nota 2 di pag. 140) in quanto i gradi del *verum* e del *bonum* — coincidenti — rappresentando la pienezza essenziale dell'essere non possono in nessun caso appartenere a nessun altro grado se non a quello strettamente razionale.

(2) Notiamo qui una evidente reminiscenza classica (cfr. Lucrezio, *De rerum natura*,

Filosofia_in_Ita

inteso (1) come vero ed appetito come bene, gradi questi infiniti. Ogni ente attivo tanto è piú valido quanto piú lontano dal suo atto fa sentire in atto l'effetto della sua attività, come per esempio occorre potenza maggiore a scaldare l'acqua che non l'aria. Ma ciò che assolutamente non è dista infinitamente dall'atto, né possiede alcuna potenza ad intraprendere l'atto stesso dell'essere; ma di ciò tratteremo piú distesamente nei capitoli seguenti.

Sia dunque che Dio crei immediatamente dal nulla, sia che porti alla luce e mantenga in vita la materia prima dei corpi e l'essenza delle menti e degli animi da nessun precedente sostrato — materia ed essenza sempre derivanti dall'atto primo, cioè dall'atto divino —, Dio, senza dubbio, possiede infinita potenza attiva. Basterebbe guardare il perfetto equilibrio e la perfetta armonia degli ordini e dei moti celesti, per tanti secoli immutati in questa pur tanto immensa e molteplice macchina del mondo (2), per intendere che in chi lo governa sta una infaticabile e perciò infinita potenza. Infatti una potenza finita si affatica e alla fine non regge in un tempo infinito, anzi in un lungo se pur finito tempo. Dalla infinita potenza di Dio, dunque, tutti gli intelletti ricevono il dono di intendere sempre e saldamente; le anime di poter trascorrere senza fine; la materia di poter senza limiti albergare le forme; il moto e il tempo di poter fluire senza fine; e la stessa generazione delle cose (come sostengono i naturalisti) di potersi continuare con alterna successione infinita. Pensano infatti che una azione ed un movimento infiniti derivino da una potenza infinita e che tutto ciò che vien definito infinito, vuoi per potenza, vuoi per qualsiasi altro aspetto, tale deve essere giudicato sotto il rispetto di una somma ed attuale infinità. Per questo appunto la natura divina è definita da Orfeo: « Fine infinito ».

CAPITOLO V

Dio è sempre.

Se ogni cosa tanto è piú duratura (3) quanto piú potente è la virtú per la quale permane e si conserva in vita, Dio, grazie alla sua infinita potenza, permane egli stesso in infinito ed in infinito con-

---

v 96: *multosque per annos sustentata ruet moles et machina mundi:* « crollerà l'armonica struttura immensa del mondo, che pur per tanti secoli aveva retto »).

(3) Da notarsi l'uso dell'aggettivo *diuturnus*, che, di uso tipicamente classico, può dirsi quasi scomparso, invece, nello specifico significato in cui il Ficino di nuovo lo usa, nell'ambito del linguaggio filosofico medioevale.

Filosofia_in_Ita

veritas omne rerum antecedit initium, omni rerum fini succedit: nam et ante cuiusque initium verum erat initium illud fore, et post omnem cuiusque finem verum erit finem illum fuisse; quicquid autem aliquando verum est, est veritate verum. Si autem veritas ipsa incepisse dicatur aliquando, longe antea per eamdem veritatem verum fuerat veritatem illam aliquando incepturam. Ac si desinere fingatur, adhuc postea per eamdem veritatem verum erit veritatem illam desivisse.

Veritas igitur neque incipere umquam, neque desinere cogitari potest. Rursum: si Deus super motum tempusque existit omnino, temporalem mutationem a priore in posterius, secundum esse atque non esse, non suscipit. Accedit quod si Deus est summa essendi necessitas, quod in sequentibus ostendemus, numquam potuit poteritve non esse. Denique si quicquid aliquando nascitur, ab aliquo fit priore, et quicquid resolvitur, in aliquid quod antiquius est resolvitur, non potest incepisse aut desinere quod est primum. Cogitamus saepe numero mente durationem quamdam simplicem absque principio atque fine, appellamusque eam (ut ita loquar) sempiternitatem, quae quidem ipse est Deus, etiam si minime discernamus. Omnis enim simplex infinitas Deus ipse est. Discernere autem tunc prohibet phantasia, quae mox sempiternitatem ipsam simplicem atque consistentem fluxu quodam multiplici induit et confundit, itaque fallit nos, nimirum dum ad accidentalem temporis fluxum trahit, quod est substantialis status aeternitatis. Atque ita impellit, ut quod Deus est, tempus esse putemus. Deus ergo aeternus tunc se nobis offert, sed tempore involutus.

Nemo vero dubitare debet Deum semper esse, quando Deus est ipsum semper, immo sempiternitas ipsa est ipse Deus. Et quae sempiterna dicuntur, illa sunt proprie quae Deus propagat per se ipsum et in se ipsum.

CAPUT VI

Deus est ubique.

Ex superioribus probare possumus ubique esse Deum. Quemadmodum corpus tangit illud in quo est per quantitatis dimensiones ita incorporea substantia per virtutem. Quamobrem sicut si esset in

Filosofia_in_Ita

serva tutte le altre cose. La verità divina, poi, precede l'inizio di tutte le cose e succede alla fine di esse, poiché come necessariamente prima dell'inizio di ogni cosa doveva essere vero che quell'inizio ci sarebbe stato, cosí sarà vero che ci sarà stato quel fine alla fine di ogni cosa; e tutto quanto è vero in un qualsiasi momento è vero in grazia della verità. Ma se si sostenesse che la verità stessa abbia avuto inizio nel tempo, ben prima del suo inizio grazie a quella stessa verità sarebbe stato vero che quella verità avrebbe avuto un giorno o l'altro inizio. E se d'altra parte si immaginasse che essa abbia una fine anche dopo quella fine per la medesima verità sarà vero che quella verità ha cessato di esistere.

Non si può quindi pensare che la verità abbia mai avuto inizio né abbia mai fine. E inoltre se Dio esiste al di fuori assolutamente del tempo e del movimento, non può ricevere mutazione temporale da un prima ad un poi sotto il rispetto dell'essere e del non essere. A ciò si aggiunge che se Dio è somma necessità dell'essere, come dimostreremo nei capitoli seguenti, non poté mai né potrà mai non essere. Infine se tutto ciò che nasce nel tempo nasce da qualche cosa che lo precede, e tutto quanto si dissolve si dissolve in qualche cosa che è piú antico di lui, ciò che è primo non può mai avere avuto inizio né potrà mai avere una fine. Noi spesso concepiamo una durata semplice priva di principio e di fine e la chiamiamo — per cosí dire — eternità; questa durata è appunto Dio, anche se non ne abbiamo per nulla una chiara coscienza: ogni infinità semplice infatti è Dio stesso. La chiara coscienza ci è impedita dalla fantasia, la quale, subito che sia stata concepita, riveste e contamina quella eternità semplice e sussistente con un flusso molteplice, ingannandoci col trasferire sul piano del flusso accidentale del tempo ciò che è stato di sostanziale eternità. Ci induce cosí a ritenere che sia tempo ciò che è Dio: ci si presenta quindi il Dio eterno, ma avvolto nel tempo.

Ma nessuno deve dubitare che Dio sia sempre, dal momento che Dio stesso è il sempre, anzi l'eternità stessa è appunto Dio. E ciò che viene definito eterno è propriamente ciò che Dio fa procedere per sé stesso ed in sé stesso.

CAPITOLO VI

Dio è dovunque.

In base a quanto detto sin qui possiamo dimostrare che Dio è dovunque. Come un corpo tocca ciò in cui si trova tramite le dimensioni della quantità, cosí la sostanza incorporea tocca ciò in cui

Filosofia_in_Ita

natura dimensio aliqua corporis infinita, esset ubique, ita postquam est aliqua immensa incorporalis substantiae virtus, necessario haec est ubique. Et quemadmodum particularis causa particulari effectui adest, ceu ignis (1) ignito ligno, ita universalis universali. Ubicumque igitur reperitur vel cogitatur esse, quod est universalis effectus (2), ibidem est et Deus, qui universalis est causa. Ubicumque est opus aliquod, quod per certam causam solam et sine medio fieri necessarium est, ibidem eius causa debet esse, est autem ubique aliquid, quod per solum Deum modo quodam creationis potest subsistere. Id vero est materia prima in corporibus, essentia in spiritibus. Appetibile est tamquam bonum ubique simul adesse, ferme non minus quam semper esse, primo autem bono nihil deest boni. Non prohibetur Deus ab aliquo penetrare per omnia: infinitae enim puritati virtutique resistit nihil. Non patitur natura Dei circa se loci terminum sicut non patitur in se terminum dignitatis (3), quia si summa ipsa infinitas nihil finiti patitur, fit ut Deus ita non habeat finitam praesentiam spatii, sicuti non habet vim, actionem, durationemque finitam.

Nec putandum est ipsum bonum minus toti adesse mundo, quam toti corpori animam. Minus enim est mundus ad Deum, quam corpus ad animam, magisque eget Deo mundus, quam corpus anima (4). Bonum latius est quam vita, quia pluribus convenit, magis quoque necessarium mundo quam vita. Vita enim sublata, cessaret mundus moveri; sublato bono, esse desineret. Si ergo in uno mundi corpore vivente una quaedam vita ubique est, quod alias ostendemus, multo

---

(1) Da notare il continuo ricorrere del fuoco nella tecnica esemplificativa del Ficino. Ciò potrebbe suggerire la presenza in questo uso ficiniano degli influssi della frequente e attenta lettura dei testi pitagorici, neopitagorici, neoplatonici e particolarmente di Platone. D'altra parte nel *Commento al Somnium Scipionis* di Macrobio, la cui utilizzazione da parte del Ficino è costantemente confermata da precisi e frequenti riferimenti testuali, abbonda il ricorrere del *fuoco* non solo in un ambito simbolico e dottrinale, ma anche, appunto, esemplificativo (1, 6, 31; 1,22,112; 2, 10, 154; 1, 20, 99; cfr. anche: *Saturnalia*, VII, 5, 595; VII, 16, 640). Si aggiunga inoltre che l'accoppiamento del termine *ignis* col termine *causa* suggerisce anche il rilievo della presenza del celebre esempio degli Asciariti, particolarmente noto e discusso nel Medio Evo da filosofi e teologi sino alla *Summa contra gentiles* di S. Tommaso, la cui proficua lettura da parte del Ficino è stata comprovata dal Kristeller, dal Garin, dall'Anichini, dal Marcel e da altri.

(2) Tale dichiarazione ficiniana è sommamente indicativa ai fini di una esclusione della trascendentalità dell'essere nel senso aristotelico-tomistico, e, invece, di una concezione dell'*unum* quale vero principio metafisico trascendentale: cfr. Introduzione, *passim*.

(3) I termini *dignitas*, *decorum* e *decet* consentono al Ficino un richiamo non solo verbale ma concettuale, che non è possibile rendere in italiano con pari sintesi espressiva. Proponiamo quindi come plausibile la traduzione da noi adottata di « degno » e « in armonia con la dignità », avvertendo nel *decorum* ficiniano una precisa fonte platonica (cfr. *Ippia Mag-*

Filosofia_in_Ita

è tramite la sua potenza, per cui come se ci fosse insita nella natura una dimensione corporea infinita questa si troverebbe dovunque, cosí, dato che c'è una immensa potenza caratteristica della sostanza incorporea, necessariamente ne consegue che questa si trova dovunque. E come ad un particolare effetto presiede una causa particolare, come per esempio il fuoco (1) ad un tizzone ardente, cosí causa universale presiede ad effetto universale. Dovunque, pertanto, si trova presente o si pensa l'essere, che è appunto effetto universale (2), quivi è Dio il quale è causa universale. E dovunque c'è una qualche opera, che è necessario si realizzi per una sola determinata causa ed immediatamente, quivi deve stare la sua causa: orbene, dovunque c'è qualche cosa che può sussistere soltanto tramite Dio in grazia di un qualche modo di creazione e ciò è appunto la materia prima nei corpi, l'essenza negli spiriti. L'essere presente contemporaneamente dovunque è appetibile come bene, e certamente non meno appetibile che l'essere sempre, ed al primo bene nessun aspetto del bene manca; Dio non trova alcun ostacolo che gli impedisca di penetrare per ogni cosa, poiché nulla si può opporre alla infinita purezza ed alla infinita potenza. La natura di Dio non può tollerare limiti intorno a sé, come non può tollerare in sé stessa limite alcuno alla sua dignità (3), poiché, se la somma infinità per sua natura non tollera alcuna finitezza, da ciò appunto deriva che Dio non può avere una presenza finita nello spazio, come non può avere potenza, attività, durata che siano in alcun modo finite.

Né si può pensare che il bene stesso sia presente al mondo nella sua totalità meno di quanto alla totalità del corpo sia presente l'anima; il mondo infatti è, in proporzione a Dio, meno di quanto sia il corpo in proporzione all'anima, e piú bisogno ha il mondo di Dio che dell'anima il corpo (4). Il bene, poi, si estende piú ampiamente della vita per il fatto che ad esso partecipano piú cose che alla vita, per cui il bene è piú necessario al mondo che non la vita. Eliminata infatti la vita, il mondo cesserebbe di muoversi, ma, eliminato il bene, esso cesserebbe di essere. Se dunque nel mondo corporeo vivente preso nella sua totalità è insita dovunque un'unica vita — come mostreremo piú oltre — a molto maggior ragione il bene unico e identico a sé

---

giore, 294 a ss.), forse mediata anche da CICERONE, *Orator*, 21. Il significato filosofico del termine indica sia la celebrazione dell'attività, condizione essenziale del *πρέπον*, sia la piena adeguazione dell'essenza nel senso di una perfetta identità in essa dell'effettuale con l'archetipo.

(4) Rimarchevole ci sembra il ricordo del principio dello stoicismo latino secondo cui il *molto* ed il *poco* in rapporto all'*infinito* sono parimenti un *nulla:* cfr. SENECA, *Ad Marciam de consolatione*, 21, ed in generale tutto il *De brevitate vitae*. Giova però precisare che dall'originario piano e linguaggio morali, si ha nel Ficino una traduzione nel piano e nel linguaggio ontologici.

Filosofia_in_Ita

magis unum ipsum bonum est ubique, etiam extra mundum. Si primum patiens, quod est materia, et essentia per omnia propagatur, multo amplius per omnia et ultra omnia sese propagat primum agens, quod est Deus. Non decet mentis machinationem ulterius quam boni praesentiam progredi. Illa vero progreditur per immensum. Ac decere Platonici (1) putant infinitum bonum per immensum exuberando ita sese integrum fundere, ut nullam vel imaginariam immensi particulam, sive in mundo sit, sive cogitetur extra mundum, relinquat sua praesentia destitutam.

Quippe si natura boni est se ipsum amplificare, infinitum bonum amplificat infinite se ipsum. Difficile reperitur ubi sit Deus, quia nusquam est, quod nullius vel subiecti vel loci limite cohibetur. Difficilius reperitur ubi non sit, quia in omnibus est illud in quo sunt, per quod fiunt, per quod servantur quaelibet ubique. Deus ideo est in omnibus, quia omnia in eo sunt, quae nisi essent in eo, essent nusquam, et omnino non essent. Per Deum hoc ipsum ubi est, diciturque ubique. Per Deum tamquam ducem, et tamquam lucem agit et quaerit quodcumque agit quisque, et quaerit alicubi. Non desideratur usquam nisi bonum, non reperitur usquam nisi verum. Deus est omne bonum, Deus est omne verum. Adde quod Deus amplitudo et plenitudo ipsa est. Non video igitur cur non amplificet per cuncta se ipsum et singula impleat. Si visibile lumen, quod alicuius est, et in aliquo, atque finitum, per totum dilatare se mundum potest, certe lumen invisibile, quod sui ipsius, et in se ipso infinitum est, per mundum se amplificat et extra mundum. Lux enim finita sicut ab infinita nanciscitur ut luceat, et ut plurimum luceat, ita ut latissime luceat. Si absente ad brevissimum tempus, sive per eclypsim, sive per noctem, solis lumine, tam male se res habent, quam pessime se res, si Deus ab eis semper absit, habituras esse putamus. Cur non potius si absit per momentum id quod ipsum esse est, repente in nihilum ruituras? Sapienter Orpheus in Saturni hymno inquit: *ὅς ναίεις κατὰ πάντα μέρη κόσμοιο γέναρχα.* Id est: « Qui omnes mundi partes habitas generationis princeps ».

---

(1) Come di consueto il Ficino parlando di *Platonici* allude in modo preciso a tutta la corrente neoplatonica e, in particolare, a Plotino, Porfirio, Giamblico, Proclo, Numenio, Pseudo Dionigi, ecc. In questo caso, alludendo al teorema metafisico della intrinseca diffusività del bene, l'accostamento esegetico è ancora più ampio, estendendosi anche a vari pensatori medievali.

Filosofia_in_Ita

stesso è dovunque, anche oltre i limiti del mondo. E se il primo ente passivo, cioè la materia, e l'essenza si propagano per ogni dove, molto maggiormente per ogni dove ed al di là di ogni fenomeno si propaga il primo attivo, cioè Dio. Il processo razionale non può andare oltre la presenza del bene, ma questa procede per tutta l'immensità. E i platonici (1) ritengono che sia coerente al concetto di infinito bene diffondersi nella sua integrità per l'immensità del tutto trascendendone i limiti, in modo tale da non lasciare priva della sua presenza alcuna parte per piccola che sia dell'immensità sia nel mondo, sia pensata al di là dei limiti del mondo.

Poiché se la natura del bene è di ampliare sé stesso, il bene infinito amplia sé stesso infinitamente. Difficilmente si trova dove sia Dio, poiché non è in nessun luogo ciò che non viene determinato né da alcun sostrato né da alcun limite nello spazio; ma piú difficilmente si può trovare dove Dio non sia, poiché è in ogni cosa ciò in cui ogni cosa è, per cui ogni cosa nasce, per cui ogni cosa è dovunque conservata in vita. Dio, dunque, è in ogni cosa poiché ogni cosa è in lui, e se non fosse in lui non sarebbe in nient'altro, cioè ogni cosa non sarebbe. Tramite Dio questo stesso *dove* è, ed è definibile dovunque; tramite Dio, come tramite la sua guida e la sua luce, compie ogni azione e ricerca ogni cosa ciascun ente il quale in qualsiasi punto dell'universo agisce e ricerca. Non si desidera mai nulla se non il bene; non si trova mai nulla se non il vero: Dio è ogni bene, Dio è ogni verità. Si aggiunga che Dio è la stessa ampiezza e pienezza, onde non vedo perché non dovrebbe ampliare sé stesso per ogni dove e riempir di sé stesso ogni cosa. Se la luce visibile, che parte da qualche cosa di luminoso e si trova in qualche cosa ed è di natura finita, ha il potere di dilatarsi per tutto il mondo, senza dubbio la luce invisibile, che parte da sé stessa, che sussiste in sé stessa ed è infinita, si deve estendere non solo per tutto il mondo ma anche al di là dei limiti del mondo. Infatti la luce finita, come per risplendere, e per risplendere in gran misura, procede dalla luce infinita, cosí da essa procede per risplendere per amplissimo tratto. Se dunque quando il sole sparisce anche solo per brevissimo tempo, vuoi per una eclissi, vuoi perché è scesa la notte, tanto male stanno le cose del mondo, quanto infinitamente peggio dobbiamo pensare che si troveranno le cose del mondo se ad esse mancasse per sempre Dio. E perché non dovremmo piuttosto pensare che se mancasse anche per un solo momento ciò che è l'essere stesso, istantaneamente tutte le cose del mondo precipiterebbero nel nulla? Saggiamente dice Orfeo nell'inno a Saturno: « Tu che abiti ogni parte del mondo, o principe della generazione ».

Filosofia_in_Ita

Cogitamus saepe purissimam quamdam capacitatem, quam nulli usquam limites capiant, quae capiat quaecumque possunt esse vel fingi. Quoniam vero pura ipsa infinitas nihil aliud est, quam Deus, quando illam cogitamus capacitatem, tunc Deum ipsum excogitamus, etsi minus animadvertimus. Fallit enim mox suis nos praestigiis (1) phantasia, subito pro divinis radiis adducens tractum aliquem linearum in longum, latum, atque profundum, atque ita compellens dimensionem nobis aliquam vel inane videri, quod divinum est lumen. Fallit nos iterum quando consideramus Deum omnia prorsus implere: tunc enim illa persuadet eum in rebus quodammodo collocari. Sed re vera ille sic ubique est, ut in eo sit illud quod ubique appellatur, immo ut ipse sit ipsum ubique, quod capit se ipsum et reliqua, et quae praeter illud dicuntur ubique esse, ea sunt proprie quae illud per se ipsum amplificat in se ipso. Ratio dictat id, quod ubique nominatur, nihil esse aliud quam universam naturam rerum, eamque esse Deum, ideoque quando dicimus Deum ubique esse, intelligi debere eum in se ipso esse, atque e converso. Nusquam praeterea abesse Deum, si nusquam abest ipsum quod ubique vocatur. Phantasia vero cum putet naturam rerum esse solum hanc machinam corporalem, clamat id, quod nominatur ubique, nihil aliud esse quam totam corporalium rerum extensionem, quam cum opinetur esse amplissimam, diffidit Deum hanc omnem posse replere. Ratio contra reclamat corporalem machinam umbram quamdam exilem et exiguam esse quae innumerabiliter in parvas partes partiumque particulas dividatur, habeatque parvitatem interminabilem, magnitudinem terminatam. Magnum autem revera asserit esse illud in quo nihil est parvum, in quo quicquid est totum est, magnumque aeque. Et sicut totum replicatur per omne quod est intus, sic explicatur (2) totum per omne quod extra. Consistens itaque Deus in se, existit ubique. Nec per mundum Deus sed mundus per Deum, quatenus potest, extenditur. Et sicut vim divinam, quae infinita est, mundus assequitur modo finito, ita praesentiam eius, quae per immensum undique fulget, finito quodam situ consequitur. Non progreditur per rectam lineam mundus ut attingat Deum, qui nusquam

---

(1) Rendiamo con « finzioni » il piú specifico termine *praestigiis* usato dal Ficino ed indicante in senso proprio « i giuochi di prestigio », come già nell'uso antico, e come in linguaggio filosofico troviamo in AULO GELLIO, *Noctes Atticae*, XIII 23 (indicante il « miraggio » in APULEIO, *De mundo*, *passim*).

Filosofia_in_Ita

Noi, spesso, pensiamo una capacità purissima da nessun limite contenuta e che contenga ogni cosa possibile o immaginabile. E poiché la pura infinità stessa non è null'altro che Dio, quando noi pensiamo a codesta capacità allora concepiamo Dio stesso, anche se non ne abbiamo coscienza. Infatti ecco che subito colle sue finzioni (1) corre ad ingannarci la fantasia, che immediatamente ai raggi divini sovrappone l'immagine di linee in lunghezza, larghezza e profondità, ed in tal modo costringe ciò che è il lume divino ad apparirci sotto l'aspetto di questa o quella dimensione oppure come entità inane. E ancora ci inganna poiché, considerando noi che Dio riempie di sé ogni cosa, ecco che ci persuade che in qualche modo esso stia nelle cose: in verità Dio è dovunque, nel senso che in lui è ciò che viene definito *dovunque*, anzi nel senso che egli stesso è lo stesso *dovunque*, in quanto abbraccia sé stesso, mentre tutte le altre cose che si dice siano dovunque al di fuori di lui sono propriamente quelle che Dio tramite sé stesso estende in sé stesso. La ragione ci dice che quel che si definisce *dovunque* null'altro è che l'universa natura delle cose, e che questa è Dio, per cui essa ci insegna ancora che, dal momento che diciamo che Dio è dovunque, dobbiamo intendere ciò nel senso che egli è in sé stesso e viceversa, e che in nessun luogo Dio manca se in nessun punto dell'universo manca ciò che appunto vien chiamato *dovunque*. Ma la fantasia, ritenendo che la natura delle cose sia soltanto questa macchina corporea, proclama che ciò che vien definito *dovunque* null'altro è se non l'estensione delle cose corporee presa nella sua totalità, e pensando che questa abbia una immensa estensione dubita che Dio la possa riempire tutta. Ma la ragione, per contro, le oppone che la macchina corporea del mondo è un'ombra tenue e limitata, la quale si divide in innumerevoli piccole parti e ancor piú piccole parti di parti, ed è quindi caratterizzata da una illimitata piccolezza e da una limitata grandezza; laddove asserisce essere grande veramente ciò in cui nulla è piccolo, ciò in cui tutto ciò che c'è è tutto ed ugualmente grande. E come il tutto si replica tramite tutto ciò che c'è in lui, cosí si esplica (2) per tutto ciò che c'è fuori di lui, per cui Dio, che sussiste in sé, esiste dovunque. Né Dio tramite il mondo si estende, ma il mondo tramite Dio, sino ai limiti della sua possibilità. E come il mondo consegue in modo finito la divina potenza, che è infinita, cosí consegue limitata nello spazio la sua presenza, che rifulge dovunque per l'immensità. E il mondo non procede in linea retta per attingere Dio, che in nessun

(2) L'uso di questo verbo risponde all'impegno semantico di rendere la πρόοδος di Proclo, cioè una derivazione dal primo che implica fondamentale unità in quanto necessaria e essenziale manifestazione di questo.

Filosofia_in_Ita

abest, sed convolvitur pro viribus circa illum, immo revolvitur in illo ibi dumtaxat, ubi divina lege situs ei motusque praescribitur. Anebon et Abamon Aegyptii sacerdotes, Plotinus (1) quoque Iamblicusque et Iulianus Platonici, non Deum tantum, sed omnem quoque mentem, sive angelicam, sive animalem, per immensum se integram fundere voluerunt, ita ut huiusmodi spiritus absque mutua confusione sibi invicem insint ubique, quemadmodum diversi habitus virtutum in anima et diversa simulacra (2) colorum in aëre, quorum sententia his fundamentis innititur. Formae spiritu rationali inferiores, quia ex certis terminatisque materiis oriuntur, iisdem necessario cohibentur. Spiritus autem rationales quoniam nullo pacto pullulant ex materia ideo neque in se certam habent dimensionem, neque dimensioni alicui alligantur. Quapropter cum aeque quamlibet spatii cuiuslibet partem respiciant, aut nusquam sunt, aut sunt in universo: non est dicendum omnino nusquam adesse, quae revera existunt, nusquam igitur absunt.

Mens omnis aliquo modo aeterna est. Quod aeternum est, quamvis indivisibile sit secundum tempus, tamen per omnem cursum temporis se ipsum porrigit. Sic rursus, quamvis indivisibile sit secundum spatium, tamen per omne spatium dilatatur. Et sicut se habet tempus ad aeternitatem ita temporale ad aeternum. At momenta temporis momentum aeternitatis reperiunt, semper puncta igitur corporis temporalis punctum ubique spiritus aeterni reperiunt. Aeterna res quemadmodum extra tempus est semper, ita extra locum esse videtur ubique. Quocumque momenta temporis fluunt, in punctum aeternitatis incurrunt; quacumque trahitur linea, punctum attingit; quacumque tenditur spatium, reperit rem aeternam. Quid est potissimum quod potest ubique esse? Id certe cui non repugnat quantitatis dimensio. Quid rursus quod potest esse semper? Id maxime quod qualitatis actio non expugnat. Quoniam vero qualitas quantitate

---

(1) *Enneadi*, IV, III 6; IV, III 13.

(2) È evidente qui l'uso di *simulacrum* nel senso specifico del greco *εἴδωλον*, mutuato dal linguaggio lucreziano. Tuttavia nel nostro caso specifico il valore non pregnante né dotato di particolare significanza speculativa del termine ci ha consigliato la eliminazioe di esso nella traduzione. Altrove, invece, esso esercita una funzione determinante nell'ambito della concezione conoscitiva del Ficino, e, per conseguenza, in tali casi (particolarmente ove polemizza con Lucrezio ed Epicuro) lo abbiamo reso in tutta la sua pienezza semantica. – Quanto ad Abammon ed Anebon, citati poche righe piú sopra, si tratta evidentemente di notizia di seconda mano che il Ficino trae dallo scritto attribuito a Giamblico *De mysteriis*, che nel titolo originale appare come *Ἀβάμμωνος διδασκάλου πρὸς τὴν Πορφυρίου πρὸς Ἀνεβώ ἐπιστολὴν ἀπόκρισις καὶ τῶν ἐν αὐτῇ ἀπορημάτων λύσεις*

Filosofia_in_Ita

punto manca, ma ruota intorno ad esso in proporzione alle sue forze, anzi compie un moto di rivoluzione in esso, quantunque limitatamente allo spazio entro il quale esso è stato collocato, e il suo moto è stato determinato dalla legge divina. Anebon ed Abammon, sacerdoti egizi, lo stesso Plotino (1), Giamblico e Giuliano — platonici — sostennero che non soltanto Dio, ma ogni mente, vuoi angelica, vuoi appartenente al mondo animale, si diffonde nella sua integrità per l'universo in modo tale che tali principi spirituali sono dovunque pur senza confondersi reciprocamente, allo stesso modo che i diversi aspetti delle virtú nell'anima e i diversi colori nell'aria (2). La loro ipotesi si fonda sulla considerazione che le forme, inferiori all'anima razionale, traendo origine da singole determinate materie, necessariamente sono da queste limitate, mentre le anime razionali, non procedendo affatto per generazione dalla materia, non hanno perciò in sé alcuna dimensione determinata né sono dipendenti da alcuna dimensione. Per cui, dal momento che ineriscono a qualsiasi parte di qualunque spazio, o non sono in alcun luogo o sono nell'universo: che non siano in nessun luogo non è possibile affermare, dato che realmente esistono, onde in nessun luogo sono assenti.

Ogni mente è in qualche modo eterna, e ciò che è eterno, quantunque sia indivisibile sotto il rispetto del tempo, tuttavia si estende in ogni senso per tutto il corso del tempo. E cosí, d'altro canto, pur essendo indivisibile sotto il rispetto dello spazio, tuttavia si protende per tutto lo spazio. Il tempo, d'altra parte, sta, nei confronti dell'eternità, nello stesso rapporto in cui ciò che è temporale sta nei confronti di ciò che è eterno. Ma i momenti temporali colgono sempre il momento dell'eternità, per cui i punti del corpo dovunque colgono il punto temporale dello spirito eterno. E ciò che è eterno, come è sempre al di fuori del tempo, cosí risulta essere dovunque al di fuori dello spazio. E dovunque i momenti temporali si dirigono nel loro flusso incontrano un punto dell'eternità: per dovunque si tracci una linea, essa tocca un punto; per dovunque si estende la spaziabilità, essa trova l'ente eterno. E che cosa c'è che piú di ogni altra cosa possa essere dovunque? Senza dubbio quella cui non è contraria la dimensione della quantità. Che cosa ancora c'è che possa essere sempre? Soprattutto quella che l'azione della qualità non viola. Ma poiché la qualità è estremamente piú efficace della quantità, tutto ciò che è in grado di essere sempre, poiché non vi si

---

(*Risposta del Maestro Abammon alla lettera di Porfirio ad Anebon e soluzione dei dubbi in essa proposti*), per il quale cfr. E. ZELLER: *Die Philosophie der Griechen*, V, p. 715 e cfr. anche l'edizione di Berlino del 1857: *Iamblichi de mysteriis liber*.

Filosofia_in_Ita

admodum efficacior est, quicquid non prohibente qualitate semper esse potest, multo magis potest non prohibente dimensione ubique esse localis motus, qui extrinsecus motus est, tanto in re qualibet perfectior apparet, quanto intrinseca rei natura est efficacior. Ideo propagare se per omnia, quod motum localem imitatur, exigit ut in re ipsa prius sit virtus ipsius perpetuo conservatrix, quae quidem intrinseca perfectio dicitur; et cui haec intrinseca perfectio competit, consequenter convenit extrinseca per universale spatium dilatatio (1). Praestantius est semper esse, quod est tamquam intrinsecum, quam ubique esse, quod tamquam extrinsecum est. Idcirco quod potest esse semper, multo magis ubique esse potest. Facilius est enim pigras dimensiones excedere, quam motionem qualitatis et temporis efficacem.

Mens tam sibi, quam aliis prae caeteris significat naturam, consilium, affectum Dei, prodit ergo ex Deo tamquam verbum, immo tamquam verbi significatio (2) a loquente Deo. Quoniam vero ubicumque est qui loquitur, illic et verbum, sequitur ut ubique sit mens, sicut ubique Deus. Mens cogitatione affectuque immensa est, prout immensa machinatur et vult, perque immensum sua operatione discurrit. Non potest autem ibi lucere operarique ubi non est, neque potest operatio talis latior esse quam essentia. Est igitur in immenso. Finis ignis est ultimi coeli concavum. Ideo flammula quaelibet, si nihil prohiberet, illuc usque evolaret, et quando concavum illud attingeret, si dimensionem haberet sufficientem, se per totum illud amplificaret, ut toto eo quod sibi naturale est, frueretur. Quod si esset indivisibilis, conaretur esse in quolibet illius puncto tota, ut tota frueretur ubique. Scopus finisque mentis est ipsum verum bonumque, id est Deus. Huc essentiali quodam instinctu ignis instar currit

---

(1) Non a caso il Ficino alterna nell'ambito dello stesso periodo il verbo *competere* ed il verbo *convenire*. Con il primo si vuol indicare l'appartenenza alla struttura fondamentale di una determinata realtà (ad esempio: *aquae competit humiditas*, cioè « l'umidità appartiene alla struttura fondamentale dell'acqua »). In questo senso l'oggetto del *competere* è il *proprio* di un ente, quasi un suo dominio, come risulta dall'uso nel linguaggio giuridico classico di tale verbo (cfr. SCEVOLA, *Digesto*, 8, 2, 41; ULPIANO, *Digesto*, 19, 1, 25; PAPINIANO, *Digesto*, 1, 20; SCEVOLA, *Digesto*, 40, 4, 54; APULEIO, *Metamorfosi*, 10; QUINTILIANO, *Institutiones oratoriae*, III 6). Con il secondo verbo, invece, si vuole indicare una appartenenza dedotta da un'illazione, e quindi né immediatamente evidente né traduzione immediata di una struttura, ma piuttosto conseguente e risultante, benché sempre *φύσει οὐ νόμῳ* (« per natura ma non per convenzione »). Ancora una volta è presente al Ficino l'accezione classica del verbo (cfr. CICERONE, *Pro Sexto Roscio Amerino*, 23; *In Sullam*, 7; *De provinciis consularibus*, 17; *De natura Deorum*, 29).

(2) La traduzione italiana necessariamente diluisce e smorza il valore ed il significato pregnanti della parola latina *significatio*, nella quale va inteso compresente il valore di ciascuno dei due componenti, cioè di *signum* e di *facere*, nel senso quindi di una precisa

Filosofia_in_Ita

oppone la qualità, a maggior ragione può esser dovunque senza che la dimensione gli ponga ostacolo. Il moto nello spazio, che è estrinseco, appare tanto piú perfetto in ciascuna cosa quanto piú efficace è l'intrinseca natura della cosa stessa. Pertanto il propagarsi per ogni dove, che si verifica secondo i modi del moto nello spazio, comporta necessariamente che nella cosa stessa che si propaga sia implicita, prima ancora che la propagazione si effettui, una forza di autoconservazione in eterno, la quale appunto si definisce perfezione intrinseca; ma a ciò cui compete questa intrinseca perfezione compete (1) anche per conseguenza una espansione estrinseca nello spazio universale. D'altra parte è caratteristica di maggiore prestanza l'essere sempre, che è per cosí dire intrinseco, che l'essere dovunque, che è per cosí dire estrinseco; onde ciò che è in grado di essere sempre a maggior ragione deve essere in grado di essere dovunque, essendo piú facile trascendere le dimensioni, che sono statiche e passive, che non il moto della qualità e del tempo, che è dinamico ed attivo.

La mente, piú di ogni altra cosa, esprime la natura, il pensiero e l'amore di Dio, per cui procede da Dio come verbo, anzi come il significato (2) della parola pronunciata da Dio. Ma dal momento che se colui che parla è dovunque, dovunque si trova anche il suo verbo, ne consegue che come dovunque appunto è Dio, dovunque è anche la mente. La mente trascorre per l'immensità con il pensiero e l'intenzione nel medesimo modo in cui costruisce e vuole sistemi immensi, e scorre come operosa dominatrice l'immensità, e non potrebbe certo risplendere ed operare là dove non fosse, né, d'altra parte, potrebbe il suo operare trascendere i limiti dell'essenza che la compie, onde si deduce necessariamente che la mente si trova nell'immenso. La zona cui il fuoco tende per sua natura è l'ultima sfera del cielo, per cui una qualsiasi fiammetta, per piccola che sia, qualora non trovasse ostacoli, s'alzerebbe a volo sin lassú e, una volta raggiunta tale sfera ultima del cielo, qualora avesse sufficiente dimensione, si dilaterebbe per tutta l'estensione di quella, onde fruire di ciò che le appartiene per sua natura godendone la completa totalità. E se fosse indivisibile, farebbe ogni sforzo per essere tutta in ogni punto della sfera onde poterne godere dovunque conservando integra la propria totalità. Lo scopo ed il fine cui tende la mente è il bene ed il vero in sé stessi, cioè Dio, al quale essa si eleva quasi spinta, alla stessa maniera del fuoco, dall'istinto essenziale prima

---

indicatività da parte del *verbum* divino. Si noti, quindi, la concezione della *mens* come « testimonianza » ed « epifania » (valori che appunto si sommano e si esprimono in *significatio*) del discorso divino. Di indubbio interesse è la posizione di tipo sincretistico fra temi neoplatonici e temi della teologia cristiana.

Filosofia_in_Ita

prius quam vitali, et vitali prius quam intellectuali. Nihil est autem quod obsistat quin essentia mentis usque ad Deum penetret; corpus enim spiritui non resistit, multoque minus spiritus. Ac Deus omnia penetrat.

Attingit ergo mens per instinctum essentialem semper Deum, adde et ubique: nam et ad hoc ipsum nititur, et non habet vel assignatam dimensionem vel situs alicuius indigentiam naturalem, per quas ubique esse prohibeatur.

Et quia ubicumque est, aliquid agit, sequitur ut vivat intelligatque ubique semper in Deo. Quamvis autem sint mentes quaelibet per immensum, videntur tamen aliae ad aliam immensi regionem manifestius actiones quasdam dirigere, mentes quidem angelicae gubernando, animales vivificando, perinde ac si multae candelae in eadem aula accendantur, quarum singula lumina totam impleant aulam, iuncta quidem invicem, sed non permixta: potest enim lumen a lumine separari. Lumina haec etsi per totam aulam diffunduntur singula tamen ad candelas singulas diriguntur (1). Fieri vero potest, ut mens aliqua putet in eo se tantum corpore esse quod regit, licet sit ultra corpus ubique, sicut mens nostra, quamvis in toto hoc corpore sit, tamen apud multos philosophos in corde (2) tantum esse se putat. Haec illi de mente. Nos autem revertamur ad Deum.

CAPUT VII

Deus omnia agit et servat, et in omnibus omnia operatur.

Esse Deum, et esse unum primumque et infinitum virtute, duratione, spatio, per superiora monstravimus, ex quibus confirmatum est illud, quod in libro *De veritate et opinione* dixit de Deo Parmenides Pythagoreus (3) *ὄν ἓν ἀκίνητον ἄπειρον* id est: « ens unum, immobile,

(1) È evidente in tale esempio una derivazione da Pseudo Dionigi, *De divinis nominibus*, 641 a ss. Tuttavia ben diversi sono i rispettivi contesti nei quali è inserito l'esempio.

(2) Il significato del vocabolo *cor* oscilla da un valore metafisico ad uno anatomico-fisiologico, per cui verrà reso di volta in volta nella traduzione con termini rispondenti alla significazione specifica nel testo ficiniano. Interessante è qui il richiamo ai *multi philosophi*: cfr. Cicerone, *Tusculanae Disputationes*, IX 1 e 1 9; *De divinatione*, I 52; Lucrezio, IV 51 e s., 1105; e Lattanzio, III 20.

Filosofia_in_Ita

che da quello vitale e da quello vitale prima ancora che da quello intellettuale. E nulla c'è che si opponga a che l'essenza della mente penetri sino a Dio, ché, se non oppone resistenza allo spirito il corpo, ancor minore ne deve opporre lo spirito stesso, tanto piú, poi, che Dio penetra per tutte le cose.

La mente dunque giunge sempre ad attingere Dio per essenziale istinto. Di piú: lo attinge dovunque, dato che appunto questa è la meta cui tende ogni suo sforzo e che non le è stato assegnato alcun limite di dimensioni né è soggetta per sua natura a mancanza di spazio, limite o privazione che le possano impedire di essere dovunque.

E dal momento che, dovunque essa sia, agisce, da ciò consegue che essa vive ed intende dovunque sempre in Dio. E quantunque nell'universo ci siano menti d'ogni genere, tuttavia alcune dirigono piú manifestamente la loro azione verso una regione di esso, altre verso un'altra: le menti angeliche al governo, quelle animali alla vivificazione, esattamente come se in una stessa sala si accendessero diverse candele la luce di ciascuna di esse riempirebbe tutta la sala congiungendosi una all'altra senza tuttavia mescolarsi fra loro, ché sarebbe pur sempre possibile separare l'una luce dall'altra. Orbene, tali luci, quantunque si diffondano per tutta la sala, tuttavia si riconducono ciascuna ad una singola candela (1). In ugual modo può darsi che una mente pensi di essere soltanto in quel corpo che essa regge, nonostante, invece, si trovi dovunque oltre i limiti del corpo, come appunto la nostra mente, quahtunque si trovi in tutto questo nostro corpo, tuttavia alcuni filosofi la ritengono circoscritta al solo cuore (2). Ma tralasciando quel che essi pensano circa la mente, torniamo a Dio.

CAPITOLO VII

Dio fa e mantiene ogni cosa ed opera tutto in tutto.

Abbiamo dimostrato nelle pagine precedenti che Dio esiste, è uno, primo ed infinito per virtú, durata, spazio, e da ciò risulta dimostrato quanto affermò il pitagorico Parmenide (3) nella sua opera

---

(3) Evidentemente il Ficino usa « pitagoreo » senza avvertire la differenza fra « pitagorei » e « pitagorici », sensibilmente presente nella tradizione antica e particolarmente rilevabile attraverso le pagine di Cicerone, ma solo recentemente puntualizzata (cfr. Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, trad. italiana, Firenze 1950, vol. II, pp. 288, 302, 354, 405, 648, 682). Appare inoltre evidente che il Ficino conosce Parmenide solo attraverso la testimonianza di Platone e dei dossografi antichi (in particolare il titolo pare tratto da una interpretazione del testo di Diogene Laerzio, IX 22).

Filosofia_in_Ita

infinitum ». Hinc vero Deum agere omnia et servare, et in omnibus omnia operari, deinceps ita probabimus. Si Deus est unitas simplicissima, atque haec una sola in natura est quia est summa, quicquid est praeter Deum multiplex est et compositum. Multitudo autem omnis ab unitate, et omnis compositio a simplicium puritate descendit. Si Deus est summa veritas, et sine veritate esse potest nihil — quomodo enim erit quicquam, nisi et revera sit id quod esse dicitur, et verum sit ipsum esse? — a Deo cuncta proficiscuntur. Si Deus est summa bonitas, atque haec per sui naturam summopere sese communicat, cunctis sese Deus impartit. Ideoque bonum appetunt omnia, quoniam cum a bono sint nata, suam originem repetunt, ut unde effecta sunt, inde perficiantur. Res quaelibet semper aliquid agunt atque eo tempore magis, quo meliores in sua specie sunt, et illae maxime, quae in meliori sunt specie, et quaelibet pro viribus sibi similia operantur, similia etiam, si possunt, in specie. Et boni gratia operantur. Quapropter a bono, per bonum, ad bonum fit omnis in rebus quibuslibet actio (1).

Igitur summa bonitas, quia bonitas est, agit: quia summa, agit semper; quia non est in specie aliqua terminata, sed aeque communis est omnibus speciebus, agit in omnes. Praeterea quoniam Deus non miscetur alicui, nullius proprius dux, sed communis existit. Si est communis, commune sibi competit munus. Esse ipsum rebus omnibus est commune: esse igitur, ubicumque sit, pendet ex Deo. Quod mystice tetigit Zoroaster: *εἰσὶ πάντα πυρὸς ἑνὸς ἐγγεγαῶτα.* Id est: « omnia sunt ex uno igne genita ».

Insuper inferiora mundi corpora de non esse migrant in esse, et de esse transeunt in non esse. Superiora de alio esse mutantur in aliud, seu de alio essendi modo mutantur in alium. Propterea haec omnia aeque se habent per naturam suam ad esse atque non esse. Si nihil aliud sit super huiusmodi corpora, vel non accepissent esse umquam, vel si quando accepissent, iamdudum esse omnia desivis-

---

(1) Tale tensione metafisica al bene troverà poi il suo termine correlativo sul piano etico-pragmatico in *conferens*. *Conferens* è definito *quod in bonum fert* in Ficino: cfr. PLATONE, *Definitiones*, 414 e; il concetto non è che riassunto di *Repubblica*, 338 c ss. Si indica come plausibile la traduzione « incentivo al bene » in quanto il termine è pregnante di un duplice significato sia morale che pragmatico. Da un lato infatti esso indica la retta direzione della volontà al conseguimento di un oggetto secondo l'ordine razionale dell'essere; dall'altro lato significa l'orientamento non verso qualcosa di già dato e costituito, ma solamente progettato e in *fieri*, e dunque relato alla iniziativa umana nella sua libera espansione, pur sempre saldo rimanendo il carattere oggettivo-razionale di tale libera espansione.

Filosofia_in_Ita

Sulla verità e sull'opinione definendo appunto Dio come « L'Ente uno, immobile, infinito ». Cercheremo ora di dimostrare che Dio crea e mantiene ogni cosa, opera tutto in tutto. Se Dio è infinita semplicità e se questa sola è l'unica esistente in natura per il fatto che è la somma, tutto ciò che c'è al di fuori di Dio deve essere necessariamente molteplice e composto. Ma ogni possibile molteplicità deriva dall'unità, ed ogni composizione possibile dalla pura semplicità. Se, dunque, Dio è somma verità e se nulla può essere senza la verità — e come potrebbe infatti qualche cosa essere senza che ciò che si afferma che è fosse appunto sotto il rispetto della verità e senza che fosse vero lo stesso essere? — ogni cosa trae da Dio la sua origine. Se, poi, Dio è somma bontà, e questa per sua stessa natura tende in sommo grado a comunicarsi a tutto, Dio fa tutte le cose partecipi di sé stesso. E tutte le cose tendono al bene appunto perché tendono a tornare alla loro origine che sta nel bene e per conseguire la loro perfezione tramite il principio stesso dal quale sono procedute. Ogni cosa compie sempre qualche azione, e piú in quel tempo in cui raggiungono lo stadio di migliore sviluppo ciascuna nella propria specie, e soprattutto quelle che appartengono alla specie migliore; non solo: ogni cosa, proporzionatamente alle sue forze, opera effetti simili a sé stessa persino, se è possibile, nella specie. Tale operare è stimolato dalla tendenza al bene, onde ogni azione in ogni cosa si compie per giungere, attraverso il bene, al bene stesso dal quale l'azione procede (1).

Quindi il sommo bene, in quanto bene, agisce; in quanto sommo, agisce sempre; in quanto non è circoscritto da alcun limite di specie, ma è ugualmente comune a tutte le specie, agisce su tutte le specie. Inoltre, dato che Dio non subisce mistione con alcun aspetto del particolare, non è guida esclusiva di alcuno di essi, ma è di tutti guida comune, e se è guida comune a lui spetta un compito che riguardi tutti indistintamente gli aspetti della realtà. Ora a tutti gli aspetti della realtà è appunto comune l'essere, onde l'essere, in ogni e qualsiasi sua manifestazione, deriva da Dio. Tale concetto adombrò misticamente Zoroastro nel dire: « Tutto è stato creato da un unico fuoco ».

Oltre a ciò si deve osservare che i corpi inferiori, nel mondo, migrano dal non essere all'essere e dall'essere di nuovo passano al non essere, laddove i corpi superiori passano da un essere all'altro o da un modo di essere ad un altro, per cui tutti questi corpi, per loro natura, si comportano nello stesso modo nei confronti sia del non essere sia dell'essere. Ora, se null'altro ci fosse al di sopra di tali corpi, essi o non avrebbero mai acquistato l'essere o, se l'avessero in qualche momento acquistato, già da tempo tutti avrebbero cessato di essere.

Filosofia_in_Ita

sent. Non accepissent, quoniam si aeque se habent per naturam suam ad esse atque non esse, se ipsa ad esse nequaquam determinant; iampridem desivissent, quia cum fluant (1) natura sua, si non ab alio stabiliore detinerentur iamdudum in nihilum defluxissent. Praeest ergo mobilibus mundi corporibus substantia incorporalis et stabilis. Haec si aeque se habet ad esse atque non esse, ut corpora, rursus indiget alio terminante. Tandem una quaedam substantia sit oportet, quae sit necessario per se ipsam: haec simplex erit omnino. Quippe si componeretur ex partibus, non per se esset quidem, sed per partium conspirationem atque per illum qui diversas inter se partes conciliavisset. Immo aeque dissolutioni partium subiecta foret ac fuit subiecta connexioni, ideoque non esset ex necessitate, cum per dissolutionem posset etiam quandoque non esse.

Talis est utique Deus substantia simplex, necessario per se subsistens (2). Quam ob causam Orpheus Deum appellavit necessitatem. *Δεινὴ γὰρ ἀνάγκη πάντα κρατύνει.* Id est: « fortis necessitas omnibus dominatur ». Si summa essendi necessitas Deus est, et quod est summum in quolibet genere, unum est dumtaxat, nulla res praeter Deum erit talis essendi necessitas. Nempe si talem quoque esse vis angelum, ita ut duae sint summae necessitates, Deus et angelus, declarare cogeris qua in re angelus differt a Deo. Non enim in ipsa essendi necessitate, nam in hac unum abs te ponuntur esse. Igitur erit aliquid aliud praeter ipsam necessitatem in angelo, per quod a Deo differre queat. Quapropter non erit angelus summa necessitas, quando est non necessitas pura et sola, sed mixta. Quicquid autem est in aliquo genere summum, puram debet habere generis illius naturam, rebus aliis non immixtam, ne minuatur per mixtionem.

Cogeris etiam respondere, unde habeat angelus illam necessitati additam proprietatem, utrum a sui ipsius necessitate, an aliunde. Si primum detur, eamdem proprietatem habebit Deus a simili sui ipsius necessitate provenientem. Ergo per illam a Deo angelus non distinguitur. Si concedatur alterum, sequitur ut aliunde propria angeli ipsius natura nascatur, quam ab angelo, quia proprietatem per quam distinguitur extrinsecus adipiscitur. Quod aliunde pendet,

---

(1) Particolare efficacia linguistica e bellezza estetica presenta il verbo *fluo*, il quale, partito dal *ῥεῖν* di Eraclito, giungeva al Ficino attraverso la nobile tradizione di Cicerone e di Seneca.

(2) Di lampante evidenza è qui l'influsso della definizione, dapprima biblica e poi codificata da S. Tommaso nella tradizione scolastica, di Dio come *ipsum esse subsistens*.

Filosofia_in_Ita

Non lo avrebbero acquistato in quanto, se per natura si comportano nello stesso modo nei confronti dell'essere e del non essere, in nessun modo si determinano all'essere; già da tempo avrebbero cessato di essere in quanto, fluendo (1) per propria natura, qualora non fossero trattenuti da qualche cosa di piú stabile di loro, già da tempo sarebbero fluiti nel nulla. Presiede, dunque, ai corpi mobili del mondo una sostanza incorporea e stabile la quale, se si comporta in egual modo nei confronti dell'essere e del non essere, esattamente come i corpi, a sua volta ancora necessita di qualche cosa di altro da lei che la delimiti. Perché tale processo non continui all'infinito è necessario postulare una sostanza che necessariamente sia per sé stessa, la quale sarà assolutamente semplice. Se, infatti, fosse composta, non sarebbe per sé stessa, ma grazie ad un concorso di parti e grazie all'elemento copulatore delle parti componenti. Anzi, sarebbe esposta ad una possibile dissoluzione nello stesso modo in cui fu soggetta alla composizione, e non sarebbe piú dotata della caratteristica della necessità potendo, per dissoluzione, un giorno o l'altro non essere piú.

Tale sostanza è appunto Dio, sostanza semplice, sussistente necessariamente per sé stessa (2). Per ciò appunto Orfeo definí Dio come « necessità » quando disse: « Una necessità invincibile domina ogni cosa ». Se Dio, dunque, è somma necessità dell'essere e se ciò che è sommo in qualsiasi genere è uno, tale essenza necessaria non potrà essere null'altro che Dio. E se si volesse sostenere che tale sia anche l'essere angelico, in modo che due vengano ad essere le somme necessità, cioè Dio e l'angelo, si sarebbe costretti a chiarire in che cosa differisca l'angelo da Dio. Tale differenza non può risiedere nella necessità dell'essere, dato che proprio sotto questo rispetto sarebbe stata postulata l'identità delle due essenze. Ci sarà, allora, nell'angelo qualche altra caratteristica, oltre a quella della necessità, onde possa differire da Dio. In tal caso l'angelo non sarà somma necessità, non essendo necessità pura e sola, ma mista, e tutto quanto, invece, è sommo in un qualsiasi genere deve avere pura la natura del genere di cui è sommo, a null'altro mista, onde non derivare dalla mistura diminuzione alcuna.

Per di piú si sarebbe costretti a rispondere alla domanda onde trarrebbe l'angelo quella proprietà che verrebbe a trovarsi aggiunta alla necessità: se, cioè, dalla sua stessa necessità o da altro da essa. Se fosse vero il primo caso, identica proprietà avrebbe anche Dio, procedendo essa anche nel suo caso dalla sua propria necessità identica a quella dell'angelo, onde l'angelo non si distinguerebbe da Dio per codesta altra proprietà mista alla necessità. Se, d'altra parte, si ammettesse il secondo caso, ne conseguirebbe che la natura pro-

Filosofia_in_Ita

non est necessario per se ipsum. Non est igitur angelus, aut aliud quodvis essendi necessitas, sed solum Deus. Si nihil aliud praeter Deum existit necessario per se ipsum, a Deo cuncta accipiunt esse. Hinc Physicorum quorumdam profana sententia condemnatur, qui materiam, mundum, mentem, non solum semper fuisse opinantur, verum etiam nullo modo ex Deo secundum essentiam dependere, quamvis secundum actum inde pendeant. Moveri enim operarique ad bonum omnia fatentur tamquam ad finem. Considerare debebant, quicquid sibi in operando non potest sufficere, sed ab extrinseco fine sufficientiam exigit, multo minus in essentia sibi posse sufficere, utpote quod ab extrinseco principio habet essentiam. Quippe si eiusdem est perficere cuius efficere, atque converso, sicut omnia bono perficiuntur tamquam fine sic ab eodem tamquam principio efficiuntur. Et cum essentia in fonte suo perfectissima sit, si quodlibet illorum trium essentiae suae fons esset, cuiuslibet illorum substantia aeque perfecta esset tum a se invicem, tum ad Deum; neque ad Deum sed ad se ipsa tamquam ad finem perfectionemque suam converterentur.

Sicuti se habet ars ad naturam, sic et natura ad Deum. Artium opera eatenus permanent incorrupta quatenus vi naturae servantur. Ut statua constat diu per naturalem lapidis aut aeris soliditatem, similiter naturalia quaeque eatenus manent, quatenus Dei servantur influxu. Et sicut natura operibus suis infert motum, sic Deus naturae praestat esse. Tam diu opera naturae moventur quam diu natura movet. Tam diu igitur existit natura, quamdiu Deus servat eam in existendo. Praeterea universum hoc opus Dei, vel fuit semper, vel aliquando incepit esse. Si fuit semper, primum momentum assignari non potest in quo prae caeteris esse a Deo acceperit. Ergo aut in nullo accepit, quod est falsum, aut quolibet momento accipit inde: hoc autem nihil aliud est quam ab eo continue conservari. Si vero esse incepit aliquando, multo magis Deo eget tamquam conservatore siquidem egeret etiam si poneretur aeternum.

Filosofia_in_Ita

pria e differenziale dell'angelo nascerebbe da altro dall'angelo stesso, attingendo esso dall'esterno la proprietà per la quale si distinguerebbe da Dio. Ma ciò che dipende da altro da sé non è necessariamente per sé stesso. Onde né l'angelo né qualsiasi altra cosa può essere l'essere necessario, ma solo Dio e se null'altro all'infuori di Dio esiste per necessità, tutte le cose da Dio ricevono l'esistenza. Da ciò risulta condannata la profana opinione di alcuni filosofi naturalisti che ritengono non solo che materia, mondo, mente siano sempre esistiti, ma addirittura che in nessun modo derivino da Dio sotto il rispetto dell'essenza quantunque da Dio dipendano come atti: sostengono infatti che ogni cosa si muove ed opera dirigendosi al bene come a suo fine. Essi avrebbero dovuto osservare che tutto ciò che non è autosufficiente per quanto concerne l'operare, ma deriva la sufficienza dell'azione da un fine estrinseco, ancor meno può essere autosufficiente in riguardo all'essenza, ricevendo l'essenza da un principio ad esso estrinseco. Ché se attributi di uno stesso ente sono il produrre effetti e la perfezione di essi, e viceversa, come ogni cosa raggiunge la sua perfezione nel bene, come suo fine, cosí trae la sua origine appunto da esso come principio. Ed essendo l'essenza perfettissima nella sua qualità di fonte, se ciascuno di quei tre enti fosse fonte della sua essenza, la sostanza di ciascuno di essi, a sua volta sarebbe parimenti perfetta sia in rapporto a Dio, sia in rapporto a sé medesima, e neppure tenderebbe a Dio, ma solo a sé stessa, come a fine e perfezione sua.

Nello stesso rapporto in cui sta l'arte nei confronti della natura sta pure la natura nei confronti di Dio: le opere dell'arte permangono incorrotte fin tanto che vengono conservate dalla forza della natura, e come una statua dura a lungo grazie alla naturale solidità del marmo o del bronzo, similmente ogni cosa del mondo naturale permane sinché Dio la conserva in vita col suo influsso. E come la natura conferisce moto alle sue opere, cosí Dio conferisce l'essere alla natura: le opere della natura si muovono fintantoché la natura le muove, per cui la natura non cessa di esistere finché Dio la mantiene in esistenza. Inoltre questo universo, opera di Dio, o fu da sempre, o cominciò ad essere in un determinato momento: se fu da sempre non può essere attribuito un momento iniziale a ciò che ha ricevuto da Dio l'essere prima di tutte le altre cose. Quindi o cominciò ad essere in nessun momento, il che è insostenibile, o in qualunque momento riceve l'essere da Dio, il che, d'altra parte, non significa null'altro se non essere senza interruzione mantenuto in vita da lui. Se d'altra parte, ha cominciato ad esistere in un determinato momento, a maggior ragione ha bisogno di Dio come conservatore, se è vero che ne avrebbe bisogno anche se lo si supponesse eterno.

Filosofia_in_Ita

Omnino autem quod alicui secundum naturam suam convenit, prius convenit quam quod advenit aliunde. Sed operi secundum se convenit non esse, postquam non accedente causa non fuisset; per causam vero convenit esse, prius igitur illi ut non sit convenit, quam ut sit. Quapropter prius illi competit ut a causa servetur, quam ut a se ipso. Et quia quod naturale est numquam amittitur, semper tale est ut, submota causae virtute, non perseveret in esse, postquam tale fuit ab initio naturaliter ut non prodiret in esse seorsum a causae actione. Causam vero proprie Deum vocamus, qui solus rem quamlibet efficit totam, neque cogitur aut alterius auxilio indigere, aut aliunde materiam mutuari, sed cogitur res quaelibet inde tota pendere semper, ut a corpore umbra. Quippe quando causa effectum efficit ipsa totum, atque effectus, si ad substantiam causae comparetur, imaginarium quiddam est et vanum potius quam substantiale, tunc sane effectus tamquam per se vanus continuo causae subsidio indiget, et causa, quae fecit totum, conservat totum.

Mundus autem si comparetur ad Deum, finitus videlicet ad infinitum, vanior est magisque umbratilis, quam si finiti corporis umbra finita comparetur ad corpus.

Denique summa causa rerum sic rebus penitus dominatur, si res non semel modo ab illa manaverint, sed et assidue pendeant, sicut imagines a corporibus fiunt, ac servantur in speculo.

Quoniam Deus agit servatque omnia ideo in omnibus operatur, id est causae rerum sequentes Deum nihil agunt absque virtute actioneque divina.

Si Deus angelo esse actumque largitur et servat, largitur etiam agendi virtutem, largitur et actionem, atque conservat. Ita quicquid angelus naturaliter operatur, Dei operatur virtute, tamquam instrumentum virtute agit opificis. Ergo Deus agit non angelum solum, verum etiam ipsum angeli opus, et multo magis quam angelus opus efficit angeli, cum ipse sit prima actionis origo. Si opus hoc quod

Filosofia_in_Ita

In generale, poi, ciò che conviene per sua stessa natura a qualche cosa, conviene ad essa prima di ciò che proviene dall'esterno. Ma ad un'opera, sotto il rigido rispetto della sua natura, conviene il non essere, dato che, nel caso che non fosse intervenuta una causa, non sarebbe mai stato: l'essere dunque conviene ad esso grazie a una causa, onde primieramente conviene ad esso il non esser che non l'essere. Perciò è coerente con la sua natura l'essere mantenuto in vita da una causa prima che da sé stesso; e poiché ciò che è naturale mai si perde, esso è sempre di natura tale che, eliminata la potenza della causa, non può perseverare ad essere, in quanto, fin dall'inizio, per sua natura, esso fu tale da non poter procedere all'esistenza indipendentemente dall'azione di una causa. E appunto in termini propri chiamiamo codesta causa Dio, il quale solo fa ogni cosa nella sua interezza, né è soggetto alla necessità del concorso di qualche ente ausiliare e neppure è costretto a mutuare dall'esterno la materia mentre, per contro, ogni cosa necessariamente dipende tutta da lui come l'ombra dal corpo. Dato infatti che una causa produce essa stessa l'effetto nella sua totalità, e l'effetto, paragonato alla sostanza della causa, risulta immaginario e vano piuttosto che sostanziale, logica è la deduzione che l'effetto, come entità per sé stessa vana, necessiti continuamente del sussidio della causa, mentre per contro la causa che lo condusse nella sua interezza lo conservi.

Orbene: se paragoniamo il mondo a Dio, cioè se paragoniamo il finito all'infinito, esso mondo ci apparirà piú vano e piú simile ad ombra di quanto non apparirebbe l'ombra finita di un corpo finito in paragone al corpo che la produce.

Infine: la causa somma di tutte le cose esercita cosí decisamente il suo dominio sulle cose stesse — una volta dimostrato che non solo queste sono state emanate da quella una volta, ma che anche costantemente da essa derivano il loro permanere in esistenza — esattamente come in uno specchio si formano e si conservano per la presenza dei corpi le loro immagini.

Poiché quindi Dio crea e conserva ogni cosa, per questo in ogni cosa opera, il che significa che le cause che vengono dopo Dio nulla compiono senza la virtú dell'azione divina.

E se Dio, quindi, elargisce all'angelo esistenza ed atto e lo conserva, gli elargisce anche virtú di agire, azione, ed anche queste conserva. Pertanto tutto ciò che l'angelo naturalmente opera, opera per virtú di Dio, come l'arnese dell'artigiano agisce per virtú dell'artigiano stesso. Dio quindi non compie soltanto l'angelo, ma anche l'opera stessa dell'angelo, e la compie a maggior ragione di quanto non la compirebbe l'angelo stesso, in quanto proprio Dio è, appunto, l'origine prima dell'azione. Se quest'opera compiuta dall'angelo compie

Filosofia_in_Ita

est factum ab angelo, agit et ipsum aliquid, per eamdem agit Dei virtutem per quam et ipsum factum fuit ab angelo. Quamobrem Dei virtute fit, quicquid ubique fit, a quocumque fiat, praesertim cum omnia quae aliquid agunt, esse quodam modo suo operi praebeant. Esse inquam hoc, aut illud, tale, vel tale.

Ita cuncta quae sub Deo sunt agentia ad unum communem scilicet essendi concurrunt effectum. Agentia vero plurima et diversa in unum opus, quod est esse, non conspirant, nisi quia ipsa sunt unum; neque unum sunt, nisi quia sub uno sunt, atque ad unum. Unius itaque Dei agentis primi virtute agentia reliqua operantur. Nonne secundum ordinem effectuum ordinem causarum disponimus? Primum omnium effectum est esse, reliqui siquidem effectus nihil aliud sunt, quam quaedam ipsius esse determinationes et proprietates. Prius enim est unumquodque secundum naturam (1), deinde est hoc aut illud, tale vel tale. Adde quod et ultimum quod amittitur est esse: prius enim amittitur esse tale, quam simpliciter esse. Quare esse ipsum proprius est illius agentis effectus, quod est principium finisque omnium. Atque ad id caetera agentia si quid conducunt, primi agentis virtute conducunt. Et ipsa, tamquam inferiora angustiorisque imperii, nihil agunt aliud nisi quod universalem illam Dei vim actionemque, ubique ad esse universale tendentem, distinguunt passim adiuvante Deo, et affectiones quasdam esse ipsius inducunt potius quam essendi naturam. Immo divina virtus per varia media se ipsam ad varios distinguit effectus sicuti solis lumen, quod per se ad quemlibet colorem aeque se habet, si per duas fenestras vitreas penetraverit, quarum altera rubra sit, altera viridis, duos in pavimento splendores efficiet rubrum scilicet atque viridem. Quod quidem uterque sit splendor, simpliciter habebit a lumine. Quod vero alter rubens sit, viridis alter a lumine rursus habebit, sed, quantum per tale vitrum penetrans aut tale, aliter aliterque se format.

Concludamus primo, quod causa prima vehementius agit in quovis effectu quam reliquae causae, quia vestigium quod ab ea imprimitur, scilicet esse, et prius imprimitur, et posterius deletur

---

(1) L'espressione *secundum naturam* usata qui dal Ficino va intesa probabilmente come sinonimo di *simpliciter* nel linguaggio ontologico medioevale, con il preciso riferimento alla distinzione tra *esse simpliciter* (o ficinianamente *esse secundum naturam*) e *esse hoc aut illud*. Tipica è infatti negli scritti metafisici di Avicenna e di S. Tommaso l'avvertenza di distinguere l'*essere* nella sua *trascendentalità* come capacità di abbracciare ogni determinazione e l'*essere* determinato nella sua particolare *talità* (il ποῖον di Aristotele). Il valore dell'espressione è palesato chiaramente dall'immediato uso del tradizionale *simpliciter* nel periodo seguente.

Filosofia_in_Ita

a sua volta qualche azione, la compie tramite quella stessa virtú di Dio tramite la quale anch'essa opera fu compiuta dall'angelo. Per cui tutto ciò che dovunque è fatto, da chiunque sia fatto, è compiuto per virtú di Dio, specialmente tenuto conto del fatto che tutte le cose che fanno qualche cosa, in certo qual modo, conferiscono all'opera loro l'essere, questo specifico essere, intendo dire, o quello, tale o talaltro.

Cosí ogni ente attivo sottoposto a Dio evidentemente concorre in un unico e comune effetto dell'essere, mentre i molteplici e diversi enti attivi non cospirano all'unica opera, che è l'essere, se non in quanto essi stessi sono unità; né sono unità se non in quanto sono sottoposti all'uno e tendono all'uno. Pertanto tutti gli altri enti attivi operano per virtú dell'unico Dio primo attivo. E non è forse vero che noi ordiniamo le cause secondo l'ordine degli effetti? Ora: il primo di tutti gli effetti è l'essere, se è vero che tutti gli altri effetti non sono altro se non determinazioni e proprietà dell'essere stesso: infatti ogni ente prima è secondo natura (1), poi è questo o quello, tale o talaltro. A ciò si aggiunga che l'ultimo attributo che si perde è proprio quello dell'essere: si perde prima infatti la determinazione specifica dell'essere che il puro e semplice essere. Onde l'essere stesso è l'effetto proprio e specifico di quell'agente che è il principio e il fine di ogni cosa. E se a questo gli altri enti attivi riducono qualche cosa, compiono ciò per virtú del primo attivo: e gli stessi enti attivi, in quanto inferiori a quello ed esercitanti il loro dominio in un ambito piú ristretto, null'altro compiono se non distinguere nelle singole determinazioni dell'essere, con l'aiuto di Dio, la virtú e l'azione universale di Dio tendente dovunque all'essere universale, inducendo nelle determinazioni del reale diverse affezioni dell'essere stesso piuttosto che la natura dell'essere. Anzi: la virtú divina distribuisce sé stessa per i vari effetti tramite diversi mediatori, come la luce del sole; essa, che per sé stessa si comporta in maniera identica nei confronti di qualsiasi colore, penetrando invece per due diverse finestre a vetri, delle quali l'una sia rossa e l'altra verde, farebbe brillare sul pavimento due diversi colori, cioè il rosso e il verde. I quali dovranno esclusivamente alla luce il fatto di risplendere ambedue, mentre ancora alla luce, ma in quanto penetrando attraverso questo o quell'altro vetro essa assume due diverse determinazioni, dovranno il fatto che l'uno sia rosso e l'altro verde.

Dobbiamo quindi concludere, in primo luogo, che la causa prima agisce in qualsiasi effetto con maggior forza che tutte le altre cause, poiché l'impronta da lei segnata in essi, cioè quella dell'essere, si imprime prima delle altre e si cancella dopo tutte le im-

Filosofia_in_Ita

quam reliquarum vestigia causarum, quasi fortius imprimatur. Deinde quod caeterae causae super vestigium primae causae sua firmant vestigia, quae sicut omnia sua opera necessario in opera causae primae fundant, sic virtutes actionesque suas in illius virtute actioneque stabiliunt.

CAPUT VIII

Deus agit per suum esse quicquid agit.

Sed ne quis Epicureus Deum dicat, si multa egerit, solicitari consilio, et opere onerari, meminisse oportet Deum, quia per suum esse solum opus suum potest efficere, consilio et electione (1) non indigere. Nam si ipsum esse divinum non tanti esset, ut valeret per se operari, sed consilio (2) quodam quod ab ipso esse sit differens indigeret, nullius certe rei esse per se quicquam operaretur. Nunc autem corporum qualitates agunt in se invicem absque consilio. Numquid sol illuminat mundum, et ignis calefacit, et anima alit corpus per electionem potius quam per esse? proinde illa etiam, quae per electionem agunt, aliquid etiam (3) per esse suum faciunt naturale, id est per virtutem ipsi esse insitam naturaliter. Quippe hominis anima licet multa per electionem agat, corpori tamen sine electione ipso esse dat vitam. Nonne etiam electio ipsa quodammodo opus est

---

(1) Siamo costretti, per rendere il piú vicino possibile il valore dell'espressione del Ficino, a tradurre i due termini *consilio et electione* come endiadi. È tuttavia opportuno notare che l'espressione del Ficino è una felice e pregnante sintesi semantica in cui sono compresenti i valori rispettivamente di *consilium* e di *electio*. Per quanto riguarda il primo termine rimandiamo alla nota seguente. Merita, invece, un'attenzione particolare il termine *electio*, che risente di un complesso coacervo esegetico, indicando la facoltà della scelta non però nell'ambito dell'arbitrio ma in quello di una intrinseca e congiunta razionalità. Questo senso pregnante del vocabolo, che assomma in sé valore etico, razionale e teologico, è il risultato di un'abilissima fusione criticamente ripensata di alcuni dei filoni piú importanti della piú alta speculazione classica e cristiana, nell'ambito della prima fra le quali decisa risonanza nel pensiero del Ficino ha avuto la lettura delle *Definitiones* platoniche, in cui appare già in atto la fusione dei valori etico e teoretico del concetto di *αἵρησις* e *βούλησις* (cfr. 413 b; 413 c). Per quanto concerne la tradizione cristiana basterà confrontare *Rom.*, IX 11.

(2) La traduzione del termine *consilium* è particolarmente delicata e complessa. Il

Filosofia_in_Ita

pronte delle altre cause, come se appunto venisse impressa piú profondamente; in secondo luogo, che su quella prima causa poggiano le loro impronte tutte le altre cause le quali, come necessariamente fondano ogni loro operato sull'operato della causa prima, cosí conferiscono stabilità alle proprie virtú ed alle proprie azioni poggiandole sul sostrato della virtú e dell'azione di quella.

CAPITOLO VIII

Dio compie tutto ciò che compie tramite il suo essere.

Ma per evitare che qualche filosofo di tendenza epicurea affermi che Dio, se agisce molto, è sollecitato dal pensiero e soggetto all'onere dell'opera, è opportuno ricordare che Dio, poiché è in grado di compiere la sua opera tramite il suo solo essere, non ha bisogno di di compiere una scelta razionale (1). Infatti se l'essere divino non fosse in grado tale da poter operare per sé stesso, ma avesse bisogno di un consiglio (2) che fosse altro dall'essere stesso, ne conseguirebbe necessariamente che l'essere di nessuna cosa opererebbe nulla per sé stesso. Orbene: le qualità dei corpi agiscono reciprocamente le une sulle altre indipendentemente da ogni scelta razionale. Illumina forse il sole il mondo, o scalda forse il fuoco, o forse il principio vitale alimenta un corpo per elezione piuttosto che per il suo essere? Persino quelle cose che agiscono per elezione compiono qualche cosa anche (3) tramite il loro stesso essere naturale, cioè tramite la virtú naturalmente insita nell'essere stesso. L'anima umana, per esempio, quantunque molte azioni compia per elezione, tuttavia conferisce al corpo la vita non per elezione, ma tramite il suo stesso essere, e la elezione stessa non si può negare che sia in

---

Ficino mostra di intendere per *consilium* il « progetto deliberativo » sottolineandone con particolare insistenza il carattere di razionalità. Anche qui risulta evidente la presenza non marginale dell'*Etica Nicomachea* e dell'incidenza che ha la φρόνησις nella teoria dell'atto deliberativo in Aristotele. Una possibile eventuale influenza potrebbe essere stata esercitata sul Ficino anche dagli *Academicorum libri* di Cicerone.

(3) L'uso di *etiam* consiglierebbe di porre il segno di interpunzione dopo *aliquid* e non prima (in quanto se *aliquid* appartiene alla stessa frase cui appartiene *etiam* ci aspetteremmo in luogo di *etiam* un piú opportuno *quoque* enclitico). Tuttavia l'esempio subito dopo recato dal Ficino ci consiglia la punteggiatura da noi proposta e l'interpretazione di *etiam* come un'altra fra le non poco frequenti licenze che il Ficino si prende nei confronti della rigida stilizzazione classica.

Filosofia_in_Ita

animi? Atque huiusmodi opus ab ipso esse animae est absque praecedente electione, ne similiter illa praecedens electio electione alia indigeat praecedente, et alia rursus alia. Sic opus quodlibet animi requireret ante se electiones innumeras priusquam inciperet fieri, neque inciperet umquam fieri, quoniam infinita transire non licet.

Colligamus ita. Si actio quae per esse ipsum naturale peragitur, inest omnibus, non autem actio illa quae fit eligendo, quia corpora nihil eligunt, atque etiam actionem ipsam electionis consiliique antecedit semper actio, quae fit per esse ipsum atque naturam, constat plane actionem hanc, quae ipso esse fit, causae universali et primae, qui Deus est, convenire, ut prima communisque actio primi sit et communis agentis.

Actio quae fit per esse, fit absque cura atque labore. Sic sol (1) uno actu facillime illuminat quodammodo infinita, et gignit illuminando. Ignis plurima facillime calefacit; anima nutrit corpus digeritque in ipso multa simul absque sollicitudine atque labore. Sic Deus per esse suum, quod est simplicissimum quoddam rerum centrum, a quo reliqua tamquam lineae deducuntur, facillimo nutu vibrat (2) quicquid inde dependet. Hoc autem interest inter agens primum et agentia reliqua, quod primum agens ita per esse dicitur operari, ut per esse purum agat, reliqua vero per esse, id est per virtutem aliquam naturalem, sive, ut ita loquar, essentialem. Itaque operationem quae a consilio proficiscitur, antecedit operatio quae a virtute essentiali peragitur, hanc rursus illa quae a puro fit esse. Et quanto quae virtute fit facilior est quam quae fit consilio, tanto quae puro esse expletur facilior est quam quae virtute.

---

(1) Codesta immagine del sole risente fortemente nella sua veste stilistica e nel suo contenuto semantico di precisi modelli letterari: cfr. CICERONE, *Somnium Scipionis*, 4, ed il commento di MACROBIO, I, 10 ed I, 20, nonché di PLINIO, *Historiae Naturales*, II, 6. 4. Ma certamente presente al Ficino era anche la lettura di Lucrezio ed in particolare quella del quinto libro del suo poema.

(2) Nell'uso del termine *vibrare* vi è un evidente echeggiamento del concetto plotiniano di *περιλάμπειν*, mediato però attraverso i testi procliani. A ciò si aggiunga il concetto parallelo della necessaria diffusività dell'Uno assoluto come bene, attinto da Plotino, Proclo, Pseudo Dionigi, e che ha una sua conferma, seppure in una accezione diminuita e mutila, nell'aforisma scolastico del *bonum est diffusivum sui*. Si noti come a questo concetto di *vibratio* il Ficino giunga dopo tutta una esemplificazione in cui anche troppo evidenti sono le influenze della concezione della luce tipica dell'agostinismo medioevale.

Filosofia_in_Ita

certo qual modo opera dello spirito. Un'opera di tal genere procede dall'essere stesso dell'anima indipendentemente dal fatto che sia preceduta da una elezione, onde evitare che quella stessa precedente elezione necessiti parimenti di un'altra elezione a sua volta precedente, e quest'altra di un'altra ancora. In tal modo ogni operazione dell'anima richiederebbe la premessa di innumerevoli elezioni prima di cominciare ad effettuarsi, né comincerebbe mai, in quanto non sarebbe possibile un passaggio infinito per infinite elezioni.

Da ciò concludiamo che se l'azione che si compie totalmente tramite l'essere stesso naturale è implicita in ogni cosa, mentre non lo è quell'altro genere di azione che si compie in seguito a una elezione, in quanto i corpi nulla eleggono e, d'altra parte, l'azione che si compie tramite l'essere naturale precede comunque l'azione della elezione ragionata, risulta chiaro che questo tipo di azione derivante direttamente dall'essere stesso conviene alla causa universale e prima, cioè a Dio, in modo che la prima e comune azione provenga dal primo e comune agente.

D'altra parte l'azione che si compie tramite l'essere si compie indipendentemente dall'onere di alcuna fatica: in tal modo il sole (1) con un solo atto illumina con estrema facilità oggetti in certo senso infiniti e, illuminandoli, genera infiniti colori; il fuoco con estrema facilità scalda piú oggetti, l'anima nutre il corpo distribuendo in esso contemporaneamente diversi alimenti senza perciò esser sollecita di alcuna fatica. In tal modo Dio tramite il suo essere, che è il centro semplicissimo di tutte le cose dal quale son dedotte esse tutte quasi fossero le linee da un punto, con un semplice cenno cui è estranea ogni possibile fatica folgora (2) tutto ciò che da lui procede. E fra il primo agente e gli altri c'è questa differenza: che il primo agente si afferma che agisca tramite l'essere nel senso che agisce tramite l'essere puro, mentre gli altri si dice che agiscano tramite l'essere, intendendo che agiscono tramite una qualche virtú naturale, o per cosí dire essenziale. Pertanto l'operazione compiuta dalla virtú essenziale precede quella conseguente alla elezione razionale, e quella a sua volta è preceduta dalla azione procedente dall'essere puro. E quanto piú facile è quella che proviene direttamente dalla virtú che non quella procedente dall'elezione, tanto piú facile di quella che procede dalla virtú è quella che viene interamente compiuta dal puro essere.

Filosofia_in_Ita

CAPUT IX

DEUS INTELLIGIT SEIPSUM PRIMO, AC ETIAM SINGULA.

CAPUT X

DEUS INTELLIGIT INFINITA.

CAPUT XI

DEUS VOLUNTATEM HABET, PERQUE ILLAM EXTRA SE EFFICIT OMNIA.

Omnis causa per aliquam agit formam, et agit effectum ipsius in formam quodammodo similem, ideoque oportet effectus formam a causa comprehendi. Cum vero Deus sit omnium causa, necessarium est in eo omnium formas esse. Est ergo Deus essentia omniformis. Unde Orphicum illud Ζεὺς εἶδος πάντων, id est: « Iuppiter species (1) omnium ». Quemadmodum vero in potentia pura, id est materia, sunt omnes naturales formae secundum confusam quamdam potentiam, sic oportet in actu puro, id est Deo, omnes secundum actum distinctum formas esse. Sed numquid hae formae in Deo distinctae sunt secundum quemdam naturae modum, quemadmodum in igne lux, calor, siccitas, levitas, perque eas agit ductus quadam naturae suae necessitate? Nequaquam.

---

(1) Notiamo la particolare finezza interpretativa del Ficino nel rendere il greco εἶδος con il latino *species*. È noto infatti quale complessità e polivalenza semantica abbia il termine εἶδος nella lingua e nella tradizione filosofica greca (per un'esauriente informazione in merito cfr. LIDDELL-SCOTT-JONES, *Greek-English Lexicon*, Oxford 1940[9], s.v.). Ci è sembrato di rendere con il termine italiano « archetipo » il ficiniano *species*, giacché quest'ultimo vocabolo è qui inteso nel senso di « principio unitario, fonte di ogni deter-

Filosofia_in_Ita

CAPITOLO IX E X

DIO CONOSCE IMMEDIATAMENTE SE STESSO, MA CONOSCE ANCHE I SINGOLI ENTI. LA CONOSCENZA DI DIO SI ESTENDE ANCHE ALL'INFINITO.

Dio immediatamente conosce sé stesso, in quanto il suo essere è autotrasparenza immediata, ma conosce anche i singoli enti, in quanto intuendo la propria essenza, cioè la propria bontà diffusiva, intuisce anche in qual modo la sua bontà si comunichi e si diffonda nel finito. Da questo punto di vista vi è un accenno critico contro Epicuro ed Averroè. La potenza intellettiva divina si estende inoltre anche all'infinito e all'innumerevole, in quanto è una virtus infinita *che abbraccia in una unità di amplesso con intuizione immediata e globale la molteplicità infinita.*

CAPITOLO XI

DIO POSSIEDE LA VOLONTÀ E TRAMITE QUESTA COMPIE OGNI COSA FUORI DI LUI.

Ogni causa agisce per qualche forma e produce il suo effetto in certo senso simile a sé sotto il rispetto della forma, onde è necessario che la forma dell'effetto sia già inclusa nella causa. Ed essendo Dio la causa di ogni cosa, necessariamente in lui stanno le forme di tutte le cose. Dio è dunque essenza onniforme, dal che deriva la definizione orfica: « Giove è l'archetipo (1) di tutte le cose ». Ma come nella pura potenza, cioè nella materia, stanno tutte le forme naturali sotto l'aspetto di una potenzialità confusa, cosí necessariamente nell'atto puro, cioè in Dio, stanno tutte le forme secondo l'aspetto dell'attualità distinta. Ma queste forme sono forse distinte in Dio secondo il modo della natura, alla stessa maniera che nel fuoco sono distinte luce, calore, secco, leggero, ed esso tramite queste agisce stimolato da una necessità insita nella stessa sua natura? Ciò non è possibile.

---

minazione particolare ». Del resto ancora una volta si rivela la vitalità del linguaggio filosofico latino definitivamente formulato da Cicerone, in quanto la traduzione del Ficino poggia evidentemente sull'autorità di passi come *Topica*, 7 ed *Academica*, 1 8, ove esplicitamente Cicerone dà come traduzione fedele del greco *εἶδος* il latino *species*. A sua volta Festo accettando la lezione ciceroniana afferma: *Speciem quam nos dicimus, εἶδος Graeci dixerunt; Plato quidem ideam.*

Filosofia_in_Ita

Prima ratio: Deus cum omnia faciat, si per formas huiusmodi operatur, multo magis multiplex compositusque erit, quam quaevis alia causa, sive illae formae in eo essentiales sint, sive accidentales; oportet tamen illum esse omnium simplicissimum, proinde neque essentiales esse possunt: nulla enim essentia usque minus una in se esset, quam divina; neque rursum accidentales: nam quo pacto potest Deus capere qualitates? Non aliunde, cum pati aliquid ab aliquo nequeat; non a se ipso, quippe si a se illas accipit, quantum eas dat, vicem gerit efficientis, quantum capit, gerit subiecti vicem. Condicionem vero subiecti subire non potest agens primum purusque actus, cui subiecta sunt omnia. Item substantia non dependet ab accidente, quamvis accidens dependeat a substantia. Quod non pendet ex alio, seorsum ab alio quandoque existere valet. Igitur potest substantia quaedam seorsum ab accidentium condicionibus limitibusque existere. Quicquid libertatis bonique esse potest usquam, id totum per summi principii bonique potentiam esse potest. Quamobrem Deus iam actu illa ipsa substantia est, quae potest esse, immo quae est ab accidentibus libera.

Conducit ad idem quod effectus modo quodam praestantiore in superioribus causis quam in se ipsis esse reperiuntur, atque idcirco in causa summa (1) modo aliquo praestantissimo. Cum vero effectus Dei in se ipsis substantiae sint, nullo modo in Deo tamquam accidentia esse debent. Non tamen illic multae substantiae sunt, itaque sunt illic una quaedam, id est ipsamet Dei substantia, quandoquidem oportet in Deo cuncta modo quam perfectissimo inveniri, atque uniri illi sibique invicem perfectissime. Nequeunt autem modo sublimiori in Deo esse, atque sublimius uniri tum Deo, tum sibi ipsis, quam si in Deo sint ipse Deus. Non sunt igitur in Deo rerum formae secundum modum naturae distinctae, per quas naturali quadam necessitate non aliter ducatur ad operandum, quam ignis ad comburendum.

Secunda ratio. Natura cuiusque est una quaedam forma virtusque ad unum quoddam opus certo modo determinata, toto suo impetu faciens quicquid facit, et faciens necessario. Natura siquidem ignis

---

(1) Sia l'incunabolo, sia l'edizione di Basilea (1576) leggono *summo*, che va evidentemente corretto in *summa*, per ragioni sia grammaticali (la lezione *summo* riferita a *modo* assieme a *praestantissimo* e ad *aliquo* porterebbe ad una serie di tre aggettivi, non in struttura asindetica, tuttavia non legati da congiunzione), sia di contesto, ove *summa* riferito a *causa* si pone in parallelo con *superioribus causis* precedente, come *praestantissimo* riferito a *modo* corrisponde al precedente *praestantiori*.

Filosofia_in_Ita

In primo luogo: dato che Dio opera ogni cosa, qualora operi attraverso forme di tal genere, sarà molto maggiormente composto e molteplice che qualsiasi altra causa, sia che quelle forme siano in lui essenziali, sia che siano accidentali; ma, dato che è necessario che Dio sia l'ente semplicissimo; le forme in lui non possono essere essenziali in quanto in tal caso nessuna essenza sarebbe in sé caratterizzata da minore unità che quella divina. Né d'altra parte quelle forme possono essere in Dio accidentali, poiché non si riuscirebbe a capire in qual modo potrebbe Dio contenere in sé delle qualità. Né potrebbero d'altra parte a lui derivare dall'esterno, in quanto Dio non può essere soggetto a passività nei confronti di nessun altro ente; non da sé stesso le potrebbe derivare, poiché se le ricevesse da sé stesso, nell'atto in cui se le conferisse si troverebbe sotto l'aspetto dell'ente attivo, mentre si troverebbe sotto l'aspetto dell'ente passivo nell'atto in cui le ricevesse; laddove il primo e puro agente non può trovarsi nella condizione di soggetta passività, in quanto a lui appunto ogni cosa è soggetta. E d'altra parte la sostanza non dipende dall'accidente, ma è l'accidente che dipende dalla sostanza, e ciò che non dipende da altro è in grado di esistere indipendentemente da altro, onde può una sostanza sussistere indipendentemente dalle condizioni e dai limiti degli accidenti. Ogni aspetto possibile della libertà e del bene può sussistere tutto e solo grazie alla potenza del sommo bene e del sommo principio, per cui Dio è appunto in atto quella sostanza che può essere, anzi è libera da ogni accidente.

Ed alla stessa conclusione ci porta la considerazione del fatto che gli effetti si trovano ad essere sotto un aspetto piú prestante nelle cause superiori che non in sé stessi e per conseguenza nella causa somma (1) sotto un aspetto prestantissimo; ed essendo gli effetti di Dio in sé stessi sostanze, in nessun modo possono essere in Dio in qualità di accidenti. Ma in Dio non vi sono molte sostanze, e pertanto le molte sostanze sono in lui una sola e cioè appunto la sostanza di Dio, se è necessario che in Dio ogni cosa si trovi unita a lui nel modo piú perfetto, e nel modo piú perfetto si trovino tutte le cose unite fra di loro. E non potrebbero essere in Dio in modo piú sublime, né in modo piú sublime essere unite sia a Dio sia tra di loro, che essendo Dio stesso in Dio. Non ci sono dunque in Dio le forme delle cose distinte secondo i modi della natura, forme per le quali egli sia indotto ad operare da una necessità naturale non diversamente che il fuoco a bruciare.

In secondo luogo: la natura di ciascuna cosa è una forma, cioè una potenza in un particolare modo determinata ad una certa determinazione, operante tutto ciò che opera per uno stimolo interamente suo, operante per necessità. Come ad esempio la natura calda del

Filosofia_in_Ita

calida unum quoddam, caloris videlicet, opus facit praecipue, atque eodem semper calefacit tenore, et quantum in se est omnis caloris gradus exercet ubique. Igitur quod uno gradu ab ea calefiat materia haec, et duobus gradibus illa, non ex agentis ordinatione procedit sed ex ordine graduum qui in preparationibus materiarum reperiuntur. Itaque ignis toti operi non dominatur. Non enim auctor est ordinis graduum qui sunt in opere. Ac si calores duos generaret extra subiecta, quia se toto ageret utrosque, essent aequales utrique, immo et nunc in subiectis omnino similibus similes omnino aequalesque generat. Potest utique natura vel per diversa media, vel ex diversis materiis, diversa facere; sublata vero mediorum materiarumque diversitate, vel unicum, vel simillimum operatur, neque potest, quando adest materia, non operari. Deus autem solus materiam primam corporum et essentias mentium animorumque quam plurimas absque medio subiectoque procreat, quae quidem inter se longe diversae sunt, multisque perfectionis gradibus inter se discretae. Merito Deus, quia primum agens est, usque adeo universo ipsius operi dominatur ut ipsemet et formas et formarum ordinem graduumque distinctionem efficere valeat. Nullum vero agens effectus et pauciores et minus varios faceret quam Deus. Immo unicum prorsus ageret Deus, si per solum merae naturae modum operaretur, cum divina natura sit omnium simplicissima. Non ergo naturali instinctu impellitur ad agendum.

Tertia ratio. Si intelligentia in nobis est efficax, et in angelis efficacior, oportet intelligentiam in Deo efficacissimam esse. Idem in Deo est natura eius atque intelligentia. Idem quoque operationis naturalis modus atque operationis intellectualis ubique esse solet, siquidem tam natura quam intelligentia per formam agit, et simile aliquid operatur in forma. Non ergo dicendus est Deus, aut per nudam naturam, aut per adventitiam intelligentiam operari. Immo per naturam intellectualem et intelligentiam naturalem. Deo, quia causa prima communisque et felicissima (1) est, operatio

(1) L'espressione ficiniana contempla tutta la pregnanza dell'aggettivo latino *felix*, pregnanza che non può essere resa in italiano se non ricorrendo ad una circonlocuzione, che se da un lato può rendere il senso dell'aggettivo, dall'altro perde irrimediabilmente la vigorosa sintesi dell'espressione del Ficino. Va, infatti, notato che l'aggettivo *felix* indica propriamente « colui che ha la capacità di condurre a buon fine le imprese », significato che, fra tutti gli esempi che si potrebbero addurre, ci sembra chiarissimamente illustrato dal titolo di *Felix* che Silla si fece riconoscere dopo la vittoria su Mario e la definitiva restaurazione del potere senatorio in Roma, evidentemente mirando a porre in rilievo appunto la sua *felicitas*, cioè il pieno successo che aveva coronato la sua azione politica.

Filosofia_in_Ita

fuoco compie precipuamente una sola operazione, cioè quella del calore, e sempre scalda nello stesso modo e per quanto sta in lei esercita dovunque ogni grado del calore. Pertanto il fatto che questa determinata materia sia scaldata in un grado e quella in due, non procede da un ordinamento determinato dall'agente, ma dall'ordine delle gradazioni che si trovano nelle possibilità di partecipazione insite in ciascuna materia, per cui il fuoco non domina tutta la sua opera in quanto non è lui l'autore dell'ordine dei gradi che si trovano nell'opera stessa. E se il fuoco generasse indipendentemente dagli oggetti ad esso sottoposti due calori, dato che produrrebbe l'uno e l'altro con tutto sé stesso, ambedue quei calori sarebbero uguali: anche ora noi vediamo che in soggetti assolutamente simili genera calori assolutamente simili e pari. La natura dunque può produrre diversi effetti tramite diversi mezzi o traendoli da diverse materie, laddove, eliminata la diversità dei mezzi e delle materie, opera un unico effetto o effetti similissimi tra loro, né può esimersi dall'operare se la materia le è presente. D'altra parte Dio solo crea la materia prima dei corpi, le essenze delle menti e degli animi nella loro molteplicità indipendentemente da un mezzo o da un soggetto, e tali essenze sono diversissime tra loro e diversificate in molti gradi di perfezione. Meritamente Dio, in quanto primo agente, a tal punto domina sul suo operato nella universalità di esso da esser in grado di produrre da sé stesso le forme, l'ordine di esse, la distinzione dei gradi. E nessun ente attivo produrrebbe effetti meno vari ed in minor numero che Dio, anzi, un solo effetto produrrebbe Dio senza dubbio qualora operasse tramite il solo modo della pura e semplice natura, dal momento che la natura divina è di tutte la piú semplice. Perciò Dio non è spinto ad agire da uno stimolo naturale.

In terzo luogo: se in noi esiste una intelligenza efficace, e piú efficace negli angeli, è necessario che in Dio sia l'intelligenza efficacissima. In Dio la sua natura e l'intelligenza si identificano, e sogliono pure identificarsi ovunque il modo di una operazione naturale e quello dell'operazione intellettuale, se è vero che tanto la natura quanto l'intelligenza agiscono tramite la forma e che nella forma opera qualche cosa di simile. Non è quindi possibile dire che Dio operi o tramite la pura natura o tramite un'intelligenza avventizia, anzi tramite la natura intellettuale e l'intelligenza naturale. Dato che Dio è causa prima comune e tale da produrre i suoi effetti nel massimo grado di perfezione (1), conviene a lui l'operazione naturale

---

Del resto *felicitas* appunto era quella riconosciuta per dono degli dei ai capitani vittoriosi potremmo dire in tutte le iscrizioni romane commemorative di vittorie, ove appare la formula *auspicio, imperio, ductu, felicitate* seguito dal nome del capitano al genitivo.

Filosofia_in_Ita

convenit naturalis, quae caeteris prior est, communior, et facilior. Rursus; quia causa pretiosissima (1) est, convenit operatio intellectualis, quae prior est dignitate in nobis, quamvis non tempore, ideoque est in rerum ordine prima, et tamquam pretiosa praestantioribus dumtaxat congruit speciebus. Propria igitur operatio Dei est operatio utraque. Est autem apud Platonicos unica divinae essentiae, prout Deus est, proprietas. Est igitur utraque in Deo eadem operatio.

Quarta ratio: natura nuda bonum hoc respicit aut illud, natura intellectualis universale bonum. Causa igitur quae per nudam agit naturam, ita comparatur ad causam, quae per naturam agit intellectualem, sicut particularis causa ad universalem, et minister ad architectum. Mundi itaque architectus (2) per naturam intellectualem, quantum intellectualis est, operatur.

Quinta ratio: illa prae caeteris operatio Deo congruit, per quam Deus neque ex suo statu, neque ex sua simplicitate labatur. Talis in primis est operatio mentis. Operatio naturalis ab agente quidem incipit, sed desinit in id quod patitur, sicut calefactio ab igne in lignum. Intellectualis autem utrumque terminum retinet in agente. Per hanc enim Deus dum se speculando versatur secum, undique versat externa, atque, ut Parmenides Pythagoreus inquit, rerum orbem mobilem rotat dum se servat immobilem. Oportet praeterea Deum esse penitus uniformem, quia super omnium formas existit. Immo et omniformem, quia formator est omnium.

Quod uniformis simul et omniformis esse queat, sola intellectualis natura facit: per hanc forma Dei se ipsam intuendo, se concipit tamquam propriam formarum omnium rationem. Videt enim in se quicquid est cuique proprium, dum cernit quo gradu divinam formam quodlibet imitari queat, quove deficere, ut ecce dum intelligit formam suam per modum vitae, non autem cognitionis, ut ita loquar,

---

(1) La traduzione con « preziosa » rischia di tradire il vero senso dell'aggettivo usato dal Ficino, nel quale va sentito il fondamentale significato di *pretium* inteso come « valore », per cui *pretiosum* è *quod in aliquo est pretio*, cioè che gode di una determinata valutazione. Cosicché l'uso del superlativo assoluto tende a significare l'eccellenza e la pienezza totale appunto del « valore », naturalmente con una traduzione sul piano metafisico di un vocabolo del lessico comune. Naturalmente ancora una volta il Ficino fa tesoro del lessico di Cicerone, che già frequentissimamente usava *pretium* in senso traslato ad indicare *valore morale* o *metafisico*.

(2) Nel termine *architectus* si avverte il prevalente senso di ἀρχή, per cui va inteso come indicante il « costruttore *ab initio* », cioè, contemporaneamente, *machinator* (detto di Dio da LATTANZIO, II 11), come artefice dell'armonia delle sfere dell'universo, e *creator*, nel senso di creatore *ab nihilo* secondo la precisa indicazione della teologia cristiana.

Filosofia_in_Ita

che gode di priorità sulle altre, ed è piú comune e piú scevra da ogni possibile fatica. Ancora: poiché Dio è la causa piú preziosa (1), a lui conviene l'operazione intellettuale, in quanto questa è in noi la prima per dignità, quantunque non per tempo, e pertanto è la prima nell'ordine delle cose e, nella sua qualità di operazione preziosa, necessariamente è congruente caratteristica delle specie piú prestanti. Operazione propria di Dio è dunque l'una e l'altra. Ma secondo i platonici unica è la proprietà dell'essenza divina come unico è Dio, onde si deduce che l'una e l'altra operazione in Dio si identificano.

In quarto luogo: la pura e semplice natura mira a questo o a quel bene mentre la natura intellettuale tende al bene universale. La causa dunque che agisca tramite la nuda natura sta nei confronti della causa che agisce tramite la natura intellettuale allo stesso modo in cui la causa particolare sta alla causa universale, l'esecutore all'architetto. Pertanto l'architetto del mondo (2), in quanto è intellettuale, opera tramite la natura intellettuale.

In quinto luogo: è congruente a Dio prima delle altre quell'operazione in seguito alla quale Dio non esca né dalla sua immobilità né dalla sua semplicità. Tale è piú di ogni altra l'operazione della mente. L'operazione naturale ha sí inizio da un agente, ma termina in ciò che la subisce come l'operazione del riscaldamento procedente dal fuoco termina nel legno che quel fuoco scalda. L'azione intellettuale invece contiene l'inizio e il termine nell'agente stesso, e infatti tramite questa Dio, nell'atto speculativo col quale si rivolge su sé stesso come oggetto della speculazione, rivolge come oggetto di quella stessa speculazione anche tutti gli enti ad esso esterni e, come il pitagorico Parmenide afferma, fa ruotare le mobili orbite degli enti mentre mantiene sé stesso immobile. È necessario inoltre che Dio sia assolutamente uniforme in quanto sussiste al di sopra di tutte le forme, non solo, ma anche onniforme perché è esso stesso il formatore di tutte le forme.

E la sola natura intellettuale fa sí che egli possa essere contemporaneamente uniforme ed onniforme, in quanto la forma di Dio, intuendo sé stessa tramite la natura intellettuale, concepisce sé stessa come ragione propria di tutte le forme: vede infatti in sé stessa tutto ciò che è proprio a ciascun ente, mentre discerne in qual grado ciascun ente possa imitare la forma divina, in qual grado possa da essa allontanarsi, cosicché nell'istante e nell'atto stesso in cui intende la sua forma imitabile sotto il riguardo della vita, e non della conoscenza, per cosí dire, concepisce la forma e l'idea delle piante; laddove quando la intende imitabile sotto il riguardo della conoscenza, ma non dell'intelligenza, intende l'idea propria di ciò che è animale, e cosí di seguito tutte le altre idee. E senza dubbio in tutte quelle cose,

Filosofia_in_Ita

imitabilem, concipit formam ideamque plantarum. Dum vero imitabilem per modum cognitionis quidem, sed non intelligentiae, propriam animalis ideam, atque caeteras eodem pacto. Profecto in omnibus quae non casu sed vel natura vel proposito fiunt, necesse est effectionis finem esse effecti operis formam. Causa vero agens actionem ad formam non ob aliud quicquam dirigit, quam per formam in ipsa manentem. Neque ad certas dirigit formas aliter, quam vel per certas formas, vel per certas formarum rationes in se ipsa conceptas. Cum igitur mirabilis ordo mundi casu ordinis experte constare non possit, necesse est in opificis ipsius intelligentia formam esse, ad cuius similitudinem sit effectus. Et quoniam Dei proposito universi ordo potissimus est, principalis penes illum idea est idea ordinis universi. Ratio vero ordinis atque totius haberi non potest, nisi rationes propriae partim omniuum ex quibus totum constituitur habeantur, quemadmodum architectus aedificii speciem non potest concipere, nisi proprias partium eius conceperit rationes. Propriae igitur in Deo sunt omnium rationes, neque aliunde rerum species habent ut distinctae sint, quam unde habent ut sint. Neque divina simplicitas ob idearum multitudinem minus est simplex, cum per formam unam unoque intuitu omnes contueatur. Neque dicitur idea divina essentia, prout simpliciter est essentia, sed quantum huius speciei vel illius est exemplar. Quocirca quatenus rationes ex una essentia plures intelliguntur, eatenus plures dicuntur ideae. Respectusque huiusmodi, quibus multiplicantur ideae, non a rebus ipsis efficiuntur, immo ab intellectu divino suam ad res essentiam comparante, neque sunt (ut ita dicam) reales respectus huiusmodi quales illi quibus personae distingui dicuntur, sed potius intellecti.

Sub una idea multa et cognoscuntur, et fiunt; nonnulla etiam per ideam aliorum perspiciuntur, utpote per ideam boni atque habitus, malum atque privatio, et, ut quidam putant, per ideam formae materia. Proprietates quoque substantiae per ideam substantiae cognoscuntur, qualitates vero communes propriis designantur ideis, quemadmodum architectus per domus ipsius formam omnia efficit accidentia, quae domum a principio comitantur, sed quae domui iam factae contingunt, puta picturae atque similia, per alias disponuntur ideas.

Sed iam diffusius quam proposuimus, de ideis hic quasi casu quodam occasionem nacti tractavimus. Haec autem est, etsi canes

Filosofia_in_Ita

che non per caso ma per natura o per proposito vengono create, è necessario che il fine della effettuazione sia la forma dell'opera effettuata; d'altra parte la causa agente dirige la sua azione verso la forma grazie a null'altro se non alla forma che in essa causa si trova, né dirige la sua azione verso determinate forme se non tramite determinate forme o determinati modi formali in lei stessa contenuti. Non potendo dunque il meraviglioso ordine del mondo essere stato stabilito dal caso privo di ordine, è necessario che si trovi nell'intelligenza stessa del suo artefice quella forma sul modello della quale l'ordine dell'universo sia stato plasmato. E poiché l'ordine dell'universo è il piú perfetto per proposito divino, presso Dio l'idea principale è l'idea dell'ordine universale. Ma non si può avere la concezione dell'ordine e del tutto se non si posseggano i concetti propri di ciascuna delle parti dall'unione delle quali vien formato il tutto, come un architetto non può concepire il progetto completo di un edificio se non ha in precedenza concepito gli aspetti singoli propri di ciascuna delle parti di esso. Onde in Dio stanno gli archetipi di tutte le cose; né da altro gli aspetti delle singole cose derivano le caratteristiche per le quali si differenziano fra loro se non da quel principio donde derivano il principio della loro esistenza. Né d'altra parte la semplicità divina risulta meno semplice di conseguenza della moltitudine delle idee, dato che tale molteplicità essa intuisce con un unico atto intellettivo e contemporaneamente tramite la sua unica forma. Né un'idea è detta essenza divina nel senso che sia semplicemente un'essenza, ma in quanto è l'archetipo di questa o quella specie. Per cui quando si dice molteplicità delle idee, si intende indicare con questo la molteplicità dei modi derivanti da un'unica essenza. E gli aspetti sotto i quali si moltiplicano le idee non vengono prodotti dalle cose stesse, bensí dall'intelletto divino nell'atto in cui confronta la sua stessa essenza con le cose singole, né tali aspetti si trovano, per cosí dire, entro la sfera della realtà, come, per esempio, quelli per i quali si distinguono fra loro le varie persone, ma piuttosto appartengono alla sfera intellettuale.

Sotto il rispetto, poi, di una sola idea, molte cose vengono conosciute e create, e molte anche se ne conoscono, tramite l'idea di altre cose, come, ad esempio, tramite l'idea del bene e del possesso si possono conoscere il male e la privazione e come, secondo l'opinione di alcuni, la materia tramite l'idea della forma; pure le proprietà della sostanza vengono conosciute attraverso l'idea della sostanza, mentre le qualità comuni si designano tramite idee proprie, come, ad esempio, l'architetto tramite la forma della casa determina tutti gli altri particolari accidentali che accompagnano la casa fin dall'inizio, mentre quelli che s'aggiungono alla casa già completa, come

Filosofia_in_Ita

quidam aliter latrant (1), certissima Platonis nostri Platonicorumque sententia. Quod et supra tetigimus, et alias latius declarabimus.

Probavimus hactenus primam causam varios effectus suos per multiplicem sapientiae ordinem operari, potius quam per nudae simplicisque naturae necessitatem. Probabimus deinceps, volente Deo, non operari eum externos effectus per meram intelligentiam, nisi accedat voluntatis assensus, quod quidem disputationis huius erat propositum.

Prima ratio. Causa prima omnia per se (ut in sequentibus ostendemus) ad finem optimum per vias rectissimas modo congruentissimo dirigit. Hoc facere nequit, nisi per intellectum anticipet finem, discernat vias, metiatur proportionem quae inter vias est ac finem, per voluntatem rursus finem approbet, ac viam talem prae caeteris eligat. Hinc Plato in *Timaeo*, *Phaedone*, *Philebo*, *Politico* (2), illos philosophos detestatur, qui naturalium rerum causas vel ad fortunam, vel ad ipsam sive materiae, sive naturae necessitatem referunt. Ipse vero naturalia quidem existimat instrumenta quaedam intelligentiae potius quam agentia, singulosque effectus praecipue ad finalem, efficientem, formalem causam ubique reducit. Quamobrem si quis quaerat quam ob causam terra sit rotunda, respondet quia videlicet rotunditatis idea participat, ad cuius similitudinem sapientia mundi artifex idcirco terram disposuit, quoniam iudicavit voluitque boni ipsius gratia fore melius ita sese habere.

Secunda ratio. Quod comitatur quicquid est, id enti, quantum ens est, convenit. Quod tale est, in eo quod primum ens est reperiatur oportet. At quicquid est, hoc habet, ut et absens bonum appetat et in praesenti bono libentissime conquiescat. Profecto natura sensus expers per inclinationem quamdam facit, sensus per appetitum, intellectus per voluntatem. Ergo cum Deus sit (ut peripatetico more

---

(1) Anche in Pico della Mirandola vi è l'espressione analoga: *sicut canes ignotos semper adlatrant* (cfr. *De hominis dignitate*, p. 154 dell'ed. Garin, Firenze 1942). Ambedue derivano evidentemente dal passo ciceroniano (*Pro Sexto Roscio Amerino*, 20) ove appunto si illustra il latrato del cane ad ogni ombra o rumore, pur senza che l'animale ne conosca la natura. Del resto il latrare, anche in senso traslato, era già all'epoca di Cicerone di tradizione nobilissima: cfr. LUCREZIO, II 17, derivato da Ennio, in VARRONE, *De lingua Latina*, VI 5, derivato a sua volta da OMERO, *Odissea*, XX 13.

(2) *Timeo*, 27 d ss.; *Fedone*, 96 a; *Filebo*, 26 e; *Politico*, 269 d.

Filosofia_in_Ita

pitture decorative ed altri simili particolari, vengono disposti tramite altre idee.

Ma ci siamo trattenuti sull'argomento delle idee, cogliendo quasi per caso l'occasione che ci si offriva, ormai piú diffusamente di quanto ci fossimo proposti. Questo, comunque, è il parere inoppugnabile del nostro Platone e dei platonici, checché latrino in contrario gli altri cani (1). Lo esponemmo incidentalmente qui sopra, ma in altra occasione piú diffusamente lo chiariremo in esposizione definitiva.

Abbiamo, comunque, sin qui dimostrato che la causa prima produce i suoi vari effetti tramite il molteplice ordine della sapienza piuttosto che per pura e semplice necessità naturale. Dimostreremo ora, con l'aiuto di Dio, che egli non opera gli effetti a lui esterni tramite la mera intelligenza, se a questa non si aggiunga l'assenso della volontà, che è proprio l'assunto che ci siamo proposti.

In primo luogo: la causa prima dirige ogni cosa, per sua stessa natura (come dimostreremo fra poco), all'ottimo tra i fini, per le vie piú dirette e nel modo piú congruente, il che non potrebbe fare se tramite l'intelletto non anticipasse il fine, discernesse le vie possibili, misurasse in che proporzioni stiano fra di loro le singole vie ed il fine prefissato e se, ancora, non approvasse il fine tramite la volontà, tramite la quale deve poi operare la scelta di questa via preferendola alle altre. Partendo appunto da questo fermo principio Platone nel *Timeo*, nel *Fedone*, nel *Filebo*, nel *Politico* (2) impugna le dottrine di quei filosofi i quali riportano le cause delle cose della natura o al caso, od alla necessità stessa vuoi della materia vuoi della natura. Egli, invece, sostiene che quanto è naturale sia strumento dell'intelligenza piuttosto che attivo in sé stesso e tende principalmente a ricondurre in ogni caso i singoli effetti alla causa finale, efficiente, e formale. Per cui se si chiedesse per quale ragione la terra sia rotonda Platone risponderà che ciò deriva dalla partecipazione di essa all'idea della rotondità, a simiglianza della quale la sapienza artefice del mondo plasma la terra in quanto ha in precedenza giudicato e deciso che sarebbe stato per essa il meglio esser di tale forma ai fini appunto del bene cui si informa ogni cosa creata.

In secondo luogo: ciò che a questa o a quella cosa si accompagna, concorda con l'ente in quanto è un ente, e ciò che appunto concorda con l'ente necessariamente si trova nell'ente primo. Ma tutto ciò che è possiede questa prerogativa, e cioè di tendere al bene qualora questo sia assente, e di godere la piena soddisfazione qualora il bene sia presente. Ma è fuor di dubbio che la natura, essendo priva di sensi, agisce per una inclinazione istintiva; il senso a sua volta agisce stimolato dall'appetito mentre l'intelletto agisce ubbidendo alla volontà. Essendo dunque Dio (per usare una terminologia peripatetica)

Filosofia_in_Ita

loquar) ens primum, quis divinum intellectum negabit praesens bonum suum, quod est omne bonum per voluntatem libenter amplecti? sicut in sua veritate videt omnia vera, quae ipsa illuminante fiunt vera, ita in sua bonitate vult bona omnia, quae et ipsius propagatione nascuntur, et ipsa perficiente fiunt bona. Mens autem quaelibet volendo facit opera potius quam videndo. Videndo enim replicat formas intus, volendo eas explicat extra; videndo respicit verum, cui propria puritas est, volendo attingit bonum, cui propria est diffusio.

Tertia ratio. Sensus intellectusque ipsius cognitio, quia tamquam imaginarium quiddam in creaturis est, nullum substantialem effectum efficit, nisi per affectum, quod essentiale quiddam esse videtur, unde quanto vehementius afficitur, tanto potentius operatur. Quod quidem indicat quodammodo struthii (1) oculus avidissime intentus in ovum. Si intelligentia Dei in creando efficacior est quam struthii intuitus in fovendo, immo si immensae est efficaciae (quod patet ex eo, quod neque subiecto, neque instrumento, neque tempore indiget in creando) coniectari possumus voluntatis affectum (2) esse in divina intelligentia potentissimum. Adde et iucundissimum si modo intelligentia quae perfectissima est, quaeve integerrimo et perfectissimo obiecto semper et undique fruitur, suavissima esse debet.

Quarta ratio: ubi non est voluntas, quae est inclinatio mentis ad bonum, ibi non est mentis voluptas, quae est dilatatio voluntatis in bonum, et quies voluntatis in bono. Si non est ibi voluptas ubi est ipsum bonum, nusquam voluptas erit, quae ubicumque est, fit ratione boni. In ipso igitur bono voluptas est et voluntas. Affectus

---

(1) Evidentemente il Ficino, il quale non era mai uscito dai confini d'Italia, né poteva disporre di ricchi parchi zoologici, trae la notizia da fonti di libri di viaggio spesso, com'è noto, ricche di particolari anche favolosi. A questa ipotesi rende anche conforto il fatto che il vocabolo nella forma adottata dal Ficino non appartiene alla tradizione classica, la quale presenta solo la forma *struthio*, *struthionis*.

(2) Il termine *affectus*, nell'uso ficiniano, risente di una complessa serie di motivi sia storici che semantici. Allo scopo di indicare un iniziale chiarimento a proposito di tale uso è anzitutto necessario avere presente la tradizione greco-latina, che funge da presupposto condizionante nei confronti del lessico filosofico ficiniano anche in questo caso. Il punto di partenza piú significativo ci sembra costituito dal passo di Quintiliano (*Institutiones oratoriae*, VI 2): *affectuum duae sunt species: alteram graeci πάθος vocant, quam nos vertentes recte ac proprie affectum dicimus: alteram ἦθος, cuius nomine, ut ego quidem sentio, caret sermo romanus: mores appellantur* (« Due sono le specie di *affetti*: una i greci la chiamano *πάθος*, che noi possiamo bene e propriamente rendere con il latino *affectus*; l'altra la chiamano *ἦθος*, termine cui non esiste in lingua latina l'esatto corrispondente e che possiamo approssimativamente rendere con *mores* »). È evidente che il Ficino accoglie piuttosto il secondo valore greco dato da Quintiliano che non il primo, e lo accoglie alla luce del ripensamento dei testi a lui cari di Platone ed Aristotele. Infatti è proprio in Platone (*Repubblica*, 400 d) ed in Aristotele (*Etica Nicomachea*, 1139 a 1) che noi troviamo il ter-

Filosofia_in_Ita

l'Ente primo, chi potrebbe negare che abbracci il suo bene presente, che è il bene in assoluto, seguendo di buon grado la sua volontà? Come alla luce della sua stessa verità vede tutto ciò che è vero, e che si fa vero in quanto appunto illuminato dalla luce della verità, cosí nella sua bontà vuole tutto quanto è buono, il quale nasce appunto dalla propagazione di Dio ed è buono in quanto compiuto da Dio. Ma ogni mente opera volendo piuttosto che vedendo, ché vedendo replica in sé stessa le forme mentre volendo le esplica, vedendo contempla il vero, cui è propria la purezza, mentre volendo attinge il bene cui è propria la diffusione.

In terzo luogo la conoscenza sensibile e intellettiva, in quanto si trova nelle creature sotto l'aspetto di pura attività produttrice di immagini, non è in grado di produrre alcun effetto sostanziale se non tramite un affetto che si rivela appartenente alla sfera dell'essenziale, onde quanto piú violento è l'affetto, tanto maggiore è la potenza con la quale agisce, come si può indurre, ad esempio, dall'occhio dello struzzo immobile e fisso sull'uovo (1). Orbene: se l'intelligenza di Dio è piú efficace, per quanto concerne la creazione, che non lo sguardo dello struzzo per quanto concerne la cova, anzi, se è dotata di efficacia immensa (come chiaramente si deduce dal fatto che non necessita, per compiere l'atto creativo, né di soggetto, né di strumento, né di tempo), da ciò siamo autorizzati a dedurre logicamente che l'affetto (2) della volontà sia nella divina intelligenza potentissimo. Non solo, ma che goda anche del piú alto gaudio, se dobbiamo ammettere che l'intelligenza che è perfettissima, o che fruisce sempre e dovunque dell'oggetto piú integro e piú perfetto, debba essere sommamente soddisfatta.

In quarto luogo: dove non c'è volontà, che è inclinazione della mente al bene, ivi non è godimento intellettuale, che è appunto il dilatarsi della volontà nel bene e acquietamento della volontà nel possesso del bene. Ma se non c'è godimento là dove è il bene stesso, in nessun luogo vi sarà beatitudine la quale, dovunque si trova, esiste in riferimento al bene. Perciò volontà e beatitudine consistono

---

mine ἦθος con un significato assai vicino e determinante nei confronti di quello di *affectus* nel Ficino. E cioè: quello di « nota costitutiva essenziale », non però nel senso di struttura data, immobile, definitiva. Si avverte, quindi, l'esigenza della decisa opzione per una concezione dinamica dell'essere con lo scarto di ogni ontologia di tipo statico-formale. In questo senso l'*affectus* è, sí, carattere intrinseco di un ente, beninteso di natura spirituale, ma è risultato del suo autodeterminarsi. Cosicché l'ἦθος viene a rappresentare la pienezza integrale dell'attività di un ente in rispondenza a quelli che sono i suoi costitutivi metafisici. È chiaro, quindi, che tale *affectus* è proporzionale e correlativo al valore ontologico degli esseri visti nell'ambito della loro scala gerarchica, pur essendo necessariamente presente in ogni grado di essa.

Filosofia_in_Ita

huiusmodi si in creaturis est generationis initium, certe in creatore ipso est creationis origo.

Quinta ratio: si agentia omnia tam secundum naturam, quam secundum artem, opera sua semper ad finem, id est ad bonum, ordinant, et bonitate sua id faciunt, accipiunt autem operandi ordinem ab agente primo, atque illud est ipsum bonum, constat ipsum opera sua ad finem optimum ordinare. Si enim bona particularia quia bona sunt, et quia ordinantur a summo bono, ad bonum aliquod ordinant singula, quanto magis universale bonum ordinabit ad bonum cuncta, videlicet ad universale bonum? Deus igitur ad se ipsum tamquam finem ducit omnia. Nullus enim actionis divinae finis est extra Deum, quoniam finis in eodem ordine locatur una cum eo quod agit ad finem, estque bonum quiddam, et causam movet agentem. Nihil autem in eodem ordine cum Deo locatur, nisi ipse Deus; Deus alieno non servit bono: numquam enim particulari bono servit omne bonum; Deus insuper non movetur ab aliquo. Si Dei finis est ipsa sua bonitas, Deus suo modo suam appetit et diligit bonitatem. Cum vero et Deus sit intellectualis et bonitas eius intelligibilis, intellectuali dilectione (1) diligit eam. Dilectio huiusmodi in voluntatem versatur. Deus igitur vult se ipsum. Vult, inquam, se tamquam finem sui ipsius et omnium. Ex voluntate autem finis provenit operatio circa illa quae diriguntur ad finem. Quapropter divina voluntas (ut Plato in *Timaeo* (2) inquit) creaturarum omnium est initium. Idem apud Mercurium Trismegistum (3) saepissime legitur. Putant enim

---

(1) Nel termine *dilectio* va intesa viva la radice di *diligo* ed il valore del termine classico *dilectus* indicante la *scelta*. Esso, quindi, sta ad indicare una specificazione particolare dell'*appetitus*, là dove l'*appetitus* è proprio dell'ente spirituale che non è determinato ad agire passivamente da una inclinazione di ordine istintivo (*passio*), bensí opera secondo libera iniziativa, e non secondo mera spontaneità, proprio in quanto trasceglie alla luce della razionalità i fini e gli oggetti della sua tendenza. A ragione, quindi, il Ficino osserva che *dilectio huiusmodi in voluntatem versatur* ove « volontà » indica appunto non il tendere irrazionale, bensí l'attività illuminata e accompagnata dalla ragione. Tale senso di *dilectus* illumina anche quello di *voluptas* usato poc'anzi dal Ficino: la *voluptas* non traduce, qui, come per il Valla il « piacere » in generale, ma indica un particolare godimento fruibile proprio e soltanto a condizione della scelta nell'ambito della razionalità e della tendenza in armonia coi valori dell'essere.

(2) *Timeo*, 34 b.

(3) Com'è noto il nome di Ermete Trismegisto (latinizzato dal Ficino in Mercurio) non corrisponde a personaggio storico identificabile, ma è frutto della identificazione del dio Egiziano Toth con Ermete, compiuta nell'epoca alessandrina, in cui il pensiero greco si compiaceva di far derivare dalla culla del Nilo tutta la cultura greca, al punto da inventare ipotetici viaggi in Egitto di tutti i massimi rappresentanti del pensiero e della scienza greca, desiderosi di apprendere in quella terra i segreti di ogni arte e dottrina (per esempio viaggi di Ippocrate, di Platone, di Pitagora, ecc.). Alla base di tale identificazione sta la concezione del dio Toth-Ermete come inventore di tutte le arti e di tutte

Filosofia_in_Ita

nel bene stesso, e se un affetto di tal genere nelle creature è l'inizio stesso della generazione, non v'è dubbio che nel creatore esso sia origine della creazione.

In quinto luogo: se tutto ciò che agisce, tanto secondo natura quanto secondo arte, ordina sempre le sue opere ad un fine, cioè al bene, e agisce in questo modo per sua intrinseca bontà, ricevendo, d'altra parte, l'ordine secondo il quale opera da un primo agente e questo primo agente è il bene in sé stesso, è chiaro che questo ordina ciò ch'egli compie dirigendolo all'ottimo fra i fini. Se infatti i beni particolari, in quanto beni ed in quanto ordinati dal sommo bene, ordinano le singole cose ad un bene, quanto a maggior ragione il bene universale deve ordinare tutto al bene, cioè al bene universale! Dio quindi conduce ogni cosa a sé stesso come al fine cui tutte le cose sono ordinate, in quanto nessun fine dell'azione divina è esterno a Dio, se è vero che il fine si colloca nel medesimo ordine nel quale si colloca ciò che agisce verso quel fine, e questo fine è un bene che stimola la causa agente. D'altra parte nulla si può collocare nello stesso ordine nel quale si colloca Dio all'infuori di Dio stesso. Dio poi non serve ad un bene a lui esterno poiché mai il bene universale può essere asservito ad un bene particolare. Inoltre Dio non è mosso da nulla che sia a lui esterno. Orbene: se il fine di Dio è la sua stessa bontà, Dio, a modo suo, tende ed appetisce la sua stessa bontà. Ed essendo Dio intellettuale e la sua bontà intelligibile, egli tende ad essa per tendenza (1) intellettuale. Una tendenza di tal genere appartiene all'ambito della volontà onde Dio vuole sé stesso: intendo dire che vuole sé stesso come fine di sé stesso e di ogni cosa. Ma dalla tendenza ad un fine proviene l'operazione riguardante quelle cose che a quel fine sono dirette, per cui la volontà divina (come afferma Platone nel *Timeo* (2)) è l'inizio di tutte le creature, come si legge anche in piú passi nelle opere di Mercurio Trismegisto (3). Ambedue infatti sostengono che nel principio del-

---

le scienze. È noto che sotto tale nome ci sono giunti gli scritti riuniti nel *Corpus Hermeticum* (17 trattati), il dialogo *Asclepius*, e 26 *excerpta* in Stobeo. Il Ficino conosce profondamente questi testi anche e soprattutto per esserne stato traduttore, limitatamente al *Corpus*. Non solo: ma è indubbio che essi hanno esercitato una notevole influenza sul pensiero ficiniano sia per quanto concerne la concezione simbolica dell'unità assoluta, sia per il deciso antropocentrismo assommantesi nel Ficino con quel senso altissimo della dignità umana comune a Pico della Mirandola, al Poliziano, al Valla ed in genere a tutto l'umanesimo. Un corpo di dottrine nelle quali Dio appare come Sommo ineffabile, e come il Bene e l'uomo appare come centro dell'universo e perfetto microcosmo, e la vita umana è tensione soterica di liberazione dal sensibile (concepito come totalità di male) non poteva certo non stimolare intensamente la cultura e la filosofia del Quattrocento. Sugli scritti ermetici cfr. W. Kroll, *Die Lehren des Hermes Trismegistos*, Lipsia 1914; A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Parigi 1944-54.

Filosofia_in_Ita

principium universi perfectissimum actionis modum habere debere, id est, ut voluntate sua omnino sit effectionis dominus qui omnino est dominus effectorum; dominus inquam libera voluntate disponens. Nam si necessitate vel naturae vel intelligentiae ageret, ageret simul omnia atque infinita simul, singula quoque cogeret, et momento raptaret.

CAPUT XII

Voluntas Dei necessaria simul et libera est et agit libere.

Satis probatum arbitror, Deum non necessitate naturae aut intelligentiae, sed voluntatis imperio singula procreare. Quemadmodum vero voluntas eius necessaria simul et libera sit, in praesentia demonstrandum esse censeo.

Ratio prima: caveat quisque diligentissime, ne in tam temerariam impietatem fortuito incidat, ut aliquando suspicietur Deum ita esse operarique, ut forte contigerit. Si nulli umquam rei forte contingit esse operarique id quod naturaliter est operaturque (puta igni non contingit forte, sed oportet quod calidus sit et calefaciat), summo autem enti naturale est ut sit et summo actui naturale est ut agat, sequitur Deum, qui summum ens et plus quam ens, et summus actus existit (1), nullo modo secundum contingentiam esse vel agere. Si ubi plus est rationis, ibi sortis est minus, in Deo, qui summa ratio est, vel fons rationis, nihil potest cogitari fortuitum. Si fortuna non efficit rationem, cum eius contraria sit, immo sit privatio rationis sive defectus, quonam pacto producit aut Deum aut divinam aliquam actionem qualibet ratione superiorem? Si Deus est illa ipsa regula ita rerum omnium ordinatrix, ut ab eis quae proxime sequuntur, eam omnem contingentiam auferat, quomodo eum sorte quadam

(1) Il Ficino usa sia il termine *consistere* che il termine *existere*. Il *consistere* indica la struttura intrinseca di un ente visto analiticamente in tutti i suoi elementi costitutivi e considerato nel suo atto esistenziale. Laddove l'*existere* indica l'efficacia ad *extra* sia operativa che epifanica dell'ente preso in esame. Nel caso or ora annotato l'*existere* ha il suo senso piú vero e piú forte proprio perché è riferito a Dio.

Filosofia_in_Ita

l'universo necessariamente stanno la misura e la modalità dell'azione, intendendo cioè che colui che è signore assoluto degli effetti, cioè il signore che li dispone per sua libera volontà, è tramite la sua volontà signore assoluto dell'azione dalla quale gli effetti vengono prodotti. Infatti se agisse costretto da necessità, vuoi della natura vuoi dell'intelligenza, compirebbe contemporaneamente tutti gli atti e tutti infiniti, e contemporaneamente anche ammasserebbe gli uni sugli altri i singoli atti particolari accozzandoli in un istante.

CAPITOLO XII

La volontà di Dio è contemporaneamente necessaria e libera ed agisce liberamente.

Ritengo sia stato sufficientemente dimostrato che Dio crea le singole cose non per necessità di natura o di intelligenza, bensí per impero della sua volontà. Ritengo ora necessario dimostrare in qual modo la sua volontà sia contemporaneamente libera e necessaria.

In primo luogo: ci si guardi con ogni cura possibile dal cadere, anche solo per caso, nell'empia opinione che sospetti che Dio sia e agisca secondo il capriccio del caso. Se a nessuna cosa mai capita di essere e di operare casualmente ciò che essa è ed opera — per esempio non capita per caso al fuoco di essere caldo e di scaldare, ma ciò è ad esso necessariamente connaturato —, e se è naturale al sommo ente di essere e al sommo atto di agire, consegue da ciò che Dio, il quale è il sommo ente e piú che un ente e sussiste (1) come sommo atto, non può in alcun modo essere ed agire secondo il principio della contingenza. E se dove c'è piú razionalità, ivi c'è in proporzione minore presenza del caso, in Dio, che è somma ragione o meglio fonte della razionalità, nulla si può pensare presente di fortuito. Se infatti il caso non produce la ragione, essendo ad essa contrario, anzi essendo addirittura privazione o difetto di ragione, in qual modo potrebbe esso produrre o Dio o una qualche azione divina, che, come tale, è superiore a qualsiasi ragione? Se Dio è la regola stessa ordinatrice di tutte le cose in modo tale che toglie ogni possibile contingenza a tutto ciò che da essa procede immediatamente, in qual modo può darsi che esso sia come è ed operi come opera per azione del caso? Per la qual cosa Dio non sussiste e non agisce casualmente, altrimenti nessun ordine mai in nessun punto

Filosofia_in_Ita

obtigit sic esse vel operari? Quamobrem Deus non ut obtingit ita existit et agit, alioquin nullus usquam ordo reperiretur umquam, sed ut decuit (1), immo ut decet. Decet autem, quia decorum. Ipse vero decor est ipse Deus, a quo et per quem omnia decentia fiunt. Immo vero est agitque ut necesse est. Necesse est per ipsam necessitatem. Necessitas autem ipse est Deus, per quem et caetera necessaria sunt quaecumque sunt necessaria. Igitur ita est Deus, ut est; ita agit, ut agit. Et quoniam necessitati nulla praeest necessitas, ideo ibi est summa libertas. Libertas est appetibilis tamquam bonum (2). In summa vero bonitate est quicquid usquam desiderari potest tamquam bonum. Liber est quicumque vivit ut vult. Vivit ut vult prae caeteris ipsa bonitas, cuius vitam vult voluntas omnis, praeter quam nihil aliqua vult voluntas. Est Deus id quod est, ita ut aliud non potuerit (3) esse (quia est, ut ita dicam, omne ens, omnisque potestas) immo neque voluerit, quia est omne bonum. Posse autem aut velle aliter se habere, imbecillitas esset insipientiaque, in deterius immo in nihilum ruitura.

Ratio secunda: si incitamentum boni in singulis maxime omnium necessarium est, et maxime omnium voluntarium spontaneumque, certe in ipso bono summa naturae necessitas una cum summa voluntatis libertate concurrit, ut alias probavimus. Atque ibi naturae necessitas voluntatis confirmat libertatem, et libertas necessitati consentit, usque adeo ut necessario liber voluntariusque Deus sit, et voluntarie necessarius.

Ratio tertia: quamdiu res aliqua boni ipsius quasi est expers, tam diu sibi displicet, et aliud quiddam praeter expetit. Quando vero fit boni particeps, iam sibi ipsi placet, seque vult, et talis est iam qualis vult esse, et quo magis hoc assequitur, eo magis sibi placet, magisque talis est qualem se esse vult ipsa. Quapropter ipsum bonum in primis hoc habet, ut se velit summopere, sibique placeat et tale sit omnino, quale vult ipsum.

---

(1) Ci sembra che l'uso del perfetto stia qui ad indicare una assolutezza e una necessità in senso forte, analoga all'uso dell'imperfetto in Aristotele nella definizione dell'essenza.

(2) Troviamo qui nel Ficino una concezione della libertà orientata non nel senso del libero arbitrio psicologico, ma in quello della razionalità e del valore. La *libertà*, dunque, è *libertà metafisica* come iniziativa in armonia alla ragione e all'essere *sub specie aeternitatis*. In tal senso essa è *appetibilis* proprio *sub ratione boni*, annettendo all'atto libero un valore quindi di pienezza, di dignità e di razionalità iscritte nell'ordine assoluto del bene. Notevole in questo caso il tentativo di superamento della concezione medioevale della libertà alla luce di una attenta utilizzazione del retaggio classico.

Filosofia_in_Ita

dell'universo si troverebbe, bensí sussiste ed agisce come fu (1), anzi come è in armonia con la sua dignità. Ed è in armonia con la sua dignità ciò che è degno. Ma la dignità stessa si identifica con Dio stesso, dal quale e tramite il quale esistono tutte le cose partecipi di dignità. Anzi, sussiste e agisce come è necessario, ed è necessario in virtú della necessità stessa; ma la necessità è Dio stesso, per opera del quale anche tutte le altre cose che sono necessarie ricevono la loro necessità. Pertanto Dio è come è, agisce come agisce. E poiché alla necessità non sovrasta alcuna necessità, in essa sta la somma libertà. Questa è appetibile come bene (2). Ma appunto nel sommo bene sta tutto ciò che è desiderabile come bene. Libero è, poi, chiunque vive come vuole, e vive come vuole piú di ogni altro ente la bontà in sé stessa, la vita della quale è voluta da ogni volontà e all'infuori della quale nessuna volontà vuol nulla. Dio è dunque ciò che è, in modo che non potrebbe (3) essere altro (in quanto è per cosí dire l'ente assoluto ed assoluta potenza), anzi neppure altro vorrebbe essere in quanto è in sé stesso bene assoluto; ed il poter od il voler essere diversamente da come si è significherebbe debolezza ed insipienza, destinate a degradarsi sempre di piú, anzi ad annullarsi.

In secondo luogo: se lo stimolo del bene nelle singole cose è di gran lunga il piú necessario di tutti e di gran lunga il piú volontario e spontaneo, senza dubbio nel bene stesso concorrono, come in altra sede dimostrammo, somma necessità di natura e somma libertà della volontà; ed ivi la necessità di natura conferma la libertà della volontà, mentre la libertà è in armonia con la necessità, a tal punto che Dio è libero e volontario per necessità e volontariamente necessario.

In terzo luogo: fintantoché una cosa è per cosí dire priva del bene non è soddisfatta di sé medesima e tende a qualche cosa di altro da lei. Ma quando diviene partecipe del bene è soddisfatta di sé stessa, vuole sé stessa ed anche è tale quale vuol essere; non solo, ma quanto piú consegue questo stato tanto piú è soddisfatta di sé stessa e tanto piú è tale quale essa stessa vuol essere. Per cui il bene stesso si trova piú di ogni altro ente nella condizione di tendere sommamente verso sé stesso, di piacere a sé stesso, e di essere assolutamente quale egli stesso vuol essere.

---

(3) Notevole l'uso del perfetto nelle consecutive del periodo ficiniano, ad indicare l'assoluta assenza di ogni limite o specificazione temporale.

Filosofia_in_Ita

Ratio quarta: si quanto magis aliqua Deo propinquant, tanto minus servilia sunt, magisque sui iuris evadunt, Deus sui iuris est maxime, ut non modo qualis ipse suapte natura est, talia velit, verum etiam qualiter vult, talis sit omnino, rursus qualia vult, talia quoque faciat, et cuius vult gratia: nullum enim agens usquam vel suae actionis liberum principium erit, vel finem suae actioni praescribet, nisi principium finisque universi, et suae actionis sit dominus, et finem suae statuerit actioni. Sed ad propositum redeamus.

Ratio quinta: in quibus tria haec, scilicet esse, intelligere, velle, re ipsa inter se discrepant, in iis non est absoluta libertas, quoniam in rebus huiusmodi modus volendi sequitur intelligendi normam, haec essendi conditionem, esse denique sequitur eum, qui dedit esse. At in Deo idem est reipsa esse, intelligere, velle. Quamobrem ita est per voluntatem suam intelligentiae essentiaeque suae compos, ut non modo sicut est et sicut intelligit suapte natura, ita quoque velit, verum etiam sicuti vult, ita intelligat atque existat. Ob hanc forsitan rationem Zoroastri sectatores tradunt Deum quodammodo agere semetipsum. Quod in hunc ferme modum, quem dicam, Plotinus exposuit. Deus est actus, non alterius, non circa alterum, sed suimet, et circa se ipsum: est enim actus intra se manens. Quoniam vero actus est propter naturam infiniti boni infinite foecundus, ideo non caret acto, id est genito, acto (1) scilicet infinito. At quoniam et per actum intimum fit aliquid intimum et solus Deus est infinitus, quod inde actum id est genitum est intra Deum, est ipsemet Deus. Deus est actus pervigil, atque perpetuus, ex se, in se, circa se penitus; ergo ut agit et vigilat, ita prorsus existit. Totus nixus divini actus circa se vertitur. At dum sibi innititur quodammodo se ipsum agit, id est gignit, quia si respexerit alio, se perdet. Quapropter esse divinum actus est ad se ipsum, quando non esse divinum foret actus ad aliud. Deus vult se ipsum. Velle autem et agere, immo etiam esse, idem est omnino. Igitur se volendo, se agit, id est producit, immo se iam ponit vel signat in esse. Ex iis confici vult Plotinus (2) Deum non ita esse ut sorte obtigit vel ut coegit necessitas, sed ut vigilat, agit atque vult ipse. Sed haec Deus ipse viderit. A nobis vero id

---

(1) Nel contesto il Ficino alterna abilmente il termine *actus*, *-us* al termine *actum*, *-i*, col proposito di puntualizzare il diverso significato di *actus* (nella linea tradizionale della *ἐνέργεια* di Aristotele e dell'*actus* di S. Tommaso) come *agere in actum* (nel senso di *πρᾶξις*) e di *actum* nel senso di *id quod actum est actu*, cioè la realizzazione (intesa come *πρᾶγμα*) dell'*actus*.

(2) *Enneadi*, V, v 11; VI, v 11; V, III 11.

Filosofia_in_Ita

In quarto luogo: se quanto piú questa o quella cosa si appressa a Dio, tanto meno sottostà ad una condizione servile e tanto piú riesce ad essere padrona di sé stessa, Dio è massimamente padrone di sé stesso, sí che non solo per sua natura vuole cose tali quali esso stesso è, ma anche è in tutto e per tutto tale quale vuol essere e produce effetti tali quali vuole che siano e per la ragione che egli vuole. Infatti nessun ente attivo può essere libero principio della sua azione o può fissare un fine ad essa se non sia principio e fine dell'universo, e se non sia signore della sua azione e non abbia stabilito egli stesso il fine di essa. Ma torniamo alla questione proposta.

In quinto luogo: ciò in cui l'essere, l'intendere, il volere sono separati tra loro e non in armonia, non possiede assoluta libertà; poiché negli enti in cui si verifica tale distinzione la misura del volere segue la norma dell'intendere e questa a sua volta la condizione dell'essere, il quale, infine, segue il principio che gli diede l'essere. In Dio invece essere, intendere, volere coincidono realmente, per cui egli è, tramite la sua stessa volontà, padrone del suo intendere e del suo essere, in modo che non solo vuole come è e come intende per sua natura, ma anche intende e sussiste come vuole. Ed è forse questa la ragione per cui i seguaci di Zoroastro predicano che Dio in certo senso compie sé stesso, concetto che Plotino stesso espose appunto come ora dirò. Dio è atto non di cosa che sia altro da lui, o rispetto a cosa che sia altro da lui, ma atto di sé stesso e che riguarda sé stesso: è infatti atto permanente in sé stesso. E poiché è atto infinitamente fecondo per la natura stessa del bene infinito, da ciò deriva che mai manca di atto (1), cioè di qualcosa da lui procedente, cioè ancora dell'atto infinito. Ma dato che tramite l'atto che si esaurisce in sé stesso si realizza qualcosa che ha in sé stesso la sua ragione, e dato che Dio solo è infinito, ciò che di là è attuato, cioè generato, entro Dio è Dio stesso. Dio è atto sommamente vigile e perpetuo da sé, in sé e intorno a sé stesso in ogni direzione, quindi come agisce e vigila, cosí sussiste. E ogni sforzo dell'atto divino riguarda sé stesso, ma, mentre poggia su sé stesso, in certo senso attua sé stesso, cioè si genera, in quanto, se dirigesse l'attenzione a qualcosa di altro da lui, annullerebbe sé stesso. Per cui l'essere divino è atto indirizzato a sé stesso, dal momento che l'atto indirizzato ad altro da sé stesso sarebbe il non essere divino. Dio, dunque, vuole sé stesso: ma volere ed agire, anzi anche essere si identificano in lui, per cui Dio volendo attua sé stesso, cioè produce sé stesso, anzi pone ed imprime immediatamente sé stesso nell'essere. Da queste premesse Plotino (2) conclude che Dio non è casualmente o come lo costrinse ad essere la necessità, ma come vigila, si attua e si vuole egli stesso. Ma l'indagine e la conoscenza chiara di queste cose spetta

Filosofia_in_Ita

tantum ubique affirmari optamus, quod Deo sit dignum, quale est quod ante proposuimus, in Deo videlicet cum summa necessitate summam congredi libertatem.

Ratio sexta: sola divina bonitas est absolutum divinae mentis obiectum. Nam quaelibet vis aequari obiecto potest, excedere minime. Nihil autem extra Deum est, quod Deus excedere nequeat. Vult autem se ipsum Deus absoluta quadam voluntatis necessitate. Ultimum namque finem suum necessario volunt omnia. Divina bonitas Dei finis est ultimus, cuius gratia vult quicquid vult. Aut ergo fatendum est Deum nihil velle, atque esse gustus (1) omnis expertem, quod est absurdum, aut affirmandum, si quid vult, necessario velle se ipsum, praesertim cum in Deo esse ac velle sit idem. Volendo se, vult reliqua omnia, quae prout in Deo sunt, sunt ipse Deus, prout ex Deo manant, sunt divini vultus imagines, atque ad divinam bonitatem referendam comprobandamque tamquam ad finem praecipuum ordinantur. At vero ille divinae voluntatis actus qui, prout divinam respicit bonitatem, absolute necessarius est, ille, inquam, prout respicit creaturas, a quibusdam non absolute necessarius appellatur. Nam quamvis voluntas finem ipsum necessario velit omnino, ea tamen, quae diriguntur ad finem, conditionali quadam necessitate vult, immo etiam nonnumquam nulla necessitate vult, si quid ex illis est, sine quo finis possideri queat. Divina autem bonitas non indiget creaturis.

Ratio septima. Conducit ad haec, quod Deus volendo propriam bonitatem, non ob aliud vult alia bona, nisi tamquam ipsius imagines. Cum autem divina bonitas immensa sit, innumerabiles ad eius exemplar effingi imagines possunt, innumerabiles, inquam, praeter eas insuper quae in his saeculis effinguntur. Itaque si ex eo quod propriam vult bonitatem, necessario esse vellet singula quae imitari eam possunt, certe vellet infinitas creaturas existere, infinitis modis divinam bonitatem repraesentantes. Si autem vellet, utique essent. Sed hac in re meminisse oportet, ut placet divo Thomae Aquinati nostro,

---

(1) Il vocabolo *gustus* è qui inteso nel senso preciso di « possibilità di scelta », articolantesi in quel *velle* che lo chiarisce nel contesto. Tale uso lessicale ha esempi in tutta la latinità classica, la quale presenta già anche l'uso traslato del vocabolo, tradotto su un piano spirituale (cfr. CICERONE, *Filippica* II, 45; QUINTILIANO, *Institutiones oratoriae*, VI 3). Va inoltre aggiunto come possibile modello ficiniano nell'ambito della terminologia rigidamente filosofica il vocabolo γεῦσις che, presente in Aristotele nella sua accezione comune (cfr. *Etica Nicomachea*, 1118 a 26; *De Anima*, 422 a 29 ss.), trovasi in uso traslato presso FILONE EBREO, I 544 (ove l'autore usa in identico senso γεῦμα). Ma, proprio per lo stretto riferimento testuale del *gustus* al *velle* e per la necessaria correlatività di *velle* e di *bonum*, ne risulta che il *gustus* del Ficino indica anche la soddisfazione derivante dal raggiungimento dell'oggetto proprio della volontà.

Filosofia_in_Ita

a Dio: da parte nostra desideriamo sia dimostrato, senza possibilità di dubbio, soltanto ciò che pare consono alla dignità di Dio, e cioè il nostro assunto iniziale: che in Dio coesistano in perfetta armonia tra loro somma libertà e somma necessità.

In sesto luogo: la sola bontà divina è l'assoluto oggetto della mente divina: ogni potenza, infatti, può eguagliarsi al suo oggetto, ma mai superarlo; ma nulla esiste al di fuori di Dio, che Dio non possa superare. Dio, inoltre, vuole sé stesso per una assoluta necessità della sua volontà, in quanto ogni cosa necessariamente vuole il suo fine ultimo ed appunto la bontà divina è il fine ultimo di Dio, per il quale egli vuole tutto ciò che vuole. Per cui bisogna o ammettere che Dio non voglia nulla e soffra quindi della privazione di ogni gusto della scelta (1), il che è assurdo, o affermare che se egli qualche cosa vuole, necessariamente vuole sé stesso, principalmente tenendo conto del fatto che in Dio essere e volere si identificano. E volendo sé stesso, egli vuole tutte le altre cose, le quali sotto il riguardo del loro essere in Dio sono Dio stesso, e sotto il riguardo del loro esistere come procedenti da Dio sono immagini del volto divino e sono ordinate in modo che diano una immagine ed una prova della bontà divina, nel che appunto consiste il loro principale fine. Ma l'atto della volontà divina, il quale, sotto il riguardo della divina bontà, è assolutamente necessario, sotto il riguardo invece delle cose create da alcuni viene definito non assolutamente necessario, ché, quantunque la volontà voglia il fine stesso in modo completamente necessario, tuttavia vuole ciò che si dirige ad un fine spinta dall'impulso di una necessità condizionale, anzi talvolta anche vuole senza impulso di necessità alcuna, nel caso che fra ciò appunto che si dirige ad un fine ci sia qualche cosa, pur senza la quale sia ugualmente possibile raggiungere il fine. La bontà divina al contrario non ha bisogno delle creature.

In settimo luogo: a tali conclusioni conduce anche la considerazione che Dio volendo la propria bontà non tende ad altri beni se non in quanto essi non sono che suoi stessi aspetti. Ed essendo la bontà divina immensa, sul suo modello possono plasmarsi innumerevoli immagini, innumerevoli, intendo, oltre a quelle che troviamo plasmate nell'ambito delle attuali generazioni presenti nell'universo. Pertanto, se come conseguenza necessaria del fatto che Dio vuole la propria bontà, dovesse volere che fossero tutte quelle singole cose che possono imitare la bontà di lui, senza dubbio vorrebbe che esistessero infinite creature, le quali in modi infiniti rappresentassero appunto la bontà divina. E se le volesse, ovviamente esse sarebbero. Ma è necessario ricordare, a questo proposito, quanto sostiene il nostro San Tommaso d'Aquino, splendore della teologia,

Filosofia_in_Ita

splendori Theologiae: quamquam divinae voluntatis actus secundum conditionem positionemve quamdam dici potest rem hanc aut illam necessario velle, videlicet postquam semel eam voluit, cum sit divina voluntas non aliter immutabilis quam essentia, ipsum tamen suapte natura non habere eum necessitatis absolutae respectum ad effectus suos, quem ad se ipsum habet.

Ratio octava. Si Deus est perfecta entis causa, atque ens proprius est effectus Dei, eo usque saltem Dei actus amplificare se potest quousque entis potentia potest amplificari, praesertim cum passivam potentiam ab actu superiore duci oporteat. At in huiusmodi potentia entis continetur quicquid rationi entis non adversatur, quemadmodum in potentia corporalis naturae sunt quaecumque naturam non auferunt corporalem. Nihil autem effingi potest quod entis rationi repugnet nisi eius oppositum, hoc igitur est quod dicitur non ens. Contradictio sola rationem non entis includit. Quaecumque igitur contradictionem nullam includunt, ut Peripatetici putant, in entis potentia includuntur, atque ea omnia potest Deus efficere. Quod inde confirmatur, quod mens exclusa contradictione potest per omnem, immo per immensam entis latitudinem se porrigere. Non debet autem effectrix Dei potestas minus ampla esse, quam mentis potentia machinatrix. Adde quod si divinus intellectus bona innumerabilia intuetur, voluntas autem eius ad omnia illa se potest convertere, quae intellectus offert tamquam bona, consequens est ut voluntas Dei finitis obiectis non adstringatur: igitur et potestas eius ad infinita se porrigit. Quorsum haec? Ut intelligas, quicquid contradictionem non includit divinae potentiae subici atque, cum multa non sint in natura rerum, quae tamen si essent, contradictionem nullam inferrent (quod patet praecipue circa numerum, magnitudinem, intervallaque stellarum), scias plurima sub divina potentia contineri, quae tamen in rerum ordine numquam reperiuntur, et cum Deus eorum quae potest quaedam faciat, quaedam non faciat, eum nulla vel naturae, vel intelligentiae, vel voluntatis necessitate, sed libera voluntatis electione talia operari.

Ratio nona. Non iniuria Deus electione (ut ita dixerim) quadam operari dicendus est, siquidem agentia omnia quaecumque per aliud agunt ducunturque ad operandum, reducenda sunt ad agens

Filosofia_in_Ita

e cioè che, quantunque si possa dire che in alcuni casi l'atto della divina volontà, dopo aver voluto questa o quella cosa secondo una determinata posizione o condizione, la debba volere per necessità in quanto la divina volontà non è diversamente immutabile che l'essenza, è tuttavia evidente che Dio, per sua natura stessa, non può trovarsi assolutamente legato, nei confronti dei suoi effetti, a quel rispetto della necessità che, invece, lo lega a sé stesso.

In ottavo luogo: se Dio è la causa perfetta dell'ente, e se l'ente è propriamente effetto di Dio, l'atto divino può estendersi come minimo sino a quanto può estendersi la potenza dell'ente, se si tenga conto, principalmente, del fatto che la potenza passiva va derivata da un atto superiore. Ma nella potenza dell'ente dotata di tali caratteristiche è contenuto tutto quanto non è contrario ai principi dell'ente, allo stesso modo che nella potenza corporea della natura tutto ciò che non è negativo nei confronti della natura corporea. D'altra parte non si può immaginare nulla di contrario all'ente all'infuori del suo opposto, e questo pertanto è ciò che si definisce il non ente, e solo la contraddizione contiene appunto il concetto del non ente. Onde tutto quanto non contiene alcuna contraddizione, come affermano i peripatetici, si trova incluso nell'ambito della potenza dell'ente, e tutto ciò appunto Dio può compiere. Il che trova una conferma nel fatto che la mente, una volta che sia eliminata la contraddizione, può estendersi in ogni direzione sul piano dell'ente, anzi per tutta l'estensione dell'ente stesso. E non può certo la potenza creatrice di Dio essere meno ampia della potenza regolatrice della mente. A ciò si aggiunga che se l'intelletto divino coglie innumerevoli beni e se la divina volontà può convertirsi in tutto ciò che l'intelletto le presenta come bene, da ciò consegue necessariamente che la volontà divina non può essere limitata da oggetti finiti, onde la sua potenza si estende all'infinito. Ma a cosa vogliamo giungere? Alla dimostrazione che tutto quanto non contiene contraddizione è soggetto alla potenza divina e che, non esistendo nell'ambito della natura molte cose le quali, anche se esistessero, non porterebbero in sé alcuna contraddizione (come, ad esempio, evidentissimamente appare per quanto concerne il numero e la grandezza delle stelle e le loro reciproche distanze), moltissime cose sono contenute nella potenza divina anche se non possiamo mai riscontrarle nell'ordine della natura e che, infine, dal momento che Dio, fra tutte le cose a lui possibili, alcune compie, altre no, egli compie quelle che compie esclusivamente per libera elezione della sua volontà e non per necessità alcuna vuoi della natura, vuoi dell'intelligenza, vuoi della volontà.

In nono luogo: non è senza logica coerenza che si deve affermare che Dio agisca, per cosí dire, per elezione, se è vero che ogni agente

Filosofia_in_Ita

primum, quod ita per se agat, ut se ipsum ad agendum ducat, ut in actionem suam penitus se convertat, ergo ut intelligat velitque operari aut non operari, rursusque ita vel aliter operari. Quae autem hoc modo proficiscuntur a Deo, nullus ignorat electione libera proficisci. Nullus tamen sapiens (1) nescit electionem in Deo ab essentia non differre. Verum ne putet forte aliquis divinam voluntatem si ad creata respexerit, singulis vim inferre, meminisse oportet voluntatem Dei malle universi bonum, quam apparens alicuius particulae commodum. Nam in illo bono expressior fulget divinae bonitatis imago. Bonum illud in ordine quodam videtur consistere. Exactus ordo requirit ut omnes rerum gradus in universo contineantur ita ut quaedam sint causae stabiles, quaedam mobiles, et illae quae mobiles sunt, effectus producant insuper magis vagos, et quodam variabili modo. Nam effectus proximarum causarum modum potiusquam remotarum imitari videntur. Deus autem non modo res ipsas vult esse, verum etiam essendi modos qui ad eas per consequentiam requiruntur. Cum vero rebus quibusdam secundum naturae suae modum conveniat ut sint quodammodo contingentes, Deus eligit aliquid (ut Theologi quidam inquiunt) quodammodo secundum contingentiam evenire. Nihil tamen ita praevaricatur ut (2) vel ordinem universi perturbet, vel ordinatoris effugiat providentiam.

CAPUT XIII

Deus amat et providet.

Si Deus sibi ipsi se placet, si amat se ipsum, profecto imagines suas et sua diligit opera. Diligit faber opera sua, quae ex materia fecit externa. Amat multo magis filium genitor, quem ex materia

(1) Proponiamo qui di intendere il *sapiens* non nel senso generico di « sapiente » e nemmeno in quello di « filosofo », bensí con riferimento alla teologia, tanto piú che in precedenza il Ficino a proposito di una tesi analoga ha citato S. Tommaso non come filosofo, ma come *splendor theologiae*.

(2) L'*ut* non appare né nell'incunabolo né nell'edizione di Basilea (1576). Esso è

Filosofia_in_Ita

il quale agisca e sia stimolato all'azione da altro va ricondotto ad un agente primo, il quale agisca per sé stesso in modo da stimolare sé stesso all'azione, da convertirsi, per conseguenza, tutto nella sua azione, e quindi da intendere e voler agire o non agire, e ancora da intendere e voler agire in questo od in quel modo. Ma ciò che in tal modo procede da Dio nessuno ignora che procede per libera elezione, e non c'è nessuno fra quanti sono addentro nei problemi teologici (1) il quale ignori che l'elezione in Dio non differisce dall'essenza. Ma perché nessuno si lasci indurre a supporre che qualora la divina volontà si rivolga alle cose create imprima in ciascuna di esse la sua potenza, è necessario tener presente che la volontà di Dio preferisce il bene dell'universo piuttosto che il vantaggio relativo di un particolare. Infatti in tale bene rifulge l'immagine della divina bontà e tale bene stesso risulta consistere in un determinato ordine. Ma l'ordine perfetto esige che tutti i gradi delle cose siano contenuti nell'universo in modo che alcune siano cause stabili, alcune mobili, e che quelle che sono mobili producano effetti in maggior misura imprecisi fra loro e variabili; infatti gli effetti risultano imitare piuttosto i modi delle cause prossime che quelli delle cause remote. E Dio non solo vuole che le singole cose siano, ma anche vuole i modi del loro essere che per effetto della conseguenza si richiedono per esse. E dal momento che ad alcune cose in armonia con il modo della loro natura conviene essere per certi aspetti contingenti, Dio sceglie — per usare le parole di alcuni teologi — qualcosa che possa realizzarsi sul piano dell'esistenza in armonia con la contingenza. Nulla tuttavia prevarica (2) in modo tale da turbare l'ordine dell'universo o da sfuggire alla provvidenza dell'ordinatore di esso.

CAPITOLO XIII

Dio ama e provvede.

Se Dio si compiace di sé stesso, se ama sé stesso, per conseguenza ama senza dubbio le sue immagini e dilette gli sono le sue opere. Sono dilette all'artigiano le opere che egli plasma da una materia

---

tuttavia necessario all'intendimento del periodo onde va sicuramente integrato. La sua caduta, del resto, è facilmente spiegabile come conseguenza della simiglianza paleografica tra la finale *-ur* del vero deponente e la congiunzione consecutiva *ut*, per cui sia l'amanuense sia il tipografo possono aver eliminato la congiunzione non sufficientemente spaziata dal verbo o, comunque, facilmente confondibile con la desinenza di questo.

Filosofia_in_Ita

intrinseca generavit, quamvis eam prius acceperit, dum comederet, aliunde. Amat Deus ardentius sua quaelibet opera, cum non acceperit aliunde materiam, sed ipse idem materiam creaverit qui et formavit, quo fit ut et solus et totius operis causa fuerit. Si Deus usque adeo amat opera sua, bona illis vult; quod vero vult consequitur; igitur bene illa disponit, et summa sui bonitate disponit quam optime. Sicut enim foecunditas proclivitasque ad agendum agentibus omnibus ab agentis primi foecunditate ingenita est, sic diligentia in custodiendis operibus inserta est singulis a diligentia prima agentis primi, omnium tamquam filiorum procuratoris. In quo quanto maior foecunditas est quam in caeteris, tanto et diligentior providentia.

Rursus Deus sui gratia facit cuncta, quia si ad alium finem praeter se ipsum ageret, ab illo fine penderet actio Dei, ergo et ab eodem agendi voluntas, ab eodem quoque Deus, cum idem sit Deus Deique voluntas. Si ad Dei finem facit omnia, atque summum est bonum, ad bonum (ut Plato vult in *Timaeo* (1)) cuncta disponit, ita ut singula pro natura sua divinam capiant bonitatem. Praeterea cum omnia bonum appetant, bonique appetitio bona sit, et ideo ab ipso sit primo bono, unde sunt bona omnia, sequitur ut, a divina bonitate illecta, divinam appetant bonitatem. Quis igitur negaverit Deum res gubernare, cum ad bonum dirigat finem? Elementa membraque mundi, contraria sua inter se natura formae virtutisve pugnantia, quo pacto coirent in unum ac manerent tam diu invicem copulata, mutuarentque sibi vicissim naturas motusque, et mutuarentur, nisi ab una aliqua excellentiori virtute connecterentur?

Porro si mundi gubernatio his membris eius inter se contrariis relinquatur, haec ponderibus librata suis locisque disiuncta invicem non miscebuntur. Ac si misceantur, nihil aliud agent quam calida, frigida, sicca, humida, rara vel densa, et reliqua generis eiusdem. Ordinem vero formarum, figurarum (2), revolutionum nullum consti-

---

(1) *Timeo*, 29 c.

(2) Per *figura* evidentemente il Ficino intende — sulla scorta della terminologia di Lucrezio — la posizione reciproca delle singole parti costitutive di un fenomeno o quella reciproca di un gruppo di fenomeni nel complesso organico dell'universo.

Filosofia_in_Ita

a lui esterna; molto piú ama il padre suo figlio che egli ha generato dalla sua stessa intrinseca materia, nonostante che l'abbia prima ricevuta — col nutrimento — dall'esterno; ancora piú ardentemente ama Dio ciascuna delle sue opere non avendone ricevuto la materia dall'esterno, ma avendola creata lui stesso che plasmò anche l'opera, onde avviene che egli sia e la sola causa dell'opera stessa e la causa di essa nella sua totalità. Se dunque Dio ama le opere sue a tal punto, e vuole per esse il bene e ciò che vuole consegue, da ciò si può concludere che le dispone bene, le dispone alla luce della sua somma bontà e quindi quanto meglio non è possibile. Come infatti la fecondità e la tendenza ad agire in tutti gli enti attivi è congenita per derivazione dalla fecondità del primo ente attivo, cosí nelle singole cose è implicita la diligenza nel custodire le loro opere come prodotto della prima diligenza del primo ente attivo, tutore di tutte le cose come suoi figli. E sotto questo aspetto quanto maggiore è nell'ente primo la fecondità che non nelle altre cose, tanto anche piú diligente è la sua provvidenza.

Ancora: Dio crea ogni cosa per sé stesso, in quanto se le creasse per altro fine all'infuori di lui, l'azione divina dipenderebbe da tale fine, quindi da esso anche la volontà di azione, e per conseguenza da tale fine dipenderebbe Dio stesso, identificandosi in lui Dio e la volontà di Dio. Se dunque Dio crea ogni cosa avendo come fine sé stesso, e se egli è sommo bene, dispone — come sostiene Platone nel *Timeo* (1) — ogni cosa al bene, sí che ogni singola cosa raggiunge in proporzione alla sua natura la divina bontà. Inoltre, dato che ogni cosa appetisce il bene, e l'appetizione del bene è buona, e perciò procede dal primo bene stesso onde deriva tutto ciò che è bene, da ciò consegue che ogni cosa appetisce la bontà divina, ad essa attratta e stimolata dalla divina bontà. E chi potrebbe negare quindi che Dio governi tutte le cose dato che le dirige ad un buon fine? I singoli elementi e le singole parti del mondo, che sono in contrasto reciproco a causa della loro natura contraria di forma o di potenza, in qual modo potrebbero congiungersi armonicamente in una unità e rimanere tanto a lungo fra loro copulate, mutuando fra loro vicendevolmente nature e movimenti e mutuandosi esse stesse l'una con l'altra, se non fossero connesse da una qualche potenza superiore?

È chiaro che se il governo del mondo fosse lasciato a queste sue parti contrarie fra loro, queste, librandosi in diverse zone a seconda dei loro pesi e quindi disgiungendosi fra loro nello spazio, non potrebbero unirsi reciprocamente. E se anche per ipotesi si riunissero null'altro farebbero che produrre caldo, freddo, secco, umido, raro, o denso, e simili, ma non potrebbero mai costituire un qualsiasi ordine delle forme, delle figure (2), delle rivoluzioni, se è vero

Filosofia_in_Ita

tuent. Siquidem et in artibus huiusmodi ordinem non materia facit, non instrumenta, sed sola artificis cogitatio. Et si coelum quodammodo elementa regit, non tamen ita regit quin ipsum aliunde regatur: tanta enim in ipso diversitas formarum, virtutum, motionum, non ab ipsis coeli corporibus, suapte natura diversis (1) mobilibusque, sed a virtute quadam superiore per se una prorsus et stabili in ordinem unum stabilemque dirigitur. Denique naturale agens, sive elementale, sive coeleste, tum quia mobile est, ideoque egenum imperfectumque, semper aliunde dependet, tum quia necessitate naturae seque toto agit quicquid agit, ideo mensuram modumque agendi per certos gradus certo fini convenientem a rectore quodam superno sortitur. Calidum enim seu secundum formam, sive secundum virtutem, simpliciter ubique et omnino dissolvit; frigidum vero condensat. Quod igitur tam illud utiliter convenienterque dissolvat quam hoc simili ratione condenset, idque continue et ordinatissime faciant, non a natura simplici, non a casu, sed a causa superna suscipiunt. Et quia sphaerae (2) continuo motu continue a praesenti habitu digredientes in se ipsis non quiescunt, ideo et sunt et moventur ab alio, penes quem sit finis, cuius gratia moventur et agunt, siquidem finis motiones ad finem intentione quadam necessario antecedit. Hinc Aristoteles in libris *Divinorum* ait: sicut ordo partium exercitus invicem et ad totum procedit ex ordine totius ad ducem unum, ita ordo mundanarum partium ad invicem et ad totum pendet ex ordine totius ad Deum. Unde concludit sicut exercitus ordo est in duce, ita mundi totius ordinem esse in Deo, uno tantum principe mundi. Proinde partes mundi et corpuscula quaelibet ad certum finem per viam ordinatissimam, et commodissimos modos aut semper aut plurimum ita proficiscuntur, ut peragant saepissime opera sua quanto melius effici possunt, perinde ac si artem intus haberent, et artem quidem absolutissimam. Immo tam mirabili ratione progrediuntur, ut humanam artem rationemque exsuperent.

---

(1) Non è facile rendere pienamente in italiano il valore dell'aggettivo *diversus*, in cui va intesa presente la radice del verbo *verto*, onde indica propriamente « ciò che si volge o si muove in una direzione diversa da quella in cui si muove un altro corpo ». Non, quindi, « contrario », ma piú semplicemente e, nello stesso tempo, con maggior ampiezza di valore, l'aggettivo *diversus* indica qui la molteplicità, la non uniformità, la varia e diversa inclinazione sul piano dell'equatore celeste dei moti dei singoli pianeti e delle singole stelle.

(2) Qui il Ficino usa il vocabolo *sphaera*, altrove, talvolta, il vocabolo *globus*. Avverciamo che a volte il termine *globus* vale semplicemente « sfera », ed è usato dal Ficino dome variante del termine specifico *sphaera*. Altre volte indica, invece, la massa di un teterminato elemento. Nella traduzione quindi verrà reso di volta in volta secondo il significato che ci è parso puntuale.

Filosofia_in_Ita

che anche nelle arti un tale ordine non è un prodotto della materia o degli strumenti, ma del solo pensamento dell'artista. E se anche è vero che il cielo in certo senso regge gli elementi, tuttavia esso non li regge senza essere a sua volta retto da qualche cosa di esterno a lui, ché tanta diversità in esso di forme, di potenze, di moti, non può essere diretta ad un unico e stabile ordine dai corpi stessi del cielo, per loro natura spontaneamente diversi (1) e mobili, bensí da una virtú superiore e per sé stessa una e stabile. Infine un ente attivo naturale, sia che appartenga all'ambito degli elementi, sia che appartenga all'ambito celeste, da un lato, in quanto mobile e perciò manchevole ed imperfetto, dipende sempre da altro; dall'altro, in quanto compie tutto ciò che compie per necessità di natura e tramite tutto sé stesso, riceve necessariamente la misura e il modo dell'agire per certi gradi in maniera consona ad un determinato fine da un superiore reggitore. Il caldo infatti sia secondo la forma, sia secondo la potenza, dovunque e totalmente dilata sempre, laddove il freddo condensa. Il fatto dunque che tanto utilmente e convenientemente quello dilati, quanto questo in ugual modo condensi, e per di piú senza interruzione e in modo ordinatissimo, non proviene ad essi dalla semplice natura, non dal caso, ma da una causa superiore. E le sfere celesti (2), poiché, passando continuamente, per effetto del loro moto continuo, da una posizione determinata ad un'altra, non si trovano mai in sé stesse in uno stato di quiete, perciò sono determinate e si muovono ad opera di un principio ad esse esterno, presso il quale risiede il fine per cui sono mosse ed agiscono, se è vero che il fine necessariamente per una determinata intenzione precede i movimenti che ad esso fine mirano. Da questo fatto appunto Aristotele nella *Metafisica* afferma: come l'ordine delle singole parti di un esercito fra di loro e di tutte le parti in relazione al tutto procede dall'ordine del tutto e si riconduce all'unico comandante, cosí l'ordine delle parti dell'universo tra di loro ed in relazione al tutto procede dall'ordine del tutto che si riconduce a Dio. Onde conclude che come l'ordine dell'esercito sta nel comandante cosí l'ordine di tutto il mondo sta in Dio che è l'unico signore del mondo. Per conseguenza le parti del mondo ed ogni anche minimo corpuscolo di esso si dirigono o sempre o per la maggior parte dei casi ad un fine determinato per una via ordinatissima e nei modi piú adatti, in modo da compiere spessissimo le loro opere quanto meglio sia possibile esattamente come se contenessero in sé un'arte e per giunta un'arte perfettissima. Anzi: procede in maniera tanto mirabile da superare a dismisura l'arte e la ragione umana.

Filosofia_in_Ita

Et cum ipsa corpora sui motus ignara sint, ac propterea finem ad quem non casu sed necessario tendunt sibi ipsa praescribere nesciant, habeant tamen praescriptum (alioquin non ad hunc magis finem quam ad alium pergerent), constat eis ab alio quodam finem praescribi quem appetant, cuius sapientia ita ducantur ad finem, sicuti sagittae ad signum a prudentia sagittarii diriguntur (1). Ubinam haec sapientia est? Si in summo Deo, providet rebus Deus, cum conciliet invicem repugnantia, ne se vicissim interimant, atque ad fines optimos cuncta perducat. Sin in alia quamvis infra Deum angelica mente vel anima, scito Deum omnia quae infra se sunt movere. Quare si angelica mens aut anima quaedam regit mundum, ducitque ad bonum, certe et ducta a Deo et Dei virtute id agit. Quapropter Deus primus ac summus est rector, qui providere potest omnibus, si potest per intellectum omnia facere, cum praestantius sit per intelligentiam facere, quam considerare et conservare iam facta. Scit etiam regere cuncta, si facere non nescivit. Vult denique gubernare et custodire quae sua sunt, quae fecit ipse, quibus non invidet bene essendi dona, postquam non invidit munus essendi. Gubernat autem quaelibet facilitate mirabili. Neque enim alienas tractat materias, quas acceperit aliunde, sed suas, quas facit ipse. Neque attingit extrinsecus, sed intrinsecus agitat. Inest namque rerum omnium penetralibus. Neque laborat circa plurima, sed per ipsum esse suum, qui universalis omnium cardo est, sequentes versat cardines, id est essentiam, vitam, mentem, animam, naturam, materiam. Atque (ut Platonicus aliquis diceret) per cardinem quoque cuiusque ordinis proprium, ipsum proprium versat ordinem, id est per unam essentiam essentias omnes; per vitam unam vitas; per mentem mentes; per unam similiter animam singulas animas; per naturam naturas; per materiam vero materias. Neque eius decreto aliquid reluctatur, quia immenso intervallo superat omnia. Divine de divina natura ita cecinit Orpheus: *ἀεννάῳ στροφάλιγγι θοὸν ῥύμα δινεύουσα*, id est: « perpetuo cardine velocem impetum voluntas ».

---

(1) Sembra di ritrovare qui l'eco di una bella similitudine dantesca: cfr. *Divina Commedia, Paradiso*, I 115 ss., e VIII 100 ss. Particolarmente cara doveva, poi, tornare al Ficino la similitudine in quanto cara era stata pure a Platone: cfr. *Simposio*, 197 a; *Lachete*, 193 b, per limitarci a due soli fra i numerosissimi esempi che si potrebbero addurre.

Filosofia_in_Ita

D'altra parte essendo i corpi stessi ignari dei loro movimenti, e non potendo perciò assegnarsi da sé quel fine al quale tendono non per caso ma per necessità, ma ricevendolo come prescritto (altrimenti non avrebbero ragioni per tendere a questo piuttosto che a quel fine), risulta chiaro che ad essi il fine cui debbono tendere è prescritto da un ente esterno, dalla cui sapienza vengono condotti al loro fine proprio come al loro bersaglio le frecce vengono dirette dalla mira dell'arciere (1). Dove risiede dunque questa sapienza? Se risiede nel sommo Dio, Dio provvede alle cose conciliando tra loro i contrari onde non si annientino reciprocamente e conducendole alla realizzazione piena dei fini migliori. Se risiede invece in un'altra qualsivoglia mente angelica o anima, che si trovi in un grado inferiore a quello di Dio, si tenga presente che Dio muove tutto ciò che si trova al di sotto di lui, onde, se è una mente angelica od un'anima a reggere il mondo ed a condurlo al bene, senza dubbio essa opera in tal modo guidata da Dio e dalla virtú divina. Per cui Dio è il primo e il sommo reggitore il quale è in grado di provvedere ad ogni cosa se è vero che può fare ogni cosa tramite l'intelletto, dato che esprime una prestanza superiore l'agire tramite l'intelletto che non il contemplare ed il conservare ciò che già è stato fatto. Dio inoltre sa reggere ogni cosa, una volta si sia ammesso che fu assolutamente in grado di crearla. Egli vuole infine governare e custodire le cose che gli appartengono di diritto, che egli stesso fece, cui non nega i doni impliciti nell'essere in modo da partecipare al bene dato che non negò ad esse il dono dell'essere. E governa ogni cosa con facilità mirabile per il solo fatto che non tratta materie a lui esterne, ricevute dall'esterno, ma sue, che egli stesso crea, e per il fatto che non le tocca dall'esterno ma le muove dall'interno, essendo insito nel piú profondo penetrale di tutte le cose. Né egli esercita la sua azione in diversi settori, ma, tramite il suo medesimo essere, che è il cardine universale del tutto, muove i cardini seguenti cioè l'essenza, la vita, la mente, l'anima, la natura, la materia. E — come potrebbe dire un platonico — tramite il cardine proprio di ciascun grado della gerarchia dell'universo muove tutto quel grado, il che significa che tramite l'unica essenza muove tutte le essenze, tramite l'unica vita tutte le vite, tramite l'unica mente tutte le menti, e similmente tramite l'unica anima le singole anime, tramite la natura le nature e tramite la materia le materie. Né v'è cosa che resiste o si oppone al suo decreto in quanto Dio supera tutte le cose di un intervallo immisurabile. E divinamente della natura divina cantò Orfeo cosí: « Potenza che con cardine eterno muove il veloce corso dell'orbita universale ».

Filosofia_in_Ita

Compertum est esse in animali nervum (1) quendam circa nucam quem qui trahunt, cuncta simul animalis membra ita movent, ut singula propriis motibus moveantur. Simili quodam tractu scribit Aristoteles in libro *De mundo* (2) a Deo mundi membra moveri. Ubi providentiam asserit apertissime, quam in decimo quoque *Moralium* significat, et in *Physicis* (3), ubi probat naturam certum ubique optimumque finem respicere, operaque ipsius opera esse intelligentiae non errantis.

Vidimus Florentiae Germani opificis tabernaculum, in quo diversorum animalium statuae ad pilam unam connexae atque libratae, pilae ipsius motu simul diversis motibus agebantur, aliae ad dextram currebant, aliae ad sinistram, sursum atque deorsum, aliae sedentes assurgebant, aliae stantes inclinabantur, hae illas coronabant, illae alias vulnerabant. Tubarum quoque et cornuum sonitus et avium cantus audiebantur, aliasque illic simul fiebant, et similia succedebant quam plurima uno tantum unius pilae momento. Sic Deus per ipsum esse suum (quod idem reipsa est ac intelligere atque velle, quodve est simplicissimum quoddam omnium centrum, a quo, ut alias diximus, reliqua tamquam lineae deducuntur) facillimo nutu vibrat quicquid inde dependet. Taceat igitur Lucretius Epicureus (4) qui casu fieri ac ferri vult mundum, et constantem formosissimi ordinis habitum ex instabili deformique privatione ordinis proficisci existimat, perinde ac si quis ex insipientia sapientiam, et ex tenebris nasci lucem arbitraretur (5).

An tu, Lucreti, quotiens casu absque consilio et proposito fine moveris, totiens uno quodam recto tramite ad certum eumdemque terminum proficisceris? nequaquam, sed hac et illac oberras. An quando absque arte et praescripto fine tractas lapides tunc ordina-

---

(1) Evidente allusione al *rete mirabile* di Galeno.

(2) Il Ficino cita uno scritto di Aristotele riconosciuto dalla critica posteriore come apocrifo (cfr. W. JAEGER, *Aristotele*, trad. it., Firenze 1947, p. 97, n. 2). La dottrina in esso esposta secondo la quale il divenire del mondo naturale consisteva in una « unificazione armonica di opposti » non poteva non risultare congeniale alla concezione del Ficino. Ci sembra tuttavia notevole l'interpretazione di tipo provvidenzialistico e quindi nel senso di una cristianizzazione di Aristotele data dal Ficino e sostanzialmente in contraddizione con gli espliciti testi della *Metafisica*.

(3) *Etica Nicomachea*, 1152 b 25 ss.; *Fisica*, 199 a 8.

(4) I frequenti attacchi polemici contro Lucrezio, Epicuro e gli epicurei in genere si comprendono alla luce di un atteggiamento psicologico particolare: quello della palinodia. Il Ficino, che aveva avuto una fase giovanile di pensiero lucreziana (come appare da un trattato recentemente pubblicato dal Kristeller), reagisce quindi negli scritti della maturità con particolare e spesso ingiustificata violenza contro l'epicureismo. Sull'« epicureismo » ficiniano cfr. GABOTTO, *op. cit.*

Filosofia_in_Ita

Si sa che c'è negli animali un nervo situato nella zona della nuca, traendo il quale si produce in tutte le membra dell'animale un contemporaneo movimento talché ciascuno di essi eseguisce il movimento che gli è proprio (1). Orbene: Aristotele scrive nel *De mundo* (2) che per un fenomeno simile vengono da Dio mosse le varie parti del mondo, quasi membra di esso. Ed in tale passo, Aristotele piú che apertamente asserisce la divina provvidenza, che del resto conferma anche nel decimo libro dell'*Etica* nonché nella *Fisica* (3), ove dimostra che la natura mira dovunque ad un fine determinato ed ottimo e che le opere di essa sono opere di una intelligenza infallibile.

M'è capitato di vedere in Firenze un tabernacolo, opera di un artigiano tedesco: in esso figure scolpite in tutto tondo, rappresentanti animali diversi, tutte innestate su di un unico perno e su di esso librate; al muovere che si facesse del perno le figure si muovevano contemporaneamente in modi diversi, correndo alcune a destra, altre a sinistra, in su ed in giú, alcune, prima sedute, si rizzavano, altre, fino a quel momento ritte, si piegavano; alcune ne coronavano altre; altre ancora facevano l'atto di ferirne altre; non solo: si udivano suoni di trombe e di corni, e canti di uccelli; insomma, accadevano in quell'ordigno, contemporaneamente a queste che ho descritto, moltissime altre cose simili a quelle, come conseguenza immediata di un solo e semplice movimento di quell'unico perno. In egual modo Dio, tramite lo stesso suo essere (che realmente si identifica con l'intendere ed il volere e che è, per cosí dire, il centro semplicissimo di tutto, dal quale, come dicemmo altrove, si deducono tutte le altre cose come le rette da un punto), con un facilissimo cenno folgora da sé tutto quanto da lui procede. Taccia, quindi, l'epicureo Lucrezio (4), il quale sostiene che la creazione del mondo avviene per opera del caso; che per opera sempre del caso il mondo si muove e che l'aspetto costante del meraviglioso ordine dell'universo procede da un instabile e deforme privazione di ordine, che sarebbe come sostenere che dall'insipienza possa nascere la sapienza, dalle tenebre la luce (5).

Ma è mai possibile, si dovrebbe chiedere a Lucrezio, dirigersi per un'unica e retta via ad un termine fisso e costante quando ci si muove a caso, senza un fine predisposto razionalmente? No di certo: in tali condizioni non si può fare altro che andare vagando qua e là senza meta! Ma è mai possibile, ancora, trattando le pietre senza

---

(5) Oltre al valore di palinodia, nella polemica contro Lucrezio (cfr. nota precedente) va vista anche una chiara derivazione, nei motivi e nelle valutazioni, della lettura di Cicerone: cfr. particolarmente *De natura deorum*, II 37; *De finibus bonorum et malorum*, I, 6, 17.

Filosofia_in_Ita

tissimis et contextis invicem parietibus aedificium construis et aspectu pulcherrimum et usui commodissimum? nequaquam, sed deformem inutilemque congeriem.

Considera plantas et animantes (1), quarum singula membra ita disposita sunt, ut alterum alterius gratia sit locatum, alterum serviat alteri. Certo uno sublato tota ferme compago dissolvitur. Cuncta denique membra totius compositi gratia sunt digesta, et compositum ipsum, scilicet planta et animal, convenientibus instrumentis instructum ad opera naturae propriae necessaria; omnibus alimenta, loca, temporaque provisa, terra et aqua his alimenta parant, coelum temperat aquam ac terram. Tandem partes mundi cunctae ad unum quemdam totius mundi decorem ita concurrunt, ut nihil subtrahi possit, nihil addi. An si tu omni consilio fuisses arboribus et animalibus provisurus, aliter providisses? Non aliter; sed neque tam bene.

Consilium igitur consilio tuo melius ista disponit. Alioquin videres quotidie quam plurimis tam membra quaedam sua, quam instrumenta ubique deesse; item ex equi semine nasci canes, sicut ficus ex malis, et membra hominis annexa leonibus, hominibus asinorum, cadere stellas, ascendere lapides. Nunc vero quia singulae mundi partes, certis seminibus ortae, distinctis figuris praeditae, recta via, congruis temporibus et ordinibus, pulcherrime et commodissime certos petunt terminos atque repetunt, consequens est ut eodem modo moveantur, quo et illa quae arte et consilio moventur humano (2). Si modo eodem, ergo eadem pene arte, eodemque consilio, et tanto praestantiore, quanto pulchrius et stabilius ordinantur. Consilio inquam non ambiguo et mobili, sed certo penitus atque subito,

---

(1) L'uso del femminile in luogo del neutro è determinato, con ogni probabilità, dal fatto che il Ficino ha immediatamente prima citato le piante che, nel termine neutro, sarebbero comprese fra gli *animantia*. Il vocabolo, quindi, vuole indicare qui specificatamente gli individui appartenenti al regno animale. L'uso del vocabolo al femminile si trova in CICERONE, *De natura deorum*, II, 47, 121, in un passo, cioè, qui particolarmente presente al Ficino, il quale, potremmo dire, ne fa quasi un riassunto, sia pur tradotto sul piano della sua propria concezione filosofica (cfr. *De natura deorum*, II, 37, 93 ss. e particolarmente II, 45, 115 ss.). Ma torna anche in Lucrezio (cfr. *De rerum natura*, II 941) autore che, come vediamo, il Ficino sta prendendo particolarmente di mira. È evidente, quindi, un uso intenzionale della forma femminile contro l'uso prevalente del neutro, e contro quello del maschile meno frequente, ma pur sempre piú rappresentato che non il femminile.

(2) È veramente singolare come qui il Ficino polemizzando contro Lucrezio si serva di esempi e di un tipo di argomentazione lucreziani (I 159 ss.): ciò dimostra la finezza dialettica ficiniana e la sua abilità nell'utilizzare le fonti. È anche opportuno notare come il Ficino, sollecitato sia dalla influenza già rilevata e che ancora rileveremo del *De natura deorum* di Cicerone, sia dalla tematica finalistica propria di Aristotele, dell'aristotelismo

Filosofia_in_Ita

arte e senza un progetto predisposto da realizzare, giungere a costruire un edificio dalle pareti perfettamente disposte e fra loro connesse ad arte, bellissimo a vedersi, perfettamente funzionale? In tal modo non si potrebbe ottenere altro che un deforme ed inutile ammasso di pietrame!

Ma si considerino le piante e gli animali (1): le loro singole membra sono disposte in modo tale che l'uno ha la sua collocazione in funzione dell'altro e ciascuno svolge la sua funzione nell'ambito di una reciproca e stretta cooperazione. E solo che si provi ad eliminarne uno, ne deriva la dissoluzione di tutta la compagine. Le membra tutte, infine, sono distribuite in funzione di tutto l'insieme, il quale, cioè appunto la pianta o l'animale, è dotato degli strumenti opportuni a compiere le funzioni necessarie alla sua natura; mentre per tutti gli animali e tutte le piante sono stati opportunamente predisposti alimenti, luoghi, stagioni, a tutti la terra e l'acqua forniscono gli alimenti e dal canto suo il clima tempera e l'acqua e la terra. Ed infine le parti del mondo concorrono tutte in modo tale all'unico fine della realizzazione della bellezza e dignità dell'universo, che nulla si può aggiungere, nulla si può togliere, ché, anche qualora ci si fosse trovati a dover provvedere il piú razionalmente possibile alle piante ed agli animali, non si sarebbe potuto provvedere in maniera diversa. Non solo, ma neppure altrettanto bene!

Onde si deve dedurre che una intelligenza deliberante superiore alla nostra dispone le cose nell'universo: se cosí non fosse si potrebbe vedere ogni giorno a moltissimi esseri viventi mancare per ogni dove membra e strumenti necessari alla loro vita e parimenti dal seme dei cavalli nascere cani, dai rami del melo pendere fichi, membra umane articolate nei corpi dei leoni, in corpi umani membra di asino, cadere stelle e pietre salire verso l'alto! Ma se le singole parti del mondo, nate da determinati semi, dotate ciascuna di un aspetto particolare che la distingue da tutte le altre, se queste parti tendono per una via retta, in periodi di tempo sempre uguali ed armonici con la loro natura, secondo un ordine anch'esso fisso ed armonico, in modo mirabile e perfetto a ben determinati fini naturali fissi nel susseguirsi delle generazioni, è logico dedurne che esse siano mosse allo stesso modo che quanto è mosso dall'arte e dall'intelligenza umane (2). E se sono mosse allo stesso modo, è chiaro che sono mosse dalla stessa arte e dalla stessa intelligenza, arte ed intelligenza tanto piú prestanti quanto meglio e con maggiore stabilità di ordinamento le cose del mondo vengono ordinate. Intelligenza — si noti — che non può essere né ambigua né instabile ma fissa ed immediata,

---

cristiano e di S. Tommaso, giunga a un superamento dall'interno della posizione lucreziana pervenendo al traguardo della causa finalizzatrice somma, avvantaggiandosi di molto sulla fonte lucreziana, peraltro ampiamente e sapientemente sfruttata.

Filosofia_in_Ita

et intuitu potius quam discursu (1). Si enim in opere non est mora, vel transgressio usquam, vel retractatio (2), non est ambiguitas in opifice. Intuitum huiusmodi per translationem quamdam consilium appellamus, non quod ibi alia investigentur ex aliis, sed quod alia aliorum gratia fiant. Solent inertes homines de artificiis consultare. At vero qui artem perfecte callet, nihil consultat amplius, sed ita habitu facit, sicut natura formis.

Quod si est ars alicubi perfectissima, ibi certe est unde mirabile hoc opus mundi disponitur. Artem huiusmodi in natura fortasse locabis, sensus omnis experte. Ego vero sensu carere te dicam, si tam fueris alienus a sensu, ut non sentias, si bestiolae quaeque terrenae sentiunt, oportere multo magis totum mundum et artificem omnium naturam sensum habere, sensum inquam rationalem, si rationabilius sua opera ordinat quam hominis ratio. Admirationem minuit diuturna consuetudo. At si parentes tui te clausa undique domo sic ab infantia educavissent ut mirabilem hunc mundi decorem ante annum aetatis trigesimum non vidisses, et tunc repente tibi aperta domo monstratus fuisset, procul dubio novum deinde harum rerum spectaculum esses usque adeo admiratus, ut quamvis ante ambiguus, postea tamen numquam ambigere potuisses, quin cuncta unius sapientissimi artificis providentia fiant atque regantur (3).

---

(1) Il passo presenta una serie di termini che, quantunque chiari nel loro significato, non ci sembra fuor di luogo puntualizzare: 1) *Ambiguus* vale letteralmente *de quo ambigitur*, indica cioè « una cosa circa la quale si possano presentare due ipotesi o due soluzioni ». Il termine è di nobile tradizione sia greca (ἀμφίβολος) sia latina: cfr. ARISTOTELE, *Retorica*, 1375 b 11; *Topica*, 160 a 29; EPICURO, *Epistola* I, p. 27, ed. Usener; CRISIPPO, in ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, II, 67, 107 e II, 56, 58; CICERONE, *Orator*, 34 e *Topica*, 25. – 2) *Intuitus* indica letteralmente la visione immediata corrispondente non al *videre* (che vale « vedere » in senso semplice e superficiale), bensì all'*intueri* cioè « vedere con attenzione e nel profondo », al punto che Cicerone lo usa ad indicare la visione immediata che la mente ha di sé stessa (cfr. *Tusculanae disputationes*, I 30). Tuttavia il Ficino carica il termine di un significato ancora piú puntuale, sotto l'influenza del pensiero neoplatonico e medioevale, annettendovi il valore di immediata attività creativa procedente *sine medio* dall'attingimento integrale e perfetto della visione. In questo senso il *vibrare* da lui sovente usato ad indicare la creazione divina è già implicitamente contenuto nell'*intueri*, giacché vera « intuizione » può essere solo quella che non permane in sé immobile ma che si concretizza immediatamente in un atto generativo. – 3) *Discursus* indica l'atto del *discurrere* come διελθεῖν, che troviamo in Aristotele (*Politica*, 1296 b 14), col significato specifico di indagare per via analitica l'intima costituzione e struttura di un ente o di un fenomeno. Non si può ovviamente trascurare l'uso di tale verbo nel lessico di S. Tommaso, là dove è detto della *ratio* nel suo processo ascensivo al termine concettuale o al portato ultimo della dimostrazione.

(2) Rendiamo con « pentimento » il latino *retractatio*, intendendo nel vocabolo usato dal Ficino il senso di *iterum tractare* (potremmo dire « riprendere » o « rifare » in relazione al riconoscimento di una precedente insufficienza di un'opera). E proprio in quanto il Ficino usa tale vocabolo nell'ambito di una similitudine fra Dio e l'artista (*opifex*) il valore di esso è appunto quello di « pentimento » detto delle correzioni che pittori o poeti

Filosofia_in_Ita

intuitiva piuttosto che discorsiva (1). Se infatti in un'opera non sussiste ritardo o passaggio attraverso gradi progressivi o pentimento (2), ciò significa che nell'agente non esiste ambiguità. Orbene un intuito di tal genere noi lo chiamiamo, per traslato, *intelligenza*, ma non nel senso che vi si effettui un progressivo processo conoscitivo di una in altra cosa, bensí nel senso che in essa si realizza un mutuo legame di interdipendenza fra le varie operazioni che quell'intelligenza compie. Chi non è in grado di compiere un'opera è costretto a pensarci, mentre gli artisti completi e perfetti non debbono affatto pensare per creare, ma creano per conseguenza diretta della loro struttura spirituale esattamente come la natura crea direttamente tramite le forme.

E senza dubbio se in qualche luogo si trova un'arte perfettissima, là dov'essa si trova, ivi si trova anche il principio della disposizione di questa mirabile costruzione dell'universo. E si potrebbe putacaso collocare un'arte di tal genere nel seno della natura, che è priva assolutamente di ogni senso, ma io sarei pronto a dimostrare che è privo di buon senso chi fosse tanto alieno da un qualsiasi principio, anche solo embrionale, di comprensione da non comprendere che, se anche i piú piccoli animaletti della terra sono dotati di una intelligenza sensibile, deve a maggior ragione essere dotato di intelligenza sensibile tutto il mondo, e cioè la natura, artefice di tutte le cose, intendo dire dotato di intelligenza sensibile, se è vero che la natura appunto ordina tutto ciò che essa compie con una razionalità superiore a quella con cui opera l'uomo. Infatti la consuetudine quotidiana diminuisce in noi l'ammirato stupore per le opere naturali, ma se i tuoi genitori ti avessero educato sin dall'infanzia in una casa completamente chiusa sí che tu non avessi potuto vedere la meravigliosa bellezza del mondo mai fino ai tuoi trent'anni, e solo allora essa ti fosse stata mostrata aprendoti improvvisamente porte e finestre della casa, non c'è dubbio che tu ti saresti stupito nel vedere lo spettacolo della natura e del cielo, al punto che, anche se prima avessi potuto essere in dubbio, dopo tale vista certamente non avresti potuto assolutamente piú dubitare che tutte quelle meraviglie fossero opera e fossero guidate dalla provvidenza di un solo e sapientissimo artefice (3).

---

ed artisti in genere apportano alle loro opere giudicate imperfette od incomplete.

(3) È qui evidente ancora una volta una netta derivazione da Cicerone (*De natura deorum*, II, 37, 25), il quale traduce direttamente da Aristotele (*De coelo*). Si noti tuttavia come il Ficino abbia per cosí dire modernizzato ed aggiornato l'esempio aristotelico. Il codice da noi collazionato e l'incunabolo non presentano la frase *et tunc ... fuisset*, ma presentano prima di *harum* il *deinde* (da noi accolto) che doveva essere appunto la lezione originale. Ad essa, in seguito, l'autore deve avere aggiunto la frase esplicativa riferita all'improvvisa uscita dell'uomo dal chiuso senza la quale il *deinde* non sarebbe stato sufficientemente chiaro.

Filosofia_in_Ita

Fateamur igitur necessarium est, Lucreti, quod cum partes effectusque mundi constanti ordine procedant, non potest totus ipse mundus praeter constantiam ordinemque vel nunc procedere, vel ab initio prodiisse. Fateamur denique quod neque sua sponte movetur mundus sine vita, neque tam diu tam aequaliter volvitur sine potentissima vita, neque tanto ordine sine sapientissima mente, neque tam optime et commodissime absque summo bono, sed vita quaedam una, regina unius mundani corporis, potentia, sapientia, bonitate praecellens, mundum providentissime et ab initio et continue perducit ad optimum.

Haec vel summus est Deus, vel Dei summi pedissequa. Si summus est Deus, Deus providet certe. Si Dei pedissequa, Deus etiam providet, quoniam primum principium sui ipsius gratia agit movetque cuncta. Divine de Iove dixit Orpheus: *παντογένεθλ' ἀρχή, πάντων τε τελευτή*, id est: « omnium genitor principiumque et finis ». Ideo si vita mundi providet, profecto ducta a Deo, ad Dei providet finem, igitur ad Dei bonitatem omnia denique diriguntur. Atqui haec bonitas, cum totius operis sui habeat curam, certe partes negligit nullas. Ex singulis enim constat optimus totius compositi status (1) et habitus. Totum hoc Orpheus sic expressit *πάντ' ἐσορᾶς, καὶ πάντ' ἐπακούεις, πάντα βραβεύεις*, id est: « omnia intus inspicis, omnia intus audis, omniaque distribuis ».

Quoniam vero tota mundi compago gratia divinae bonitatis referendae est instituta, et partes mundi gratia ipsius compagis appositae sunt, non est in toto hoc opere summa prorsus perfectio requirenda, sed quanta sufficit ad sublimiorem (2) auctoris perfectionem pro viribus indicandam. Neque exigenda est in quavis mundi parte quaelibet partis illius perfectio, sed quae ceteris partibus concinat totique conducat. Sic licet nonnumquam aliqua particulae alicuius mundanae condicio videatur per se esse culpanda, si tamen ad totius statum comparetur, inveniemus non aliter mundum posse bene disponi,

---

(1) Non è possibile rendere propriamente con un unico termine il latino *status*, qui opportunissimamente usato dal Ficino, in quanto indica, propriamente, « la condizione stabile » di qualche cosa (cfr. CICERONE, *Pro Sulla*, 11, 22; *Ad familiares*, VI, 1 per citare solo alcuni esempi indicativi), o la *ratio*, la *qualitas*, particolarmente in riferimento al mondo, al cielo, all'aria, ecc. (cfr., ad esempio, CICERONE, *Orator*, 3, 45; *De divinatione*, II 44; COLUMELLA, *De re, rustica*, II 2).

(2) Il comparativo usato dal Ficino ad indicare la maggior perfezione del creatore in proporzione alla perfezione della creatura può essere reso in italiano solo con una traduzione che necessariamente ingenera possibile malinteso, presentandosi come un super-

Filosofia_in_Ita

Bisogna dunque ammettere, Lucrezio mio, che procedendo le parti e gli effetti del mondo secondo un ordine costante, non può certo tutto il mondo procedere ora, o aver iniziato il suo processo un tempo, prescindendo dai principi della costanza e dell'ordine. Onde si deve anche dedurre ed ammettere, infine, che né il mondo si muove spontaneamente senza vita, né si muove con tanta costanza e regolarità senza una vita potentissima, né può muoversi con tanto ordine senza l'intervento di una mente sapientissima, né tanto perfettamente ed armonicamente senza l'intervento di un sommo bene, ma che piuttosto una vita una ed immutabile, reggitrice assoluta del complesso armonico ed unitario del mondo, superiore ad ogni altro principio per sapienza, potenza e bontà, guida il mondo verso l'ottimo, fin dall'inizio e senza interruzione mai, con la sua somma provvidenza.

Una tale vita o è il sommo Dio stesso, o la immediata esecutrice degli ordini divini: se va identificata con il sommo Dio, è chiaro che chi provvede all'armonia nel mondo è Dio stesso; se invece è l'immediata esecutrice degli ordini divini, è ancora Dio che provvede all'armonia del mondo in quanto il primo principio compie e muove ogni cosa per sé stesso. E divinamente appunto disse Orfeo di Giove: « Di tutto generatore, di tutto principio, di tutto fine ». Onde: se la vita del mondo provvede, e provvede senza dubbio guidata da Dio, provvede evidentemente proponendosi come fine Dio stesso, per cui tutto è finalmente indirizzato verso la bontà divina, la quale, prendendosi cura di tutta l'opera sua, non può certamente trascurarne alcuna parte, dato che lo stato (1) e la condizione ottima di un tutto consiste appunto nello stato e nella condizione ottima di ogni singola sua parte. Concetto che Orfeo espresse nella sua interezza con queste parole: « Ogni cosa tu vedi dall'interno, tutto tu dall'interno ascolti, tutto tu ordini e reggi ».

E poiché tutta la compagine del mondo è stata realizzata perché fosse specchio della bontà divina e le parti del mondo sono state composte ed armonizzate fra loro in funzione della compagine stessa, non dobbiamo ricercare in tutta questa opera sublime la perfezione assoluta, bensí semplicemente tanta perfezione quanta basta a suggerirci, in proporzione alle nostre capacità di intenderla, la piú sublime (2) perfezione del suo autore. Né in ciascuna parte del mondo dobbiamo ricercare ogni perfezione di essa, ma piú semplicemente quella perfezione che armonizza con le altre parti e che, in armonia con queste, concorre alla realizzazione del tutto. In tal senso,

---

lativo relativo, qualunque sia la posizione che si faccia stilisticamente occupare all'aggettivo. Necessario, quindi, ci sembra sottolineare il valore di comparativo vero e proprio che l'aggettivo ha nella forma latina.

Filosofia_in_Ita

quam ita. Sane universi conditor non totum ipsum ad partes ullas sed partes potius ad totum refert. Merito igitur quae alicubi circa partes vel male videntur, vel deformia, denique in totius ornamentum bonumque evadunt. Quapropter apud Orpheum Deus vocatur *ἀΐδιος ζωὴ ἠδ' ἀθανάτη τε πρόνοια*, id est: « sempiterna vita, immortalisque providentia ». Hanc providentiam Mercurius esse dicit generis humani tutricem, et Plato in quarto *Legum* libro (1) inquit Deum continere principia, media finesque omnium, ambire cuncta, ac recte disponere singula. Mitibus religiosisque viris esse propitium, superbos impiosque punire. Neque tolli putat per divinam providentiam nostri arbitrii libertatem, immo servari, quod aperit in decimo libro *De Republica*, in libro etiam *De Regno*, et in *Critia* (2), quia Deus non tam sciendo facit, quam volendo. Alioquin simul cuncta fecisset et faceret; faceret quoque mala. Item sicut in praescientia Dei futuri scripti sunt rerum eventus, ita et eventuum causae, modique agendi. Et sicut opera nostra nota sunt Deo, ita et nostra voluntas, quae nostrorum est operum causa, et modus liber agendi. Sicut enim praevidet te id facturum, ita praevidet te ita, id est voluntarie libereque, facturum. Quare divina praevisio, si conditionis alicuius positione reddit necessaria nostra opera, reddit necessarium, id est confirmat similiter agendi modum, hoc est nostri iudicii libertatem, quoniam Deus, naturarum omnium temperator, cuiusque rei conservat, non subtrahit naturam quam dederat. Sic dum regit cuncta, singula pro singulorum regit natura, ascendentibus elementis ad ascensum conducit, descendentibus ad descensum. Si regit animalium motum, quia ille natura sua progressivus est, confert ad gradiendum. Si coelos ducit, quia ob rotunditatem natura volubiles sunt, confert ad circuitus ambitum. Si animos pulsat, quia illi sursum deorsumque libere

(1) *Leggi*, 715 e.
(2) *Repubblica*, 597 c ss., 611 c ss.; *Politico*, 269 d ss.; *Crizia*, 120 d ss.

Filosofia_in_Ita

anche se a volte sotto qualche rispetto alcuna delle particelle del mondo può sembrare per sé stessa mendosa, qualora noi la rapportiamo alla costituzione del tutto cui essa partecipa, troveremo che il mondo non potrebbe essere disposto per la realizzazione del bene diversamente che in questo modo. Secondo un retto giudizio dunque il creatore dell'universo rapporta non il tutto alle parti bensí le parti al tutto. Onde meritamente anche quegli aspetti, che a volte nelle singole parti possono apparire cattivi ed imperfetti, pervengono infine alla realizzazione della bellezza e del bene del tutto. Ed appunto per questa ragione Dio è definito da Orfeo: « Eterna vita e provvidenza immortale ». Provvidenza che Mercurio afferma essere tutrice del genere umano, mentre Platone, dal canto suo, nel quarto libro delle *Leggi* (1) afferma che in Dio sono il principio, il mezzo ed i fini di tutte le cose, che Dio abbraccia tutto e dispone ogni singola cosa secondo perfezione, ed è propizio agli uomini miti e pii e punisce i superbi ed empi. Né, d'altra parte, ritiene che il nostro libero arbitrio venga annullato da questa divina provvidenza, anzi al contrario, esso viene salvaguardato, come dimostra nel decimo libro della *Repubblica*, nel *Politico*, nonché nel *Crizia* (2), in quanto Dio non agisce tanto conoscendo, quanto piuttosto volendo, altrimenti egli avrebbe fatto e farebbe ogni cosa contemporaneamente e farebbe quindi anche il male. E cosí, come nella prescienza di Dio stanno scritti gli eventi futuri delle cose, nello stesso modo vi stanno scritte anche le cause di tali eventi e i modi dell'azione. E come le operazioni nostre sono note a Dio, cosí lo è anche la nostra volontà, che è la causa del nostro operare ed il libero modo della nostra azione: come infatti egli prevede che uno farà questa o quella cosa, cosí prevede che la farà in quel determinato modo, cioè che la farà secondo il principio di una libera volontà. Per cui la previsione divina, se rende necessarie le nostre operazioni ponendo una determinata condizione, similmente rende necessario, cioè conferma, il modo dell'azione e cioè la libertà del nostro giudizio, in quanto Dio, moderatore di tutte le nature, conserva e non sottrae da ogni singola cosa quella natura che egli stesso le diede. In tal modo mentre regge ogni cosa, la regge in armonia con la natura di ciascuna di esse: favorisce la realizzazione dell'ascesa negli elementi ascendenti, e quella della discesa negli elementi discendenti. E se regge il moto degli animali, dato che questo per sua natura tende alla progressione, Dio coopera alla realizzazione della deambulazione; se muove i cieli, in quanto questi sono per natura tendenti al moto circolare data la loro sfericità, egli coopera alla realizzazione delle orbite; se stimola gli animi, in quanto questi sono liberamente mobili verso l'alto e verso il basso, egli li stimola, per di piú salvaguardandone

Filosofia_in_Ita

volubiles sunt, pulsat et libere, ita ut alliciat, non trahat, non cogat, sed persuadeat. Quod Zoroaster ita testatur: *πατὴρ οὐ φόβον ἐνθρώσκει, πειθῶ δ'ἐπιχέει*, id est: « Pater non incutit metum sed persuasionem inducit ». Quoniam vero motor primus praevalere debet et dominari, ideo sic animos (ut Plato vult) quasi cogit ad bonum, ut bonum ipsum nolle non possint. Bonum enim necessario volunt omnia, cuius ratione volunt quicquid volunt, sicut necessario malum ipsum nolunt, cuius ratione nolunt quicquid nolunt. Nam si adaequatum appetitus obiectum est ipsum bonum, certe bonitas est ratio ipsa appetitui appetendi quicquid appetat, ita ut in omni re, quam appetit, non aliter bonum appetat, quam visus in omni colore videt lumen. Ac si appetat ulterius nihil appetere, hanc quoque appetendi vacationem eligit tamquam bonam.

Animus igitur necessario fertur ad bonum. At quia Deus debet naturam animo propriam reservare, ideo iudicium ipsi relinquit liberum per quod de agendis suo more consultet, atque e multis sibi propositis aliud alio melius iudicet, et quod aptius ad bonum consequendum censuerit eligat.

Filosofia_in_Ita

la libertà, in modo che li sollecita ma non li attrae, li persuade e non li costringe, come afferma Zoroastro dicendo: « Il padre invero non colpisce con la paura ma induce la persuasione ». E poiché dunque il primo motore deve prevalere e dominare su tutto il resto, per questa ragione — come sostiene Platone — costringe gli animi al bene in modo che non possano non volerlo: ogni cosa infatti vuole necessariamente il bene sotto il rispetto del quale ogni cosa vuole tutto ciò che vuole, cosí come necessariamente non vuole il male sotto il rispetto del quale ogni cosa non vuole ciò che non vuole. Se infatti oggetto adeguato all'appetito è il bene stesso, ovviamente e senza dubbio la bontà è la ragione onde l'appetito appetisce tutto ciò che appetisce, sí che in ogni cosa che appetisce esso appetisce il bene non altrimenti che la vista vede in ogni colore la luce. E se appetisse di non appetire nulla piú oltre, anche questa assenza di appetito esso la sceglierebbe come buona.

Per necessità dunque l'animo è condotto al bene; ma poiché Dio deve salvaguardare all'anima la sua propria natura, a questo scopo le lascia un libero giudizio, attraverso il quale essa possa a modo suo considerare e decidere ciò che debba compiere, e possa giudicare fra i molti possibili propositi questo migliore di quello, e scegliere per conseguenza quello che abbia giudicato piú adatto al conseguimento del bene.

Filosofia_in_Ita

LIBER III

CAPUT I

Descensus per quinque gradus fit per quos est factus ascensus, qui gradus invicem congrue comparantur.

Ascendimus hactenus a corpore in qualitatem, ab hac in animam, ab anima in angelum, ab eo in Deum, unum, verum et bonum, auctorem omnium atque rectorem. Corpus appellant Pythagorici multa; qualitatem multa et unum; animam unum et multa; angelum unum multa; Deum denique unum. Quia corpus ad quamlibet speciem indeterminatum est, ut suapte natura sine fine dividuum, cuius materiam in infinitum fluxuram inquiunt, nisi forma sistat et uniat (1). Qualitas ad materiam specie terminandam confert, et est per se quodammodo individua, sed per admixtionem corporis fit divisibilis. Anima materiam specie terminat, neque per se, neque per inquinationem corporis est divisibilis, sed mobilis moltitudo. Angelus receptaculum specierum est, et multitudo immobilis. Deus super species immobilis unitas. Deum aiunt per se omnino indissolubilem esse, quia ipsa unitas statusque sit, corpora vero ex elementis composita, prorsus dissolubilia, quoniam in eis et multitudo unitatem, et motus superat statum. Sed angelos, animas, sphaeras, et stellas, dissolubiles quidem videri quodammodo, quatenus partes habent, esse tamen indissolubiles, propterea quod in ipsis unitas statusque multitudinem motumque exsuperant. Hic autem est nodus ille divinus, quo Deus (ut Timaeus (2) putat) haec per se solubilia, semper indissoluta conservat.

---

(1) Questi *Pythagorici* non sono solo i presocratici; ma il Ficino allude anche ai testi neopitagorici, ai neoplatonici posteriori a Plotino ed al *Corpus Hermeticum* attribuito a Mercurio Trismegisto, nonché, probabilmente, alle notizie concernenti Siriano ed il suo commento agli *Oracoli caldaici*, attinte di seconda mano; facendo cosí una delle sue consuete contaminazioni esegetiche.

(2) Il Ficino allude a Timeo di Locri, filosofo dell'antico pitagorismo, che diventa il personaggio principale dell'omonimo dialogo di Platone. Egli, però, che è conoscitore dei testi neopitagorici, annette a questo Timeo (la cui figura storica non è possibile per noi concretamente definire per mancanza di documentazione all'infuori del dialogo a lui intitolato), un'importanza ed una originalità non giustificate dalla semplice lettura del testo platonico. D'altra parte tutto ciò non sorprende, giacché rientra nel costume consueto al tardo pensiero greco — costume che ritroviamo poi negli interpreti del Quattrocento — di idealizzare e miticizzare i primi filosofi di tradizione pitagorica ed orfica.

Filosofia_in_Ita

LIBRO TERZO

CAPITOLO I

La discesa avviene attraverso i cinque gradi attraverso i quali è stata compiuta l'ascesa, e tali gradi si trovano tra loro in connessione armonica.

Siamo saliti, fin qui, dal corpo alla qualità, da questa all'anima, dall'anima all'angelo e da questo a Dio, uno, vero, buono, autore e reggitore di tutte le cose. I pitagorici chiamano il corpo una molteplicità, la qualità una molteplicità ed unità, l'anima unità e molteplicità, l'angelo unità molteplice, e Dio, infine, unità. Ciò in quanto il corpo è indeterminato come possibilità di determinarsi in qualsivoglia specie e per sua natura divisibile all'infinito, e la sua materia — secondo i pitagorici — è soggetta a fluire all'infinito a meno che non intervenga una forma ad arrestarne il flusso costituendo una unità (1). La qualità concorre a determinare la materia sotto il rispetto della specie ed è in certo senso per sé stessa indivisibile, ma partecipa alla divisibilità come conseguenza della sua unione con il corpo. L'anima, dal canto suo, determina la materia tramite la specie e non è divisibile né per sé stessa né come conseguenza della inquinazione corporea, bensí è molteplicità mobile. L'angelo, poi, è il ricettacolo delle specie ed è quindi molteplicità immobile. Dio infine è immobile unità al di sopra delle specie. Sostengono poi che Dio è per sé stesso assolutamente indissolubile, poiché si identifica con l'unità e la stabilità stessa, mentre i corpi, risultando composti da molteplici elementi, sono per conseguenza dissolubili, in quanto in essi da un lato la molteplicità prevale sulla unità, dall'altro il movimento sulla stabilità. Ma dicono che gli angeli, le anime, le sfere celesti e le stelle appaiono, sí, soggette a dissoluzione in quanto contengono delle singole parti, ma che sono indissolubili in quanto, nel loro ambito, l'unità e la stabilità prevalgono sulla molteplicità e la mobilità. E questo è appunto quel divino legame tramite il quale Dio — come sostiene Timeo (2) — conserva sempre indissoluti questi enti che sarebbero per sé stessi soggetti a dissoluzione.

Comprova significativa di tale indirizzo è la frequente citazione da parte del Ficino di Orfeo, Aglaofemo, Pitagora e Zoroastro. D'altra parte con il nome di Timeo già circolava ai tempi del Ficino il trattatello *Περὶ ψυχᾶς κόσμου καὶ φύσεως*, che il Ficino può ben aver avuto sotto mano per attingervi non solo la fede in una concreta storicità della figura di Timeo, ma anche le presunte linee genuine del suo magistero.

Filosofia_in_Ita

Tam potens est unitatis ipsius statusque munus, ut in infimo solum universi gradu excedi ab oppositis videtur. Sed tamen interim ibi quoque quodammodo vincat, siquidem materiam ipsam, infinitae multitudini mutationique subiectam, semper custodit in unitate substantiae atque ordinis permanentem. Est utique Deus unitas, ut probavimus. Est et immobilis, quia neque ab alio movetur, cum nihil sit illo validius, neque a se ipso, quia ad melius se transferre nequit, cum sit ipsum bonum. Ad deterius autem nihil sua sponte se movet. Ac si Deus fluere de alio dicatur in aliud, quaeremus numquid novum (1) aliquid assequatur, an nihil. Si nihil assequitur novum, neque mutatus est quidem. Si novi aliquid, ante non omnia possidebat. Quod non possidet omnia, non est Deus. Deus, ex eo quod est ubique, non mutat locum; ex eo quod est omnium finis, circa aliud non movetur; ex eo quod est simplicissimus, etiam in se est immobilis. Nam si moveatur in se, aut partem ipsius alteram ad alteram admovebit, aut saltem nova quaedam in se ipso cum veteribus congregabit. Erit enim per substantiam quod erat ante, ac novam insuper induet formam, neque esse poterit simplicissimus. Denique Deus ipsa unitas est. Unitas status ipsius est fundamentum, quia sicut in multitudinem motus progreditur, sic unitati status innititur. Illud enim in quavis natura stare dicitur, quod unum in ea continue habitum ita possidet, ut ab eius naturae unitate non discedat. Fundamentum vero status omnis quis dixerit esse mutabile? Possumus autem rationes huius modi per argumentationem illam Numenii Pythagorici confirmare. Quicquid, inquit, secundum praeteritum futurumque mutatur, privationem quamdam habet admixtam: futurum enim nondum est, praeteritum non amplius est. In Deo autem, cum ipse sit primum ens actusque summus, nulla est privatio: est igitur immutabilis. Angelus quoque immobilis est, quoniam a Deo totius bonitatis fonte bonum per se ipsum haurit absque medio, et uno aeternitatis puncto impletur inde, ac permanet semper bonitate plenissimus. Quoniam vero omnis effectus, extra causam suam productus, aliquid causae servat et inferior etiam evadit quam causa, ideo angelus, proxime Deo creatus, aliquid Dei servat, amittit et

(1) Qui l'aggettivo *novus* ha un valore semantico speculativo e si riferisce all'impossibilità di una mutazione all'interno dell'essenza divina. Ma il piú delle volte non è possibile rendere pienamente con un solo aggettivo tutto il valore pregnante che al *novus* latino il Ficino annette, rifacendosi alla piú sana e nobile tradizione linguistica e retorica, presso la quale l'aggettivo ha il valore di « mai visto prima » e quindi tale da destare stupore, meraviglia, ecc.

Filosofia_in_Ita

Tanto potente è la forza dell'unità e della stabilità che viene superata dai suoi contrari solo sul piano dell'infimo grado della scala gerarchica dell'universo, e tuttavia anche lí riesce a superare per certi aspetti i suoi contrari, se è vero che sempre mantiene permanente nell'unità della sostanza e dell'ordine la materia stessa, soggetta, per sua natura, ad infinita molteplicità e mutazione. È dunque Dio unità, come abbiamo dimostrato. Ma è anche immobile perché né è mosso da altro, in quanto nulla esiste che possa essere piú potente di Dio, né è mosso da sé stesso, in quanto non può trasferirsi dallo stato in cui è in uno stato migliore essendo egli una sola cosa con il bene stesso, e d'altra parte nulla spontaneamente si dirige verso il peggio; e se si affermasse che Dio fluisce da uno stato ad un altro, noi chiederemmo se con tale flusso egli consegua qualcosa di nuovo o no (1): se non consegue nulla di nuovo è chiaro che neppure ha subito mutazioni; se invece consegue qualche cosa di nuovo, ciò significa che prima non possedeva tutto, e ciò che non possiede tutto non è Dio. In quanto Dio è dovunque, non muta luogo. Essendo il fine di tutte le cose, non si muove intorno ad altro da lui. Ed in quanto è semplicissimo non si muove neppure intorno a sé stesso: se infatti si muovesse in sé, o muoverebbe una sua parte verso un'altra o certamente aggiungerebbe degli elementi nuovi ai vecchi in sé, nel qual caso egli sarà ancora ciò che era prima sotto il rispetto della sostanza, ma acquisterà una nuova forma e non potrà piú per conseguenza essere l'ente semplicissimo. Dio infine è l'unità stessa e l'unità è il fondamento della stabilità poiché, come nella molteplicità si realizza il movimento, cosí la stabilità poggia sul fondamento dell'unità. Si dice infatti che è immobile in qualsiasi natura ciò appunto che in essa si trova senza interruzione sotto un unico identico aspetto, in modo che non si diparta mai dall'unità della sua natura. E se qualcuno affermasse che il fondamento della stabilità sia il mutevole, potremmo dimostrargli il contrario e sostenere la nostra tesi ricorrendo alla famosa prova del pitagorico Numenio. Tutto ciò — sostiene Numenio — che si muta sotto il rispetto del passato e del futuro ammette in sé il principio della privazione, in quanto il futuro non è ancora e il passato non è piú; ma in Dio, essendo egli il primo ente ed il sommo atto, non può sussistere privazione, onde Dio deve essere necessariamente immutabile. Anche l'angelo è immobile, poiché deriva direttamente da Dio, come fonte di ogni bene, il bene in sé stesso, e da Dio viene soddisfatto in un punto dell'eternità rimanendo poi totalmente pieno di bene per tutta l'eternità. Ma poiché ogni effetto prodotto fuori dalla sua causa conserva qualche cosa della causa stessa, pur tuttavia riuscendo contemporaneamente inferiore alla sua causa, l'angelo, opera del primo atto creativo di

Filosofia_in_Ita

aliquid. Deus quidem unitatem habet et statum; retinere utrumque non potest angelus: esset enim Deus ipse non angelus. Neque etiam amittit utrumque, ne proximum ac primum Dei opus evadat opifici dissimillimum. Quid ergo? Unitatemne solam retinebit, an statum? Solam unitatem nequit sine statu: unitas enim ipsa est prorsus immobilis. Itaque retinebit statum, sed a simplici decidet unitate, ut angelus sit immobilis multitudo. Neque iniuria multitudinem angelo assignamus, quia si sit perfecta et absolutissima unitas, erit summa et interminata potestas, siquidem virtus in unitate consistit. Interminata potestas unus ipse est Deus. Porro si corporis proprium est suscipere atque pati, naturae autem incorporalis proprium dare et agere, in natura corporali dicitur esse potentia; potentia scilicet (ut aiunt Theologi [1]) susceptiva atque passiva; in natura incorporali actus, id est, efficacia ad agendum. Ideo qualitas, quia per se quodammodo incorporalis est, aliquam agendi vim habet, unde et actus cognominatur. Quia vero in materia suscipitur et dividitur, fitque inde quodammodo corporalis, hinc non merus est actus, sed passione corporis inquinatus. Constat igitur qualitas ex actu atque potentia.

Anima, licet sit a materia separabilis, atque ob id actus dicatur, et a passione corporis aliena, tamen nondum merus est actus: est enim mobilis. Si movetur aliquid, per motum nanciscitur quo ante caruerat, ut carebat, potentiam illam habet, quam susceptivam et quodammodo passivam potentiam nuncupamus. Ut agit movendo nonnihil, est actus, et dum acquirit aliquid, etiam actus efficitur. Est ergo anima ex potentia et actu composita.

Sed numquid angelus actus est merus? minime. Deus plane, quia distat penitus a materia, in qua passiva potentia est sine ulla agendi virtute, ideo merus esse intelligitur vigor agendi, seorsum a suscipiendi patiendique natura. Si Deus est purus actus, nequit angelus esse talis, quia quod unum in se est, numquam fit plura, nisi per alienae naturae additamentum. Unica est ipsius puri actus

---

(1) Il Ficino allude alla scolastica medioevale, ed in particolare a S. Tommaso.

Filosofia_in_Ita

Dio, conserva in sé qualcosa del principio divino di cui è effetto, ma qualcosa anche perde: Dio, cioè possiede, unità e stabilità, laddove l'angelo non può mantenerle ambedue, poiché in tal caso sarebbe Dio e non angelo. D'altra parte non può perderle ambedue, onde la prima opera e la piú prossima a Dio non riesca dissimilissima al suo autore. Riterrà quindi l'angelo solo l'unità o solo la stabilità? Non può ritenere la sola unità senza ritenere con essa la stabilità: l'unità stessa infatti, per necessaria conseguenza dell'essere una, è immobile. Pertanto l'angelo riterrà in sé la stabilità degradandosi dal piano dell'unità semplice, sí che l'angelo ne risulti immobile molteplicità. Né senza ragione riconosciamo come attributo dell'angelo la molteplicità: se fosse infatti perfetta e assolutissima unità sarebbe anche somma ed illimitata potenza, se è vero che la potenza consiste nella unità. Ma infinita potenza è solamente Dio stesso. Inoltre se proprio del corpo è lo stato di inerzia passiva, mentre proprio della natura incorporea è quello della attività che imprime nel corporeo ciò di cui quello è il ricettacolo, nella natura corporea si dice essere presente una potenza, ma intendendo per potenza quella che i teologi (1) definiscono potenza suscettiva e passiva, mentre nella natura incorporea si dice essere l'atto cioè l'efficacia all'azione. Pertanto la qualità, dato che è per sé stessa in certo qual modo incorporea, possiede una qualche possibilità di azione, onde la si chiama anche atto, mentre, dato che viene ricevuta e si divide nella materia, onde diviene in certo qual senso corporea, sotto questo rispetto non è puro atto bensí atto inquinato dalla passività del corporeo. Pertanto la qualità consiste di atto e di potenza.

L'anima, invece, quantunque sia separabile dalla materia, e per questo la si definisca atto, e sia anche aliena dalla passività del corporeo, tuttavia neppur essa è ancora puro atto in quanto è mobile; e se qualcosa si muove, tramite il movimento raggiunge ciò di cui prima era priva, per cui, dato che era priva di qualche cosa, ciò che è mobile ha in sé quella potenza che noi definiamo suscettiva e, per cosí dire, passiva. Ma dato anche che muovendosi compie qualche cosa, essa è atto e, nello stesso tempo in cui acquista qualcosa, realizza anche la sua natura di atto. L'anima risulta dunque un composto di potenza e di atto.

Ma dobbiamo dire che l'angelo sia un puro atto? Certamente no. Dio infatti, in quanto è opposto alla materia nella quale risiede la potenza passiva senza alcuna capacità ad agire, va inteso come pura potenza di azione, assolutamente priva di suscettività e passività; per cui se puro atto è Dio, tale non può essere l'angelo, in quanto ciò che è uno in sé stesso mai diviene molteplice se non in seguito all'aggiunta di una natura da lui diversa. Ma unica è la natura e la

Filosofia_in_Ita

natura et definitio. In Deo quidem est, ut patet. Quod si etiam in angelo dicatur esse, interrogabimus numquid in angelo sit aliquid aliud praeter actum, necne. Si nihil, unus solum modo restat actus purus, siquidem nihil differt actus qui tribuitur angelo, ab actu Dei, cum nihil insit utrisque praeter actum, et actus ipse sua ratione sit unus. Sin additum est aliquid angelo praeter actum, non amplius est angelus purus actus, sed infectus permixtione et actus non absolutus, sed talis potius, aut talis. Sicut non est pura lux quae viridis est, vel rubens, sed est et lux simul et qualitas elementorum aliqua, per quam rubens fit vel viridis. Quapropter angelus quoque ex actu componitur et potentia. Atqui hoc est, quod in *Philebo* (1) vult Plato, ubi ait Deum esse rerum omnium terminum infiniti expertem, res autem alias praeter ipsum omnes ex termino et infinito componi. Terminum vocat actum, infinitum vero potentiam, quae, secundum se indeterminata, terminatur et formatur ab actu. Sed, ut ad rem veniamus, potentia quidem angeli in essentia sua est, quae prius quodammodo fit a Deo, quam ab ipso formetur. In primo namque creationis suae momento angelus est solummodo, in alio ab auctore illustratur ut sit intelligens, atque formatur. Idcirco essentia illa principio informis est quodammodo, et tamquam passivum subiectum quoddam exponitur ad actum intelligendi et formarum idearumque ornatum suscipiendum. De quo Zoroaster ait: *πάντα γὰρ ἐξετέλεσε πατὴρ καὶ νῷ παρέδωκε δευτέρῳ*, id est: « omnia perfecit pater, et menti praebuit secundae ».

Est igitur angelus multitudo cum constet ex pluribus. Multitudo inquam immobilis. In illo certe Deo inferior est, quod non est vera unitas, sicut Deus. In hoc propinquat, quod est ferme (ut ita loquar) sicut Deus immobilis. Recte post Deum, immobilem unitatem, ponitur angelus, immobilis multitudo. Post angelum anima, quae longius etiam distat a Deo, quia est mobilis multitudo. Multitudo quidem est, cum nihil post Deum esse queat unitas simplicissima. Est quodammodo mobilis, quia longius recedens a Deo propinqua fit corporum qualitatibus, quae penitus agitantur. Si omnino immobilis esset, esset utique angelus; si omnino mobilis, esset qualitas. Medium

(1) *Filebo*, 28 c.

Filosofia_in_Ita

definizione dell'atto puro, natura e definizione che sono appunto in Dio come appare evidente. E se si dicesse che tale natura e tale definizione si trovino anche nell'angelo, noi chiederemmo se nell'angelo ci sia o no qualcosa oltre all'atto: se si rispondesse di no, unico rimane l'atto puro, in quanto per nulla si differenzierebbe l'atto da Dio attribuito all'angelo dall'atto di Dio, nulla essendoci in ambedue all'infuori dell'atto ed essendo quindi l'atto per sua necessità unico. Se invece nell'angelo si trova qualche cosa di aggiunto all'atto, in tal caso l'angelo non è piú un atto puro ma un atto inficiato dalla mescolanza, e per conseguenza atto non assoluto ma piuttosto determinato in questa od in quell'altra attualità, allo stesso modo che non è pura luce quella verde o quella rossa, ma è piuttosto contemporaneamente luce e qualità determinata di questo o di quell'elemento per intervento della quale la luce pura si fa rossa o verde. Onde anche l'angelo risulta composto di atto e di potenza, come appunto sostiene Platone nel *Filebo* (1) là dove dice Dio essere il termine di tutte le cose privo di indeterminatezza e tutte le altre cose, eccettuato lui solo, risultare composte da un termine e da un indeterminato. Definisce limite l'atto, indeterminata, invece, la potenza, la quale, per sé stessa indeterminata, viene determinata, cioè formata, dall'atto. Ma, per venire al punto, la potenza dell'angelo sta nella sua essenza, la quale in certo modo riceve il suo essere da Dio direttamente, prima ancora che da lui stesso venga formata. Infatti nel primo momento della sua creazione l'angelo solamente è, e viene poi dal suo autore, in un atto susseguente, illuminato in modo che sia intelligente, ed in questo medesimo secondo atto riceve la sua forma. Pertanto codesta essenza dell'angelo all'inizio è informe, e quindi in certo senso passivo ricettacolo di forme che viene esposto ad accogliere l'atto dell'intelligenza nonché l'ornamento delle idee e delle forme: come dice Zoroastro, « il padre compí ogni cosa e la donò al secondo spirito ».

L'angelo dunque è una molteplicità, risultando composto di piú parti, molteplicità, dico, immobile. Sotto il rispetto della molteplicità è senza dubbio inferiore a Dio, ma sotto il rispetto della immobilità si avvicina a lui. E giustamente si pone nel grado immediatamente seguente Dio, unità immobile, l'angelo come molteplicità immobile e dopo di questo l'anima, che si trova ad essere ancora piú distante da Dio essendo molteplicità mobile. È molteplice in quanto nulla dopo Dio può essere semplicissima unità; è in certo senso mobile, poiché allontanandosi da Dio si avvicina alle qualità di ciò che è corporeo, le quali sono in perpetuo movimento. Se fosse assolutamente immobile sarebbe sul piano dell'angelo; d'altra parte se fosse completamente mobile sarebbe sul piano della qualità. D'altra parte

Filosofia_in_Ita

tamen aliquod inter angelum esse oportet et corporum qualitates, ne omnino immobilis angelus omnino mobili qualitati sit proximus. Sit itaque partim immobilis, partim etiam mobilis. Stabit eius substantia neque in maius minusve, aut hoc, aut illud mutabitur. Fluet autem operatio, et modo haec modo alia, atque aliter et aliter operabitur. Qualitas autem anima inferior est, quandoquidem per essentiam operationemque mutatur. Qualitate inferius corpus: qualitas enim movetur et movet, movet enim corpora. Corpus movetur quidem, movet nihil.

Angelus quidem quod sit unum quiddam, et quod sit actus, non a se ipso habet, sed a Deo vero uno actuque purissimo. Sed quod sit multiplex per potentiam suscipiendi et patiendi habet ex se ipso, quantum extra Deum productus a productoris perfectione degenerat. Multitudo igitur naturalis est angelo. Anima quoque quod una quaedam substantia sit, et quod sit actus stabilis per essentiam, non a se ipsa, sed a Deo sortitur actu uno et stabilissimo. Quod vero multiplex sit et passiva, ex se ipsa possidet, quia sub Deo locatur. Quod denique mobilis, ex se ipsa rursus, quia sub angelo. Sicut igitur unitas naturalis est Deo, et angelo multitudo, ita motus naturalis est animae. Lux Dei producit angelum, sub Dei scilicet umbra; lux Dei animam sub umbra producit angeli; angelus a Dei uno actu unitatem stabilem adipiscitur, sub Dei umbra cadit in multitudinem; anima a Dei luce statum nanciscitur, sub umbra Dei multitudinem, sub angeli umbra mutationem. Fons unitatis Deus; fons multitudinis angelus; fons motionis est anima. Deus per se ipsum unitas; angelus per Deum est unus, per se multiplex. Anima per Deum una; per Dei umbram, id est, quia sub Deo est simul cum angelo, multiplex; per se ipsa mobilis. Qualitas per superiora habet ut moveat aliquid, per se habet ut materiae misceatur. Corpus per qualitatem ut agat, per se solum ut patiatur.

Filosofia_in_Ita

deve esserci un ente medio fra l'angelo e le qualità corporee, affinché l'angelo assolutamente immobile non sia in rapporto immediato con la qualità, che è assolutamente mobile. Onde l'anima deve essere in parte immobile e in parte mobile. Fissa sarà la sua sostanza, che non muterà né crescendo, né diminuendo, né trasferendosi nello spazio; mentre sarà soggetto a flusso il suo operare che attuerà ora una cosa ora un'altra, questa in un modo, e quella in un altro. La qualità, a sua volta, si trova ad un grado inferiore a quello dell'anima essendo mutevole sia sotto il rispetto dell'essenza sia sotto quello dell'operare. Su un grado poi inferiore a quello della qualità si trova il corpo, in quanto se la qualità viene mossa e muove — dato che muove i corpi — il corpo, per contro, quantunque mosso, non muove nulla.

L'angelo non deriva da sé stesso il fatto di essere una unità ed un atto, bensí da Dio vera unità ed atto purissimo; mentre da sé stesso deriva il fatto di essere una molteplicità sotto il rispetto della suscettività e della passività, in quanto trovandosi ad essere prodotto come ente esterno a Dio degrada dalla perfezione del suo produttore. L'angelo quindi è caratterizzato da una molteplicità naturale. L'anima, a sua volta, non deriva da sé stessa l'essere una sostanza ed un atto stabile sotto il rispetto della sua essenza, ma deriva queste caratteristiche da Dio, atto unico e stabilissimo; laddove possiede per sua natura particolare — in quanto si trova in un grado inferiore a Dio — la molteplicità e la passività. La mobilità poi, ancora le procede da sé stessa, in quanto si trova in un grado inferiore a quello dell'angelo. Come dunque naturale è in Dio l'unità e nell'angelo la molteplicità, cosí naturale è nell'anima il movimento: la luce di Dio produce l'angelo che si trova quindi all'ombra di Dio; la luce di Dio produce l'anima all'ombra dell'angelo; e l'angelo dall'atto uno di Dio mutua la stabile unità, mentre cade, trovandosi all'ombra di Dio, nella molteplicità; l'anima invece acquista dalla luce di Dio la stabilità, trovandosi all'ombra di Dio la molteplicità e, trovandosi all'ombra dell'angelo, la mutevolezza. La fonte dell'unità è dunque Dio e la fonte della molteplicità l'angelo; l'anima, poi, è la fonte della mutazione. Dio è per sé stesso unità, l'angelo è uno tramite Dio, molteplice per sé stesso, l'anima è infine una tramite Dio, molteplice come conseguenza dell'ombra di Dio, cioè del fatto che unitamente all'angelo si trova in un grado della gerarchia universale inferiore a quello di Dio, ed è infine molteplice per sé stessa. La qualità, a sua volta, riceve dagli enti superiori la capacità di muovere qualche cosa di altro da lei, e da sé stessa la possibilità di unirsi alla materia; il corpo infine deriva dalla qualità la possibilità di agire mentre per sé stesso è solamente passivo.

Filosofia_in_Ita

Qualitas uno gradu excedit corpus, quod movet ipsum; uno saltem cedit animae, quod movetur ab illa.

Anima saltem uno excedit qualitatem, quod ex se ipsa movetur, uno cedit angelo, quod mutatur.

Angelus animam uno, quod manet; Deo cedit uno, quod multiplex.

Deus tamen per hoc unum abit super omnia in infinitum. Quod ita cecinit Zoroaster *πατὴρ ἑαυτὸν ἥρπασεν οὐδ' ἐν δυνάμει μὴν νοερᾷ κλείσας ἴδιον πῦρ*. Id est, « Pater se ipsum rapuit, neque in mente quidem quae illum sequitur proprium inclusit ignem » (1). Quasi dicat, nullam habet cum caeteris comparationem. Corpus ab alio movetur solum, nihil enim natura sua facit. Qualitas movet aliud, et movetur ab alio. Anima movet quidem aliud, sed a se ipsa movetur. Angelus movet alia, id est, agit in alia, ipse quidem stabilis, sed non stabilis per se ipsum. Nam per divinam stat unitatem. Quid enim aliud stare est (ut diximus) quam in naturae suae unitate perseverare? Movet quoque per Deum. Virtute enim primi actus agunt agentia omnia quicquid agunt. Deus per se movet agitque omnia, ipse quidem stabilis per se ipsum. Sane quia omnia quae per aliud talia sunt, reducuntur ad primum aliquid, quod est tale per semetipsum, idcirco quaecumque stabilia sunt, et moventia per aliud, retulimus ad Deum per se stabilem, et per se moventem. Et quaecumque mobilia sunt ab alio, puta corpora et qualitates, retulimus ad animam mobilem per se ipsam, per se, inquam, mobilem quia si a Deo descendas per angelum, tam Deus, quam angelus stare tibi videbitur, primum quod mobile tibi occurret, est anima (2).

Quicquid primo tale est in aliquo genere, per se est tale, puta quod primo lucidum aut calidum, per se lucet et calet. Sic anima quoniam est primum mobile inter omnia quae sunt mobilia, est utique per

---

(1) La traduzione del Ficino non corrisponde al testo greco che si trova nell'incunabolo, né a quello che si trova nell'edizione di Basilea (1576), né, infine, a quello che leggiamo nel Codice Laurenziano Dedicatorio. Dato, tuttavia, che sempre il Ficino dà una traduzione esatta dei testi citati, dobbiamo supporre che egli disponesse di un testo diverso da quello poi riprodotto nell'edizione manoscritta e nelle edizioni a stampa, o che — come ci sembra piú probabile — abbia chiarito il concetto implicito di *δύναμις νοερά* sviluppando il termine *δύναμις* come *quae illum sequitur*, e vedendo nell'accoppiamento fra il sostantivo e l'aggettivo greci il valore di *mens*.

(2) Notevole il passaggio dal futuro *occurret*, in parallelo con tutti gli altri su cui si impernia il periodo, e questo presente *est* in luogo del quale ci attenderemmo un *erit*. Tuttavia l'uso ci sembra sottile e puntualizzante, in quanto il Ficino pone la mobilità come caratteristica fondamentale ed essenziale dell'anima, la quale, quindi, non ha determinazioni di nessun genere sul piano temporale: l'anima è mobile, sia che si compia la discesa

Filosofia_in_Ita

La qualità supera il corpo di un solo grado, consistente nel fatto che essa muove il corpo, mentre è per un solo grado inferiore all'anima in quanto è da quella a sua volta mossa.

L'anima supera la qualità di un grado in quanto si muove da sé, mentre è inferiore di un grado all'angelo in quanto soggetta a mutazione. L'angelo supera l'anima di un grado in quanto non muta, ma è inferiore a Dio di un grado poiché è molteplice.

Dio infine per questo grado, per cui è superiore all'angelo, è infinitamente superiore a tutte le cose, come appunto intuí Zoroastro quando scrisse: « Il padre rapí sé stesso e non chiuse il proprio fuoco nella mente che da lui procede » (1), quasi intendendo dire che Dio non è comparabile con nessun altro ente. Il corpo infatti riceve il suo movimento solo dall'esterno non essendo in grado per sua natura di compiere azione alcuna; la qualità muove ciò che le è inferiore ed è a sua volta mossa da ciò che le è superiore; l'anima muove ciò che le è sottoposto, ma si muove da sé stessa; l'angelo muove le altre cose — cioè agisce su ciò che è a lui esterno — ma è in sé stesso stabile (pur non derivando questa stabilità da sé stesso bensí dalla divina unità: che altro significa infatti — come dicemmo — essere stabili se non permanere nell'unità della propria natura?); e muove tramite Dio, se è vero che tutti gli enti attivi agiscono sempre per virtú dell'atto primo; Dio agisce e muove ogni cosa per sé stesso, per sé stesso stabile. Ed è logico, in quanto tutto ciò che è ciò che è per opera di qualche cosa di altro, da esso va ricondotto ad un primo che sia per sé stesso quale è, onde tutto ciò che è stabile e che determina in altro da sé il movimento tramite altro da sé, noi l'abbiamo ricondotto a Dio per sé stesso stabile e per sé stesso motore di tutte le altre cose. Ancora: tutto ciò che deriva il suo movimento da altro, come per esempio i corpi e le qualità, l'abbiamo ricondotto all'anima, che è per sé stessa mobile, per sé stessa, ripeto, poiché chi percorra logicamente i gradi discendenti da Dio tramite il grado dell'angelo, si accorgerà che sia Dio sia l'angelo sono caratterizzati dall'immobilità, laddove il primo grado, che apparirà caratterizzato dal movimento, sarà proprio quello dell'anima (2).

Orbene: tutto ciò che in un genere è tale in primo grado, è tale per sé stesso, per esempio ciò che è lucente e caldo in primo grado brilla ed è caldo per sé stesso; cosí l'anima, dato che è il primo ente mobile nel genere degli enti mobili, è ovviamente mobile per

---

attraverso i gradi della gerarchia dell'essere (cioè che la sua mobilità venga acquisita sul piano della conoscenza) sia che tale discesa non venga compiuta. I futuri, quindi, sono in relazione con l'atto del conoscere umano, il presente, per contro, è in relazione al piano dell'essere dell'anima.

Filosofia_in_Ita

se mobilis. Cuius rei signum est, quod corpora quae carent anima, impulsu solum agitantur externo; quae animam habent, sua sponte moventur, et in quamlibet loci partem. Et quoniam anima id praestat corporibus, ut per se quodammodo in partem quamlibet moveantur, sequitur ut ipsa sit vere et primo mobilis per se ipsam, primumque mobile, postquam per eius praesentiam apparet in corpore imago aliqua per se mobilis facultatis, fitque ibi motus in omnem partem, quod significat animam esse fontem motus, unde libera et universalis effluit agitatio. Per haec solutum arbitror Phythagoricum illud aenigma a Xenocrate usurpatum, scilicet animam esse numerum se moventem: numerum, id est, naturam multiplicem; se moventem, id est, sua proprietate mutabilem. Talem vero naturam esse alicubi oportere, multa nobis (ut significavimus iam) declarant. Primum, quod omne quod per aliud tale est, reducitur ad aliquid quod per se sit tale. Secundum, quia cum sint multa quae moventur ab alio, si omnia talia sunt, vel in infinitum vagabimur, vel circulo revolvemur eodem, ut idem sit primus motor et ultimus, causa idem atque effectus, neque in rebus ordo sit ullus. Quocirca ad motorem aliquem pervenire compellimur, qui iam non moveatur ab alio. Sed motor ille qui proxime praecedit corpora quae moventur ab alio, non est prorsus immobilis; longius enim distant duo haec: quod ab alio mobile, quod omnino stabile. Medium eorum est, quod ex se ipso mutabile. Tertium, quia si tanto melius res quaelibet movetur, quanto est motori propinquior, et ad optimum motum perveniendum est, oportet alicubi esse aliquid in quo eadem sit mobilis et motoris essentia. Quartum, quia si movendum est aliquid, oportet vel motorem ad mobilem ipsum converti, vel contra, vel utrumque vicissim. Ponantur igitur in natura angeli Deusque solum et corpora. Illi ad haec non

Filosofia_in_Ita

sé stessa. Una prova di ciò la possiamo trovare nel fatto che i corpi, essendo appunto senz'anima, si muovono solo nel caso che ricevano un impulso dall'esterno, mentre quelli che posseggono un'anima si muovono per sé stessi ed in qualsiasi direzione; e poiché è proprio l'anima che fornisce questa possibilità ai corpi, cioè la capacità di muoversi per sé stessi in certo qual modo in ogni direzione, da ciò consegue che essa stessa è veramente mobile per sé stessa in primo grado; è il primo mobile, appunto in quanto in conseguenza della sua presenza si manifesta nei corpi una qualche apparenza di facoltà di movimento autonomo e si realizza in essi il movimento in ogni direzione; il che significa che l'anima è la fonte del movimento, da cui sgorga il movimento libero ed universale. In tal modo io ritengo che si risolva l'enigma dei pitagorici formulato da Senocrate, secondo cui l'anima vien definita numero movente sè stesso: numero in quanto natura molteplice; movente sé stesso in quanto mobile per sua intrinseca proprietà. D'altra parte molti sono i fatti che ci rivelano che in qualche parte deve esistere una natura di tal genere — come già altrove abbiamo indicato —: in primo luogo il fatto che tutto ciò che è quel che è grazie ad altro da sé va ricondotto a qualche cosa che sia tale per sé stesso; in secondo luogo l'osservazione che, molte essendo le cose mosse dall'esterno, se tutte appartenessero a tale genere, o tutto si muoverebbe all'infinito, o tutto sarebbe costantemente ricondotto alle medesime posizioni in un movimento circolare, talché il primo motore e l'ultimo mosso coinciderebbero, non solo, ma la causa coinciderebbe con l'effetto, annullandosi in tal modo ogni ordine nelle cose; per cui ci vediamo costretti a giungere ad un motore che non sia a sua volta mosso da altro. Ma un motore tale che immediatamente preceda i corpi i quali sono mossi dall'esterno non è ovviamente immobile, in quanto sono nettamente opposti fra loro ciò che è mosso dall'esterno e ciò che è assolutamente immobile: si presuppone quindi un terzo medio costituito da ciò che è per sé stesso mobile. In terzo luogo: se è vero che tanto meglio ciascuna cosa si muove quanto piú presso si trova a ciò da cui deriva il suo movimento, e si deve, risalendo in tal modo, pervenire all'ottimo fra i movimenti, è necessario che in qualche grado della gerarchia universale si trovi un ente nel quale risiedano e coincidano l'essenza del mobile e del motore. In quarto luogo: se qualche cosa si deve muovere, è necessario che o il motore converga la sua azione su ciò che è passibile di movimento o viceversa, oppure che il motore converga sul mobile e contemporaneamente il mobile converga verso il motore; supponiamo dunque nella natura nient'altro all'infuori di Dio e degli angeli da un lato e dei corpi dall'altro: Dio ed angeli non si avvicineranno

Filosofia_in_Ita

accedent, quia sunt immutabiles, neque haec ad illos, quia suapte natura torpent. Ergo nec ullus erit motus in rebus.

Sit ergo necesse est natura quaedam sua sponte mutabilis, quae per se accedens ad corpora torpentia suscitet et ipsa pervigil vices in se ipsa prius experiatur, quam edat in corpore, ut sicut a spiritali substantia fit substantia corporalis, sic a spiritali motu corporalis motus efficiatur. Quod quidem intellexisse Platonem in *Legibus* (1) arbitror, ubi inquit: « Si nunc stent omnia, et paulo post moveri aliquid debeat, quid primo movebitur? Ipsum videlicet quod per se ipsum agile est ad motum, tamquam movendi virtuti propinquius, cuius motum caetera quoque motui subiecta sequentur ». Id vocat in *Phaedro* (2) « fontem et principium motionis ». Fontem, quia ex se eam habet; principium, quia effundit in alia. Sed hic oritur dubitatio: si Deus et angelus movent aliquid, atque anima illis subicitur ab illis utique agitatur, quomodo igitur a se movetur?

Respondeamus in hunc modum. Cum suspiceret pratum, Apelles (3) conatus est ipsum coloribus in tabula pingere. Pratum quidem totum subito se monstravit, et subito appetitum Apellis accendit. Demonstratio huiusmodi et accensio actus quidem dici potest quoniam agit aliquid, motus vero nequaquam, quia non peragitur paulatim: motus enim est actus per temporis momenta discurrens. Actus vero considerandi atque pingendi qui in Apelle fit, motus ideo dicitur, quoniam transigitur paulatim: modo enim alium florem inspicit, modo alium, pingitque similiter. Pratum profecto facit ut anima Apellis videat ipsum et appetat pingere, sed ut subito. Quod autem per diversa temporis momenta nunc herba alia, nunc alia videatur, et similiter exprimatur, non ipsum efficit pratum, sed

---

(1) *Leggi*, 842 ss.

(2) *Fedro*, 245 c.

(3) L'esempio non trova riscontro nella favolistica tradizionale sviluppatasi intorno alla figura del famoso pittore. D'altra parte il contenuto dell'esempio è di un carattere tanto comune e vago, applicabile cioè ad un qualsiasi pittore, che da un lato giustifica la sua mancata presenza nella fioritura episodica intorno ad Apelle, dall'altro induce ad un sospetto forse non del tutto infondato e privo di interesse. Quantunque non contenga nulla di eccezionale, infatti, tuttavia l'esempio che il Ficino porta riveste per lui particolare importanza in riferimento a quello che in esso si vuol rappresentare. È evidente in questo caso che il Ficino si rifà ad una nobilissima tradizione retorica che, anche prescindendo dagli abbondantissimi esempi tramandatici dal mondo greco, possiamo ritrovare apertamente giustificata e spiegata presso Cicerone (*Laelius*, I): principio retorico ereditato direttamente da Dante quando nel *Paradiso* (XVII, vv. 136-142) fa dire a Cacciaguida: « Però ti son mostrate ecc. ». È ovvio quindi che il nome di Apelle viene usato dal Ficino solo per ottenere con esso appunto l'effetto che si ripromettevano Cicerone con gli *homines antiqui et illustres* e Dante con « l'anime che son di fama note ».

Filosofia_in_Ita

ai corpi, in quanto immutabili, né d'altra parte i corpi si accosteranno per affinità a Dio ed agli angeli, in quanto per loro natura assolutamente inetti ad ogni movimento, e per conseguenza nelle cose non potrà verificarsi alcun movimento.

È necessario, quindi, che esista una natura spontaneamente mobile, la quale per sé stessa ponendosi a contatto con i corpi li smuova dal loro naturale torpore e che, d'altro canto, vigile per sua stessa natura sperimenti in sé stessa le vicende del movimento prima di manifestarle sul piano della realtà corporea; in modo che, come dalla sostanza spirituale procede la sostanza corporea, cosí il moto dei corpi sia prodotto come effetto del moto spirituale. E ciò appunto mi sembra abbia inteso Platone nelle *Leggi* (1) là dove dice: « Se in un determinato momento si suppone che tutto sia fermo e che, nel momento immediatamente seguente, qualcosa si debba porre in movimento, quale fra tutte le cose ferme si muoverà per prima? Evidentemente quella che per sé stessa è in grado di muoversi in quanto piú vicina per natura alla virtú del movimento, e seguirà poi, determinato dal movimento di quella, il movimento di tutte le altre cose. » Tale primo ente mobile egli lo chiama, nel *Fedro* (2), « fonte e principio del movimento »: fonte, in quanto possiede il movimento derivandolo da sé stesso; principio in quanto lo diffonde comunicandolo a tutte le altre cose. Ma sorge a questo punto un dubbio: se Dio e l'angelo muovono qualche cosa, e se immediatamente sottoposta ad essi si colloca l'anima, la quale, per conseguenza, è da essi mossa, in qual modo può dirsi ch'essa si muova per sé stessa?

A tale questione possiamo rispondere in questo modo: supponiamo che Apelle (3), vedendo un giorno un paesaggio, fosse colto dal desiderio di dipingerlo. Il prato gli si presentò tutto in un solo momento ed immediatamente stimolò il desiderio di Apelle. Orbene: il presentarsi immediatamente ed il conseguente immediato stimolo può definirsi atto, in quanto agisce in un determinato senso, ma non può affatto definirsi moto, in quanto non si realizza per gradi: il movimento, infatti, è un atto che si realizza in relazione ad un determinato spazio di tempo. Possiamo dunque definire atto il realizzarsi in Apelle della visione e dello stimolo a dipingere, mentre tale atto va definito come moto in relazione al fatto che si realizza in un determinato lasso di tempo, osservando cioè ora un fiore ora l'altro ed in tale sequenza dipingendoli. Il prato determina in Apelle la visione e il desiderio di dipingerlo, ma di dipingerlo tutto immediatamente, ma non è lo stesso prato che determina il fatto che Apelle osservi ora uno stelo d'erba, ora un altro, e che, per conseguenza, li dipinga uno dopo l'altro in una sequenza temporale, bensí l'anima

Filosofia_in_Ita

Apellis anima, cuius ea natura est, ut non simul inspiciat varia referatque, sed paulatim. Ergo motionis huius quae in videndo est atque pingendo, initium et finis est pratum. Inde enim pictoris coepit consideratio, eodem tendit et appetitio. Sed fons per quem talis actus paulatim fit et tempore, motusque dicitur, est pictoris ipsius anima. Similiter apud Platonicos anima rationalis perpetuo quodam lumine Deum quodammodo et angelum cogitat sive auguratur (1) seque ipsam appetit ad eorum similitudinem pingere; tum speculatione, tum moribus atque actione sese paulatim formando, se movet. Motio haec ex animae ipsius natura effluit proprie, tamquam fonte proprio motionis, operationis scilicet temporalis, incitatur autem a supernis tamquam ab extrinseco initio atque fine. Infusio quae a supernis manat in animam, una, stabilis, subita fit et aeterna, et, quantum in se est, similia quoque in anima operatur, id est, subita, et stabilia, et aeterna. Quod autem operationes animae et opera paulatim tempore fiant atque mutentur, ex propria animae natura supernis imbecilliore procedit.

Sed rem totam hoc accipe exemplo: sol ex se ipso lumen habet, infundit ipsum momento in Mercurium. Mercurius quoque momento totum suum accipit lumen, manetque semper deinde plenissimus. Sol idem lumen momento infundit in Lunam, Luna non suscipit ipsum momento, sed tempore. Nam prout alias aliter in Solem vertitur, alias aliter accipit lumen, et per naturam suam vicissitudine luminis variatur. Sol Deum, Mercurius angelum, Luna significat animam. Quod autem de Mercurio dico, de omnibus similiter super Lunam stellis dictum intellige. Sicut enim ille ad Solem, sic ad Deum angeli referuntur. Anima vero sola sicut Luna ad Solem, ita se habet ad

(1) Il Ficino ricorre qui alla terminologia divinatoria, e usa il verbo *augurari*, in quanto solo attraverso di essa riesce a rendere, almeno in parte, l'esperienza della intuizione simbolica e allusiva della divinità risalendo dalle sue manifestazioni visibili che si danno nell'ambito del mondo e della condizione umana. Infatti egli allude non a una intuizione immediata e incondizionata, bensì a una sorta di visione resa possibile solo dal superamento di un velo e di un ostacolo, che cade soltanto mediante l'interpretazione simbolica. Sostanzialmente si tratta quindi di una conoscenza mediata, e vincolata da una parte dai limiti strutturali dell'anima umana, dall'altra dal carattere essenzialmente epifanico del mondo, ove però la teofania non è fruibile se non attraverso una interpretazione mediata e la rimozione di un certo velo sensibile che la nasconde all'esperienza comune. Cfr. PSEUDO-DIONIGI, *De divinis nominibus*, 696 a ss.

Filosofia_in_Ita

di Apelle, la cui natura è appunto tale che non può considerare contemporaneamente la molteplicità dei fenomeni che le si presentano e contemporaneamente riprodurli nel suo quadro, ma solo uno per uno e distribuiti nel tempo. Per cui inizio e fine del movimento consistente nel vedere e nel dipingere è il prato, dal quale, infatti, fu stimolata l'osservazione ed al quale tende il desiderio del pittore, laddove il fonte onde deriva il fatto che un tale atto si realizzi a poco a poco e in relazione ad un determinato lasso di tempo, fatto che appunto si definisce col termine di *movimento*, sta nell'anima stessa del pittore. Similmente, nella dottrina dei platonici, l'anima razionale, perpetuamente, grazie ad una determinata illuminazione, pensa Dio, per cosí dire, e l'angelo, o, per meglio dire, li intuisce (1) attraverso le loro manifestazioni fenomeniche e desidera dipingere sé stessa ad immagine di quelli e quindi, plasmandosi a poco a poco ora con la speculazione ora con l'azione morale, si muove. Un tale movimento, dunque, procede direttamente dalla natura stessa dell'anima come da proprio fonte di movimento, cioè di operazione relativa al tempo, mentre viene stimolato dagli enti superiori, che fungono in tal modo da inizio e fine esterni. Ciò che si infonde sull'anima dagli enti superni è uno, stabile, immediato ed eterno, e, per quanto lo concerne direttamente, determina nell'anima effetti dotati delle medesime caratteristiche cioè immediati, stabili ed eterni, laddove direttamente dalla natura dell'anima, piú debole di quella degli enti superni, deriva il fatto che le operazioni dell'anima e, per conseguenza, le sue opere si realizzano gradatamente e nel tempo e che siano esposte alla mutazione.

Un esempio varrà a chiarire definitivamente tutta la questione: il sole possiede la luce per sé stesso ed istantaneamente la diffonde su Mercurio, il quale anch'esso riceve la luce solare tutta in un momento e da questo momento in avanti rimane sempre pieno; quello stesso sole altrettanto istantaneamente diffonde la luce sulla luna, ma la luna non la riceve in un istante, bensí gradualmente nel tempo: infatti a seconda che, nel corso della sua rotazione, presenta al sole questa o quella zona della sua superficie, cosí riceve diversamente ed in diversi momenti la luce solare e varia, quindi, nelle sue fasi per diretta conseguenza della sua natura. Il sole rappresenta Dio, Mercurio l'angelo, mentre la luna sta ad indicare l'anima; e quanto ho detto circa Mercurio, lo si intenda riferito anche a tutte le altre stelle che si trovano al di sopra della luna: la stessa relazione infatti in cui quello si trova in rapporto al sole, corre anche fra gli angeli e Dio, mentre la sola anima si trova rispetto a Dio nella medesima relazione in cui si trova la luna nei confronti del sole. Per cui nulla si oppone a che l'anima discenda dagli enti divini

Filosofia_in_Ita

Deum. Quapropter nihil obstat quin anima a divinis descendat, capiatque divina, et tamen per naturam propriam moveatur, semperque moveri possit et vivere (1).

CAPUT II

ANIMA EST MEDIUS RERUM GRADUS, ATQUE OMNES GRADUS TAM SUPERIORES, QUAM INFERIORES CONNECTIT IN UNUM, DUM IPSA ET AD SUPEROS ASCENDIT, ET DESCENDIT AD INFEROS.

(1) Ci sembra chiaro, in questo caso, il valore epesegetico di *et*, anche e soprattutto alla luce della distinzione tra attività e vita in senso pieno proprie dell'Assoluto, in cui è assente il movimento, e attività e vita partecipate proprie dell'ente spirituale finito in cui, invece, il movimento è carattere distintivo. Cfr. la mia introduzione, *passim* ed il mio libro, cit., cap. I, *passim*.

Filosofia_in_Ita

e divine caratteristiche erediti da tale discendenza e, pur nondimeno, sia per sua natura soggetta a movimento e sempre si possa muovere, cioè vivere (1).

CAPITOLO II

L'ANIMA È IL GRADO MEDIANO DELLA REALTÀ E RACCOGLIE IN UNITÀ TUTTI I GRADI DELL'ESSERE, SIA QUELLI SUPERIORI CHE QUELLI INFERIORI, MENTRE ESSA ASCENDE AI VERTICI SUPERIORI E DISCENDE AI VERTICI INFERIORI DELL'ESSERE.

L'anima nella gerarchia dell'essere occupa il terzo grado della pentarchia ed ha, cosí, un ruolo di medietà *e di* mediazione, *in quanto compone e raccoglie in unità tutti gli altri gradi, sia quelli superiori che quelli inferiori. E ciò è reso possibile dalla sua essenziale mobilità, per cui ascende verso il vertice della scala ontologica, cosí come discende verso i gradi piú infimi. In questo senso l'anima è veramente un centro metafisico, che tutto abbraccia e possiede come attività incessante di mediazione e di unificazione. Ed infatti l'espressione non solo simbolica di tale sua caratteristica si realizza in un circolo incessante, sia dal punto di vista piú generale di principio animatore, sia da quello piú specifico di attività conoscitiva. Cosicché nulla, sul piano ontologico, in qualsivoglia grado, è sottratto all'incessante attività e alla diuturna presenza dell'anima, che tutto implica e coinvolge nel suo ruolo di essenza mediana e mediatrice.*

Filosofia_in_Ita

LIBER IV

CAPUT I

TRES SUNT ANIMARUM RATIONALIUM GRADUS: IN PRIMO EST ANIMA MUNDI, IN SECUNDO ANIMA SPHAERARUM, IN TERTIO ANIMA ANIMALIUM QUAE IN SPHAERIS SINGULIS CONTINENTUR.

Principio quinque gradus accepimus ascendendo, deinde eos descendendo invicem comparavimus, tertio in eorum medio rationalem animam collocavimus. Deinceps animae huius gradus sicuti solent Mercuriales Theologi (1) perscrutabimur. Generatio principium est nutritionis et augumenti. Nusquam enim aut nutriri, aut augeri absque partium quarumdam generatione quicquam potest.

Exploratum autem habemus, ubi generationem nutritio et augumentum sequitur, ibi vitam animamque inesse. Terram vero videmus seminibus propriis generare innumerabiles arbores animantesque et nutrire et augere. Augere etiam lapides, quasi dentes (2) suos, et herbas, quasi pilos, quamdiu radices haerent, quae si evellantur et extirpentur e terra, non crescunt. Quis foeminae huius ventrem vita carere dixerit? Qui tam multos sponte sua parit foetus et alit; qui sustinet se ipsum; cuius dorsum dentes promit et pilos? Eadem est de aquae corpore ratio. Habent igitur animam aqua et terra. Nisi forte quis dixerit, viventia illa quae nos, cum seminibus propriis carere videantur, ab anima terrae fieri dicimus aut aquae, non ex tali anima nasci, sed ex influxibus coelestium animorum (3).

---

(1) Il Ficino cioè vuol alludere agli interpreti e ai seguaci di Mercurio Trismegisto, e dato il suo modo di intendere la linea della sapienza antica è evidente che si riferisce alla corrente platonico-neoplatonica in genere.

(2) La interpretazione delle pietre come « denti della terra » ci sembra originata da due fatti concorrenti: gli antichi consideravano i denti come le ossa piú dure del corpo umano; Ovidio imposta l'episodio di Deucalione e Pirra (*Metamorfosi*, I 383 ss.) sul giuoco dell'interpretazione del responso secondo il quale i due superstiti avrebbero dovuto, per rigenerare l'umanità distrutta, gettarsi dietro la schiena « le ossa della madre », che appunto Deucalione interpreta giustamente come « le ossa della Madre terra », cioè le pietre. Dalla fusione, evidentemente, della fonte ovidiana e della teoria secondo cui i denti sarebbero di natura ossea (affermata in tutta la antichità classica ed ereditata dal Medioevo attraverso Galeno), deve essere nata l'interpretazione ficiniana. Alla quale, del resto, poteva recare anche conforto la lettura della Bibbia, nella quale si trova attuata

Filosofia_in_Ita

LIBRO QUARTO

CAPITOLO I

TRE SONO I GRADI DELLE ANIME RAZIONALI: L'ANIMA DEL MONDO; LE ANIME DELLE SFERE; LE ANIME DEGLI ESSERI VIVENTI; E CIASCUN GRADO ABBRACCIA UNA SFERA DETERMINATA.

Ponemmo, in principio, cinque gradi, ascendendo dall'infimo al supremo, e poi li abbiamo comparati fra loro in ordine discendente concludendo col porre su un piano medio fra essi l'anima razionale. Sarà ora oggetto della nostra indagine — secondo il procedimento dei teologi mercuriali (1) — il grado di quest'anima. La generazione è il principio del nutrimento e della crescita: nulla, infatti, può nutrirsi o crescere senza la generazione di alcune parti.

D'altra parte l'esperienza ci ha insegnato che là dove nutrizione e crescita tengono dietro alla generazione, ivi esistono anche vita ed anima. Vediamo che la terra da semi determinati genera innumerevoli alberi ed animali non solo, ma che anche li alimenta durante la crescita. Vediamo che essa fa crescere anche pietre, a mo' quasi di denti (2), nonché erbe svariate, quasi suo vello, le quali crescono sin tanto che siano attaccate alle loro radici, mentre, una volta strappate dalla terra, avvizziscono. E chi potrebbe sostenere che manchi di vita il grembo di questa donna che tanti feti spontaneamente procrea ed alimenta, che da sé stesso si sostiene, sul cui dorso spuntano e denti e vello? Allo stesso modo va considerata la massa dell'acqua. Hanno dunque un'anima sia l'acqua che la terra. A meno che non ci sia per caso qualcuno il quale volesse sostenere che quegli esseri viventi che noi diciamo essere originati dall'anima della terra o dell'acqua, per il solo fatto che pare siano privi di semi propri, nascano non da tali anime, ma piuttosto dagli influssi delle anime celesti (3).

---

l'assimilazione dei denti con le pietre (cfr. *I Re*, XIV 4, e *Salmi*, LXXVII 30). Non bisogna, inoltre trascurare il suggerimento che al Ficino poteva venire dalla concezione pampsichistica, cara a tutto il Rinascimento, che qui fa da sfondo. Dato, infatti, che altrove il mondo è inteso e definito dal Ficino come *divinum animal*, non stupisce che alla terra siano attribuiti organi propri del vivente.

(3) Il Ficino allude qui ad una teoria di origine orfica che ritroviamo criticata anche in Lucrezio (cfr. *De rerum natura*, I 150 ss.; 781 ss.). Notevole ancora una volta è come il Ficino utilizzi Lucrezio, pur tanto da lui criticato.

Filosofia_in_Ita

At vero Platonici negabunt influxus illos, cum sint accidentia quaedam a suis vitalibus substantiis longe seiuncta, posse vitalem hic substantiam generare, quia nequeat accidens generare substantiam, nisi tamquam instrumentum substantiae subiciatur, substantiae inquam proximae. Nam instrumentum seorsum ab artifice non movetur ad artis formam. Sic influxus ille vitae coelestis, ab ipsa vita remotus, vitalem formam non generabit. Merito coelestis instinctus, quia communis est cuilibet elemento, in quolibet determinatur ad vitam aliquam in ipso elemento gignendam a communi totius elementi vita, eique subditur ut instrumentum. Sed neque etiam ullo pacto generabit ipse. Cum enim nihil ultra proprium agat gradum, nullo modo potest accidens generare substantiam, sed materiam dumtaxat accidentali quadam praeparatione disponere (1). Oportere autem elementis hanc vitam inesse, intus fabricatricem, ea ratio persuadet, quod et ad substantiam generandam substantia est opus agente, et ad perfectam actionem opus est perfecta agentis ipsius praesentia.

Quando vero substantia corporalis corporali substantiae admovetur ad aliquam actionem, quod in agente ipso substantiale est, remanet extra, quod penetrat intro est prorsus accidentale. Opus est autem substantia penetrante, ut substantia fiat inde, fiatque perfecte. Substantia talis incorporea est, et vivens.

Praeterea causae naturales, quia per naturam suam agunt, ideo ad certum effectum non aliter, quam certa naturae suae ratione feruntur. Alioquin non magis ad hunc effectum vergerent, quam ad illum. Quo fit ut quatenus operi faciundo quadrant, eatenus operentur, atque contra. Quapropter herbae animantesque quae sola putrefactione (2) nasci videntur in terra, non minus a propriis causis oriri debent, quam quae propagatione nascuntur. Sed ubinam sunt hae propriae causae? Procul dubio in terrena vita sunt terrenarum vitarum causae propriae. Nam etsi eas coelestibus animis attribueris, oportebit tamen coelestes communesque instinctus ad terrenas par-

(1) Il passo *cum enim ... disponere* non appare nell'incunabolo: appare, invece, sia nell'edizione di Basilea (1576) sia nel Manoscritto Laurenziano Dedicatorio. Dato che ci sembra rivesta un valore abbastanza significativo, e dato che nei casi dubbi abbiamo preferito alla lezione dell'incunabolo quella del manoscritto citato, abbiamo ritenuto opportuno non espungerlo.

(2) La teoria secondo la quale dalla putrefazione dei corpi nascessero esseri animati, presente in tutta l'antichità, rimane vitale sino al tempo del Redi, nel quale cominciò a formularsi il principio di *natura ab ovo*. Uno degli esempi piú famosi in cui troviamo applicata poeticamente l'antica teoria si trova in VIRGILIO, *Georgiche*, IV 281 ss; 548 ss.

Filosofia_in_Ita

Ché i platonici negheranno assolutamente che tali influssi, dal momento che essi sono accidenti nettamente separati dalle loro sostanze vitali, possano generare sulla terra una sostanza vitale, in quanto un accidente non può in alcun modo generare una sostanza, a meno che tale accidente non venga offerto quasi a modo di strumento ad una sostanza, sostanza prossima, s'intende, per il fatto che uno strumento staccato dall'artefice non può muoversi secondo gli impulsi a lui trasmessi dall'arte verso la realizzazione di una qualsiasi forma determinata. Cosí quel supposto influsso della vita celeste, remoto dalla vita stessa, non potrà ovviamente generare una forma vitale. Vero è che l'influsso celeste, essendo comune a ciascun elemento, viene determinato a generare, nell'ambito dell'elemento stesso cui è proprio, questo o quell'aspetto vitale, in questo o quel fenomeno, ad opera della vita comune all'elemento nella sua totalità, e che a quella vita esso sia sottoposto come strumento, ma in nessun modo sarà in grado anch'esso di generare direttamente da sé. Dato, infatti, che nulla agisce oltrepassando nell'azione i limiti del grado cui appartiene, in nessun modo può l'accidente generare la sostanza, ma può piuttosto disporre alla generazione la materia tramite una — per cosí dire — preparazione accidentale (1). E che sia necessario che si trovi implicita negli elementi questa vita che esercita dall'interno la sua attività fabbricatrice delle sostanze viventi, ce lo dimostra la considerazione del fatto che da un lato alla generazione di una sostanza è necessaria una sostanza agente, dall'altro per il compimento di una perfetta azione è necessaria la perfetta presenza dell'agente.

Orbene: quando la sostanza corporea si accosta ad un'altra sostanza corporea per una qualche azione, ciò che nella sostanza corporea agente è sostanziale rimane all'esterno, onde quel che penetra nella sostanza corporea soggetta è accidentale. Per cui, se si vuole che dall'azione nasca una sostanza e per giunta nasca perfettamente, occorre una sostanza dotata di penetrazione, ed una tale sostanza deve essere incorporea e vivente.

Inoltre le cause naturali, agendo per natura propria, sono per ciò condotte a questo o a quell'effetto determinato non diversamente da come le guida la stessa naturale ragione a loro propria, altrimenti non si dirigerebbero a questo determinato effetto piuttosto che a quello. Onde deriva che esse operino sin tanto che siano calzanti a questo od a quel determinato effetto e viceversa. Per cui quelle erbe e quegli animali che si vedono nascere sulla terra solo da un processo di putrefazione (2) non debbono derivare da cause proprie, non meno di quelli che nascono da un processo di propagazione. Ma il problema è dove risiedano tali cause proprie. Non v'è dubbio che le cause proprie dei fenomeni vitali terrestri risiedano nell'ambito

Filosofia_in_Ita

ticularesque animas per universalem terrae animam contrahi, ut a coelesti communique ad oppositum, id est, terrenum particulareque, per medium competens, id est, terrenum communeque progrediaris. Rursus si causas illas quae propriae dictae sunt, in multorum agentium concurso posueris, cogeris denique unam quemdam propriis ordinis determinatam causam assignare, quae causas varias et hinc atque illinc confluentes ad effectum proprium ordinet atque determinet. Erunt igitur illae causae in anima terrae, quae per naturalem ideam rationemque vitis vitem, per muscarum rationem muscas efficiet. Faciet inquam talia in materia, sic prius aut sic ab anima ipsa disposita, dum ad eam disponendam sic aut sic contrahit mundanos instinctus. Proinde si ars humana nihil est aliud, quam naturae imitatio quaedam (1), atque haec ars per certas operum rationes fabricat opera, similiter efficit ipsa natura, et tanto vivaciore sapientioreque arte, quanto efficit efficacius et efficit pulchriora. Ac si ars vivas rationes habet, quae opera facit non viventia neque principales formas inducit (2), neque integras, quanto magis putandum est vivas naturae rationes inesse, quae viventia generat, formasque principales producit et integras? Quid est ars humana? Natura quaedam materiam tractans extrinsecus. Quid natura? Ars intrinsecus materiam temperans, ac si faber lignarius esset in ligno. Quod si ars humana, quamvis sit extra materiam, tamen usque adeo congruit et propinquat operi faciundo ut certa opera certis consummet ideis, quanto magis ars id naturalis implebit? quae non ita materiae superficiem per manus aliave instrumenta exteriora tangit, ut geometrae anima pulverem, quando figuras describit in terra, sed perinde ut geometrica mens materiam intrinsecus phantasticam fabricat. Sicut enim geometrae mens dum figurarum rationes secum ipsa volutat, format

---

(1) Notevole codesta testimonianza, una fra le tante, del vincolamento del Ficino alla concezione antica dell'arte a partire da Platone e da Aristotele come « imitazione della natura ». Il Ficino, che in molti altri problemi ed in molti altri aspetti sa assumere un atteggiamento nuovo e moderno nei confronti delle sue fonti, rimane invece ancorato alle vecchie posizioni sul piano estetico. Fonte principale è qui Aristotele, piú che Platone, giacché alla definizione di arte come imitazione della natura è annesso un valore positivo, valore che corrisponde alla seconda fase dell'estetica platonica (quella dello *Ione*), ove l'arte è rivalutata, ma in quanto non è piú imitazione della natura ma ispirazione quasi orgiastica. Singolare risulta poi questa posizione del Ficino qualora si tenga presente il già osservato tentativo di traduzione dell'ideale e dei termini estetici sul piano metafisico (cfr. n. 2 p. 112).

(2) Significativa ma quasi sconcertante l'intrusione di una ipovalutazione *more platonico* dell'arte nel contesto di una adesione di fondo alla positiva valutazione che troviamo in ARISTOTELE, *Poetica*, 1451 b 5 ss.

Filosofia_in_Ita

della vita terrena, ché, anche se si volesse attribuirle alle anime celesti, occorrerebbe tuttavia pur sempre che gli influssi celesti e comuni si determinassero in anime terrestri e particolari tramite l'anima universale della terra perché si possa giustificare il trapasso da un principio celeste e comune al suo opposto, cioè al terreno e particolare tramite un terzo medio che sia tale da trovarsi in armonico rapporto con i due estremi, cioè che sia contemporaneamente comune e terreno. Di piú: se quelle cause che sono state definite proprie venissero considerate come il risultato del concorso di una molteplicità di agenti, si sarebbe costretti alla fine ad assegnare una determinata causa all'ordine proprio di quegli agenti, la quale ordinasse e determinasse ad un effetto proprio le varie e differenti cause confluenti da varie parti. Tali cause dunque dovranno trovarsi nell'anima della terra, la quale, tramite la naturale ed essenziale idea per esempio della vite, genererà la vite, per mezzo dell'idea delle mosche, produrrà le mosche. E l'anima produrrà questi o quei determinati effetti nella materia dopo che questa sia stata disposta in questo o quel modo dall'anima stessa nell'atto in cui, per disporre la materia come la dispone, essa determina gli influssi del mondo in questo o quel determinato modo. E se l'arte degli uomini null'altro è se non una imitazione della natura (1), e quest'arte realizza le sue opere tramite certi ben determinati mezzi tecnici di esecuzione, similmente opera la natura, e con arte tanto piú viva e sapiente quanto piú efficace è la sua esecuzione e quanto piú belle sono le sue opere. E se possiede principi vitali di creazione l'arte, che pur plasma opere prive di vita e non si serve nell'atto creativo di forme né principali (2) né integre, quanto a maggior ragione si deve supporre che siano presenti principi vitali di creazione nella natura, la quale crea esseri viventi e produce forme principali ed integre! Cos'è infatti l'arte dell'uomo? È una natura che tratta dall'esterno la materia. Cos'è invece la natura? È l'arte che modella dall'interno la materia proprio come se il falegname fosse dentro il legno. Ché se l'arte umana, pur trovandosi esterna alla materia, tuttavia a tal punto armonizza e si accosta all'opera che deve eseguire da riuscire a realizzare determinate opere secondo determinate idee, quanto piú un simile risultato sarà in grado di ottenere l'arte della natura, la quale non si limita a toccare la superficie della materia tramite le mani od altri strumenti esterni a lei — come l'anima del geometra tocca dall'esterno la superficie della sabbia quando vi disegna le figure — ma agisce piuttosto come la mente geometrica nell'atto in cui formula e definisce dentro di sé la sua materia fantastica. Come, infatti, la mente del geometra quando medita entro di sé figure e loro proprietà essenziali forma, tramite le immagini di quelle

Filosofia_in_Ita

imaginibus figurarum intrinsecus phantasiam, perque hanc spiritum quoque phantasticum absque labore aliquo vel consilio, ita in naturali arte divina quaedam sapientia per rationes intellectuales vim ipsam vivificam et motricem ipsi coniunctam naturalibus seminibus imbuit, perque hanc materiam quoque facillime format intrinsecus. Quid artificium? Mens artificis in materia separata. Quid naturae opus? Naturae mens in coniuncta materia.

Tanto igitur huius operis ordo similior est ordini qui in arte est naturali, quam ordo artificii hominis arti, quanto et materia propinquior est naturae quam homini, et natura magis quam homo materiae dominatur. Ergo dubitabis certorum operum certas in natura ponere rationes? Immo vero: sicut ars humana quia superficiem tangit materiae, et per contingentes fabricat rationes, formas similiter solum efficit contingentes, sic naturalem artem, quia formas gignit sive eruit substantiales ex materiae fundo, constat funditus operari per rationes essentiales atque perpetuas.

Plurimae animantes tum in terra, tum in aqua sola putrefactione nascuntur absque ullo semine corporali. Quam plurimae ex seminibus procul iactis ab animali, diu postea, partim fomento quodam extraneo accedente, partim sine manifesto fomento pullulant. Herbae omnes arboresque, quamquam vel serendo, vel plantando quotidie propagantur, tamen quotidie multis in locis absque semine, vel germine corporali sponte nascuntur, ut omittam quod multi Philosophi post aquarum miranda diluvia etiam animalia perfectiora ex terra existimant procreari (1).

Oportet tamen certa quaedam ex certis quibusdam seminibus exoriri et, quae ex potentia in actum transeunt, per causam quamdam in actum perduci talem, quae ipsa iam in se talem vel aequalem, vel praestantiorem habeat actum. Neque sufficere putandum est si universalis remotaque causa tantum sit praestantior, alioquin imper-

(1) Anche qui vi è una precisa allusione a Lucrezio (v 790 ss.) e probabilmente a Erodoto (II 92).

Filosofia_in_Ita

figure, un interno mondo fantastico, e tramite ciò manifesta e realizza anche uno spirito fantastico, senza per questo compiere una particolare azione cosciente, cosí nell'arte della natura una sapienza divina, tramite modi determinati dell'intelletto, immette nei semi naturali la potenza vivifica e motrice che le è propria e per mezzo di questa con facilità estrema forma dall'interno anche la materia. Che cos'è mai un'opera d'arte? La mente dell'artista realizzata in una materia a lei esterna. E che cosa è un'opera della natura? La mente della natura realizzata in una materia a lei intimamente congiunta.

Tanto dunque è piú simile all'ordine intrinseco all'arte della natura l'ordine dell'opera sua che non l'ordine dell'opera d'arte all'ordine intrinseco all'arte umana, quanto piú vicina è la materia alla natura che non la sua materia all'artista e quanto piú la natura domina, per conseguenza, la sua materia che non l'artista. Esiterai dunque a porre nella natura i principi determinati e precisi di ogni sua determinata opera? Anzi: come l'arte umana, dal momento che tocca la superficie della sua materia e realizza le sue opere tramite principi contingenti, per conseguenza plasma forme parimenti contingenti, è chiaro che in egual modo l'arte della natura, dal momento che genera o, se vuoi, trae le forme dal fondo della materia sostanziale, opera dal fondo tramite principi essenziali e perenni.

Molti esseri vitali vuoi nella terra vuoi nell'acqua nascono da un semplice processo di putrefazione, pur senza alcun seme corporeo; moltissimi rampollano da semi scagliati lontano da un essere vivente, e molto tempo dopo che sono stati da questo prodotti; e alcuni rampollano grazie ad un elemento esterno che li ha tenuti in incubazione, altri senza palese incubazione. Tutte le erbe e le piante, per esempio, quantunque quotidianamente si propaghino seminandole o piantandole, tuttavia quotidianamente ed in molti luoghi pur senza seme o germoglio corporeo spontaneamente nascono, per non parlare di quello che sostengono molti filosofi: che, cioè, dopo il fenomeno, ancora inspiegato, delle alluvioni nascano dalla terra animali anche piú perfetti di quelli che vivevano prima (1).

Tuttavia è necessario che determinati esseri nascano da certi ben determinati semi e che quanto passa dallo stato di potenza a quello di atto sia condotto a quel determinato atto dall'intervento di una determinata causa, la quale già possieda in sé stessa un tale atto o un atto equivalente o addirittura piú prestante. Né bisogna ritenere che basti che una causa sia solamente universale e remota per dire che essa sia piú prestante, altrimenti tutte le piú imper-

Filosofia_in_Ita

fectissimae quaeque apud nos causae possent in virtute coelestium perfectissima quaeque producere (1). Haec omnia significant adesse ubique per terram et aquam, in natura quadam artificiosa vitalique, spiritalia et vivifica semina omnium, quae ipsa per se gignant ubicumque semina corporalia desunt, semina rursus derelicta ab animalibus foveant, atque ex putrido vinaceo semine (cuius et una et vilis natura est) variam, ordinatam, pretiosamque generent vitem, viribus videlicet suis variis, rationalibus, pretiosis. Eadem natura vitalis substantiales elementorum formas e fundo materiae ipsius educit, quo non penetrant substantiae corporales; elementales insuper qualitates, quae per se urerent solum, frigefacerentque, et similia, ad colorum figurarumque speciosissimam ducit varietatem, vitaeque vigorem.

Praeterea quando ex frigidorum corporum collisione fit ignis, ubi non praeerat ignis nisi potentia quadam, et illa quidem remota ab actu, ipsa, per rationem ignis efficacissimam, generat ignem. Et ubicumque solae apparent qualitates accidentales ad generationem conferre nonnihil, quae tamen per se absque substantia quadam effectui congrua nequaquam sufficiunt, ipsa vicem genitricis substantiae gerit. Quin etiam corpora mixta, quae propter terrenam, vel aquaticam crassitudinem secundum se pigra sunt et vilia, admirabiles aliquas actiones extollit, immo etiam ad animos hominum et fascinandos et roborandos, quod absque virtute animi, et quidem potentioris, effici nequit.

Virtute enim naturae vivacis et sapientis, quae his ipsis est infusa corporibus, herba hierobotanum (2), ut magi inquiunt, confert divinationibus medicorum; achates fovet visum, obtundit venenum, praestat vires atque facundiam; praesens adamas magneti quod rapit aufert; corneola sanguinis sistit fluxum et mitigat iras; onyx accendit

---

(1) Anche per il periodo *Neque sufficere... producere* vale quanto abbiamo detto alla nota 1 di pag. 240.

(2) *Hierobotanum* è trascrizione latina del greco *ἱερὰ βοτάνη*, che corrisponde a *περιστερεών*, e che troviamo citata in Pseudo Apuleio (III 47), nonché in Pseudo Dioscoride (IV 60). Si tratta della « verbena supina », pianta cui sin dall'antichità si riconoscevano poteri meravigliosi e che veniva ampiamente usata nella preparazione di decotti, empiastri, pillole etc.: cfr. CELSO, II 22; PLINIO, *Naturales Historiae*, XXII 2, 3. Un uso particolare aveva, poi la « verbena » in occasione di cerimonie pubbliche e di missioni diplomatiche, forse proprio in relazione ai suoi poteri magici: cfr. SERVIO, *Scolio ad Eneide*, XII 120; LIVIO, I 24; ORAZIO, *Odi*, IV 11, 6; PLINIO, *Naturales Historiae*, XV 29, 36; XXV 9, 59; CICERONE, *In Verrem*, VI 5.

Filosofia_in_Ita

fette cause della terra sarebbero in grado di produrre tutti i piú perfetti effetti qualora agissero nell'ambito della virtú celeste (1). Tutto questo vuol significare che sono presenti dovunque per la terra e per l'acqua, sul piano di una natura artefice e vitale, i semi spirituali e vivifichi di tutte le cose, tali cioè che per sé stessi sono in grado di generare dovunque vengono a mancare semi corporei, non solo, ma anche di incubare i semi abbandonati dagli esseri viventi; di generare la vite varia, ordinata e preziosa dal seme imputridito della vinaccia (la cui natura è, invece, una e vile) agendo, ovviamente, tramite le loro virtú varie, razionali e preziose. Codesta medesima natura vitale trae dal fondo stesso della materia le forme sostanziali degli elementi, da quel fondo appunto al quale non giungono a penetrare le sostanze corporee. Per di piú, le qualità degli elementi, le quali per sé stesse potrebbero solo produrre freddo o caldo e cosí di seguito, la natura conduce alla meravigliosa varietà delle forme e dei colori ed all'energia della vita.

Inoltre, poiché vediamo scaturire il fuoco dall'attrito di due corpi per sé stessi freddi, nei quali cioè non preesisteva il fuoco se non sotto l'aspetto di semplice potenza, e per giunta ad un grado remotissimo dall'atto, è sempre la natura stessa che, tramite il principio efficacissimo del fuoco, genera appunto il fuoco. E dovunque sembri che le sole qualità accidentali contribuiscano in qualche modo alla generazione, qualità che tuttavia per sé stesse, indipendentemente da una sostanza che sia in armonia con l'effetto da realizzare, non basterebbero a produrre tale effetto, è ancora la natura che funge da genitrice di quella sostanza. Ché anzi, i corpi misti, per sé stessi inetti al movimento e di infimo valore a causa della corposità terrestre od acquatica, la natura stessa innalza a produrre alcune azioni degne di meraviglia, anzi, addirittura li porta anche ad affascinare ed a suscitare energia negli animi degli uomini, il che non può certo avvenire senza l'intervento della virtú di un animo, e per giunta piú potente degli altri.

È infatti per virtú della natura vivificatrice e sapiente, che si trova infusa appunto in questi corpi, che la verbena supina (2), come affermano i maghi, favorisce ed è particolarmente indicata per acutizzare le facoltà diagnostiche dei medici, mentre l'agata irrobustisce la vista, è un potente antidoto per i veleni, conferisce energia e facondia; il diamante, avvicinato alla calamita, le toglie la facoltà di attrarre; la corniola ha potere emostatico e sedativo mentre l'onice è uno stimolante e determina incubi notturni; il corallo,

Filosofia_in_Ita

iras, terret in somnis; corallus denique (ut testantur Metrodorus (1) et Zoroaster) insanos terrores amovet, fulgura repellit et grandinem. Animis certe nostris tempestatibusque natura illa praestat, cuius virtute talia fiunt, quam esse oportet, infusam et corpusculis infimis, ut infima secum praeter ipsorum naturas ad supernorum elevet actiones. Esse vitam huiusmodi mundo infusam Strato et Chrysippus (2) confitebuntur, sed ipsam esse summum Deum asseverabunt. Platonici id negabunt, quia super eam vitam quae alicuius est, et in aliquo, esse decet eam vitam, quae sui ipsius est et in se ipsa consistit. Vita vero mundanae alicuius sphaerae non minus familiaris est sphaerae suae, quam humano corpori animus sit humanus. Quapropter vita sphaerae, sive alicuius, sive totius, neque prima est vita, neque Deus. Deus enim summus summa est unitas. A summa unitate secundum Platonicos multitudo forsan aliqua statim proficisci potest, non tamen tanta debet diversitas discordiaque sese invicem corrumpentium qualitatum. Rursus summae bonitati pulchritudinique nihil mali et deformis est proximum, mala vero multa deformiaque contingunt circa materiam. Praeterea si Deus esse ipsum esse, non potest esse forma materiae: talis enim forma non est esse ipsum sed essendi principium. Et quia Deus est esse, ut ita dixerim, adeo absolutum, ut non sit in essentia aliqua, multo minus est in materia. Item cum Deus sit prima efficiens causa, agit sua omnia primo,

---

(1) Non è facile identificare il Metrodoro citato dal Ficino. Sono ovviamente da escludersi Metrodoro di Atene, e Metrodoro di Scepsi. Bisogna quindi ricercare l'indicazione ficiniana nell'ambito di Metrodoro di Chio, Metrodoro di Lampsaco, discepolo di Anassagora, Metrodoro di Lampsaco epicureo e Metrodoro di Stratonicea. Ci sembra probabile identificazione quella con Metrodoro di Chio, sia perché il Ficino poteva averne notizie se pur vaghe attraverso Plutarco, Aezio, e Diogene Laerzio; sia per l'accostamento con Zoroastro (i cui testi conosciuti da Ficino non sono quelli dell'*Avesta*, ma frammenti di ambiente orfico e neopitagorico), che suggerisce una preferenza del piú antico fra i Metrodori, quello cioè cui l'antichità aveva conferito certamente un alone di mitica saggezza. - A proposito delle pietre qui citate dal Ficino e dei loro effetti magici o terapeutici, ci sembra abbastanza interessante notare che per due di esse si riscontra una esatta corrispondenza fra le parole del Ficino e quanto ne dice Isidoro di Siviglia, e precisamente per il corallo (cfr. *Etymologiarum libri*, XVI 8, 1) e per il diamante (*ibid.*, XVI 13, 3), mentre due non trovano riscontro nel testo di Isidoro (la corniola e l'onice) ed una, infine, possiede per Isidoro requisiti diversi da quelli citati dal Ficino. Con tutta probabilità si tratta sia di lettura di Isidoro da parte del Ficino sia di coincidenza di fonti, in quanto tutta una densissima letteratura di manuali e trattati circa le pietre ed i loro effetti fiorí non solo nel Medioevo ma anche in tempi ben posteriori, sino ai primi tentativi di trasformare l'alchimia in chimica, che si possono riconoscere nella figura e nell'attività di Paracelso. È dunque evidente, qui, una netta derivazione del Ficino non solo da testi appartenenti al tipo dossografico di Isidoro di Siviglia, ma anche dalla serie di testi di farmacologia caratteristici di tutta la tradizione medievale ed umanistico-rinascimentale, le cui fonti principali vanno ricercate in Plinio il vecchio e Dioscoride.

Filosofia_in_Ita

infine, elimina — stando a Metrodoro (1) e Zoroastro — i folli terrori oltre ad allontanare folgori e grandine. Agli animi nostri, dunque, ed ai vari aspetti del tempo è la natura che fornisce quelle possibilità, la natura grazie alla cui virtú avvengono quei fenomeni che dicemmo, la natura che necessariamente deve trovarsi infusa anche nei corpuscoli di minima grandezza in modo da elevarli seco, oltre i limiti della loro specifica essenza, sino a raggiungere la possibilità di esercitare azioni riservate propriamente ai corpi superni. Stratone e Crisippo (2) ammettono che infusa nel mondo si trovi una vita di tale genere, ma affermano anche la sua identità con Dio. Ciò negano, invece, i platonici, in quanto al di sopra di quella vita che è di un determinato ed in un determinato essere vivente, è logico si trovi quella vita che appartiene a sé stessa e sussiste in sé stessa. Infatti la vita di una qualsiasi sfera del mondo non è familiare alla sua sfera meno di quanto familiare sia l'animo umano all'umano corpo, per cui la sfera della vita sia di un determinato fenomeno sia del tutto né può essere la prima, né può identificarsi con Dio. Dio sommo, infatti, è somma unità e dalla somma unità, secondo i platonici, forse può anche immediatamente procedere una certa molteplicità, ma non ne deve certo procedere una cosí grande diversità e discordia quanta se ne rivela nel complesso delle qualità fra loro contrarie ed in reciproca corruzione. Inoltre: alla somma bontà e bellezza nulla di male e di deforme può essere prossimo, e noi vediamo che molti mali e molte deformità si accompagnano alla materia. Oltre a ciò se Dio è l'essere stesso, non può essere una forma della materia, la quale non è essere, bensí principio di essere; e dal momento che Dio è essere, per dir cosí, assoluto, tale cioè che non sussiste in una qualche essenza determinata, tanto meno può sussistere nella materia. Ed allo stesso risultato si perviene considerando che essendo Dio la prima causa efficiente compie le sue azioni tutte in primo grado, mentre la forma della materia non fa altrettanto. Infatti in primo

---

(2) Assai singolare e degno di interesse è l'accostamento fatto dal Ficino fra Stratone e Crisippo. Molteplici sono le ragioni che concorrono a legittimare tale accostamento. La prima di esse va ricercata nella concezione materialistica e panteistica di fondo di Stratone, concezione quindi parallela e simile a quella dell'antico stoicismo. In secondo luogo giova ricordare l'atteggiamento polemico nei confronti dell'epicureismo e dell'atomismo tenuto da Stratone, e dunque una sua vicinanza sia pure da un punto di vista negativo a Crisippo ed agli Stoici. Un ulteriore problema riguarda la fonte ficiniana per ciò che concerne queste notizie intorno a Stratone: evidentemente non può trattarsi di Diogene Laerzio (cfr. V 58 ss.), in cui non sono contenuti i dati suddetti, né di Cicerone, che (*Academica*, I, 9, 34 ss.) parla di Stratone rimproverandogli di avere trascurato la *maxime necessaria pars philosophiae*, cioè la morale, a vantaggio della fisica, né di Macrobio (*In Somnium Scipionis*, I 39) che parla della teoria stratoniana della formazione del feto sulla base del numero sette. Con tutta probabilità il Ficino ne ha notizia attraverso Simplicio (cfr. *Index Commentarii in Aristotelis Physica*, s. v.).

Filosofia_in_Ita

forma vero materiae non agit primo omnia. Compositum enim primo agit potius, quam pars compositi. Rursus compositi partes in potentia quadam sunt ad ipsum totius actum. In Deo autem nulla est ad ulteriorem actum potentia. Non ergo ex ipso et materia fit animal unum, ut stulte putant Almariani (1). Animal quippe rationale ex se ipso movetur, unde moveri potest et non moveri, atque tum velocius moveri, tum tardius (2). Quod tale est, non perseverabit in motione perpetua et aequali, nisi lege alicuius superioris, quod nullo modo mutetur. Deus igitur non est globi alicuius anima, ne ex ipso et globo animal unum conficiatur, cogaturque habere supra se ducem.

Sed numquid sphaerae vitam esse angelum concedemus, naturalesque formas ab ideis mentis angelicae proficisci? nequaquam. Corpus enim sicut per talem aut talem essentiam ad vitam talem aut talem, ita per talem vitam ad mentem talem necessario praeparatur. Ideo Plato in *Timaeo* (3) Deum inquit mentem animae, animam corpori coniunxisse. Quasi non possit clara mens opaco corpori aliter quam per animam perspicuam copulari, sicut et lucidum corpus denso per diaphanum, id est perspicuum iungitur, ut quod et lucem per se habet, et aliis exhibet, ei quod luce caret, et impedit lucem, per naturam mediam coniungatur, quae licet per se careat luce, non tamen impedit lucis ingressum. Ac si mentis nostrae operatio per quamdam a materia separationem perficitur, operatio mentis angelicae, quae in genere intellectuali perfecta est, longe semota est a materia. Cum vero angelus ipse nihil aliud sit quam mens, et, qua ratione mens est, operando materiam fugiat, quonam pacto angeli substantia materiae proxime inhaerebit? Decet, ut quemadmodum particulares hominum mentes particularia ipsarum corpora per animas proprias, id est per animales vires

---

(1) Molto probabilmente il Ficino allude ad Amalrico di Bène, a Davide di Dinant e ai loro seguaci, seguendo l'analoga condanna di S. Tommaso (*Summa contra gentiles*, I 25), come appare anche dall'avverbio *stulte*.

(2) L'espressione « a seconda ... volontariamente » non ha equivalente esplicito nel testo latino, ma è implicita nel valore che il Ficino annette a *ratio* e, per conseguenza, al *moveri secundum rationem*.

(3) *Timeo*, 34 c ss.

Filosofia_in_Ita

grado agisce piuttosto il composto che una sua parte; senza contare che le parti di un composto si trovano allo stato di potenza nei confronti dell'atto che si realizza nel tutto di cui esse fanno parte. Ma in Dio non c'è potenza per un ulteriore atto; quindi non deriva dall'unione fra esso e la materia un unico essere animato, come sostengono da stolti gli Almariani (1). Infatti, un essere animato, essendo dotato di ragione, si muove da sé, onde può muoversi e non muoversi, e muoversi ora piú ora meno rapidamente a seconda di quanto delibera volontariamente (2). Ciò che, d'altra parte, è cosí fatto, non persevererà in un moto perpetuo ed omogeneo, se non per l'intervento di una legge dettata da un ente superiore, il quale non si muova affatto, per cui non si può sostenere che Dio sia l'anima di una sfera dell'universo per non essere costretti a dire, poi, che dall'unione di Dio e della sfera, di cui egli sia l'anima, derivi un essere animato determinato, cui necessariamente si deve preporre una guida.

D'altra parte non potremo neppure ammettere che la vita della sfera universale sia l'angelo e che, quindi, le forme naturali procedano dalle idee della mente angelica, poiché un corpo, come viene preparato a questa od a quella particolare vita per intervento di questa o quella essenza, cosí grazie al determinato tipo di vita in cui si realizza viene preparato a quel determinato tipo di mente. Ed appunto per questa ragione Platone nel *Timeo* (3) dice che Dio ha congiunto la mente all'anima e l'anima al corpo, come, cioè, se non potesse, la mente che è caratterizzata dalla chiarità, copularsi al corpo, per sua natura opaco, se non tramite l'anima dotata della caratteristica della trasparenza, esattamente come un corpo luminoso non può copularsi ad uno opaco se non tramite qualcosa che abbia la proprietà di essere diafano, cioè appunto trasparente, in modo che ciò che è in possesso per sé medesimo della luce e che illumina le altre cose si congiunga, tramite un medio naturale, a quanto è per sé stesso privo di luce oltre che ostacolo al passaggio di essa, mezzo naturale che, anche se non emette egli stesso luce, tuttavia non sia tale da impedire che la luce trapassi e penetri. E se l'operare della nostra mente si compie per mezzo di una separazione, per cosí dire, dalla materia, l'opera della mente angelica, che è la perfetta sul piano delle opere intellettuali, è in massimo grado distaccata dalla materia: non essendo infatti l'angelo stesso altro che mente, ed appunto in quanto tale, nel compiere l'opera sua rifugge dalla materia, come potrebbe mai la sostanza angelica inerire direttamente alla materia? È coerente che allo stesso modo in cui le particolari menti degli uomini sono in contatto con i loro rispettivi corpi particolari e li muovono tramite anime proprie a ciascuna mente ed a ciascun corrispondente corpo, cioè tramite le facoltà animali, cosí

Filosofia_in_Ita

attingunt et movent, ita communes sphaerarum mentes communia corpora per animas complectantur et ducant. Sic enim et sphaerae illae vitam insitam possidebunt, et mentes divinae a sublimi statu nequaquam deicientur, et super vitas sphaerarum, quae intellectuales sunt simul et animales, erunt angelicae vitae, quae solum intellectuales existunt. Super has erit Deus vita vitarum. Adde quod si mens angelica indivisibilis immutabilisque est, et super locum tempusque omnino, nulla ratione quadrabit (1) corpori divisibili, mutabili, loco temporique subiecto, aut formas in eo tales efficiet, nisi anima intercesserit, quae, quia indivisibilis est superque locum, formatur ab angelo sive ducitur, quia vero mutabilis est, et aliquid habet temporis, congruit cum materia, et formas acceptas desuper deducit in se ipsa ad mutabilem temporalemque naturam, per quam facillime transeunt in corpus quoque mutabile, atque in ipso divisibiles iam evadunt. Placet ergo Platonicis Deum per se ipsum formare angelos, per angelos animas, per has postremo materiam, formasque a summa vita et actu gradatim degenerare adeo ut in materia iam neque revera vivae, neque efficaces appareant. Nempe a Deo in angelum ex una essentia transeunt in multiplices qualitates; ab hoc in animam ex statu in motum aliquem efficacem; ab hac in corpus ex vitali activoque moto in mutationem mortalis naturae passivam. Quamobrem si aquae terraeque vita insita est, neque tamen haec est Deus, ne immensus actus vilissimae potentiae sit addictus, neque angelus, ne clarissima mens obscurissimae naturae sit proxima, consequens est ut aqua et terra animas habeant, quarum artificio hae

(1) Il verbo *quadrare* è quanto mai puntuale nell'uso che qui, come altrove, ne fa il Ficino. In tale verbo si riflette il valore di *quadratus*, che indica non il nostro « quadrato » (corrispondente al greco *τετράγονος*), bensí un oggetto in cui sia stata iscritta una coppia di coordinate cartesiane (per esempio l'operazione con cui i geometri *quadrabant* un terreno era appunto l'iscrizione nel terreno scelto e fissato nei suoi confini di una coppia di coordinate cartesiane), tanto che quando Plutarco deve tradurre, a proposito della fondazione di Roma, il *quadrata* della tradizione latina, avvertendo la differenza sostanziale fra il concetto di *quadratus* e quello del greco *τετράγονος*, ricorre alla trascrizione in greco del termine latino ed usa *κοναδράτη* (cfr. *Vita di Romolo*, IX 4). Nel Ficino, dunque, l'uso del verbo è coerente con la concezione dell'universo come costruzione perfetta del sommo architetto e, quindi, potremmo dire caratterizzata dalla perfetta squadratura dei piani e degli spigoli, cosí come uguali caratteristiche possiede la costruzione razionale, anch'essa opera di intelligenza artefice perfetta.

Filosofia_in_Ita

le menti comuni delle sfere singole abbraccino i corpi ad esse comuni e li guidino tramite le anime. In tal modo, infatti, da un lato le sfere dell'universo possiederanno una loro vita ad esse insita, dall'altro le menti divine non saranno mai degradate dal loro stato sublime, ed infine al di sopra delle vite delle sfere, le quali sono contemporaneamente intellettuali ed animate, si troveranno ad essere le vite angeliche solo ed esclusivamente intellettuali. Sopra queste poi verrà a trovarsi Dio, vita di tutte le vite. A ciò si aggiunga che se la mente angelica è indivisibile ed immutabile, e completamente al di sopra dello spazio e del tempo, non potrà in alcun modo trovarsi in commisurata armonia (1) col corpo che è divisibile, mutevole, soggetto a spazio e tempo, e neppure in esso potrebbe determinare le forme che vi determina se non intervenisse l'anima, la quale in quanto indivisibile ed al di sopra dello spazio è informata, ossia guidata, dall'angelo; ma in quanto mutevole e partecipe in certa misura del tempo è congruente con la materia ed è in grado, per conseguenza, di dedurre, operando in sé stessa, le forme accolte dal piano angelico sul piano della natura, mutevole e soggetta al tempo, e grazie a questa riduzione di esse entro le dimensioni della natura, facilissimo ne diventa il trasferimento, poi, anche al corpo determinato che è soggetto a mutazione, corpo nell'ambito del quale tali forme divengono ormai anch'esse divisibili. I platonici, dunque, ritengono che Dio per sé stesso formi gli angeli, tramite gli angeli le anime, tramite queste, infine, la materia, e che le forme, dal grado iniziale di vita ed atto sommi, gradatamente degenerino in misura tale che, alla fine, una volta raggiunto il piano della materia, in esso non appaiano neppure piú veramente vive, né capaci di azione. Infatti passando da Dio all'angelo si trasferiscono dal piano dell'essenza una a quello delle qualità molteplici; trasferendosi dal piano di queste a quello dell'anima, passano dalla condizione di stato a quella di un moto efficace; e passando da questo piano a quello del corporeo passano dal moto vitale ed attivo alla mutazione passiva caratteristica della natura mortale. Per cui se insita nell'acqua e nella terra si trova una vita, e se tale vita non può essere né Dio — perché non ci si veda costretti ad affermare che il massimo atto sia stato abbassato al punto di trovarsi copulato con l'infima delle potenze — né l'angelo — onde non si debba sostenere che la chiarissima fra le menti sia ad immediato contatto con l'ente piú oscuro di tutti: la natura —, ne consegue che l'acqua e la terra posseggono un'anima, per intervento ed opera della quale le sfere celesti, che si offrono ai nostri occhi, si ornano dei loro preziosissimi tesori, allo stesso modo che anche le infinitesimali anime dei piú piccoli fra gli esseri viventi nell'acqua e sulla terra, ovviamente guidate dall'anima

Filosofia_in_Ita

sphaerae rebus pretiosissimis exornentur, quemadmodum et animulae quaeque animalium aquaticorum et terrenorum, videlicet duce sphaerae suae anima, corpuscula sua per insita semina gratissime pingunt atque figurant. Globo terreno una anima sufficit, quoniam ipse unus est omnino partibus in molem unam continuatis. Una quoque anima orbi (1) sufficit aquae. Necesse est tamen geminas esse horum duorum animas, specie invicem differentes, quod ostendunt ipsorum corporum naturae diversae specie, qualitatibus et effectibus.

Si globi (2) tales propter crassitudinem a spiritus puritate remoti, atque angusti, propriis animabus vivunt, vivunt et multo magis globi omnes superiores, qui et puriores sunt, et ampliores admodum, quorum fomento terra et aqua parturiunt. Animam suam habeat aër, suam ignis, eadem ratione qua terra suam, et aqua. Similiter octo coelorum globi animas octo: tot enim apud veteres erant coeli. In terra multa sunt animalia quae propriam habent animam a communi anima terrae distinctam, quia moventur loco, quod terra non facit, quia, separata cum sint a terra, vivunt, quod lapides et plantae non faciunt, quae per animam vivunt terrae, non suam; quia se a terra vel volatu, vel aedificiis et machinis tollunt in altum. In aqua rursus plurima sunt animalia viventia propriis animabus. Si a Deo foecunda et ornata est aqua et terra, cur non aër et ignis praeter communes animas suas etiam animas multas contineant et animalia propria? Idem de coelorum sphaeris argumentare, ubi stellae cum sint inter se quantitate, luce, virtute, motuque, diversae et singulae proprios circuitus peragant, specie quoque diversas animas habent. Quae quidem stellae ita coelos ornant, ut aquam aquatica et terrena animalia terram. Animalia illa coelestia ob maximam lucis copiam clare perspicimus, terrena quoque et aquatica, quia et propinqua

---

(1) È evidente che il Ficino è ancora fedele alla concezione tradizionale del globo terracqueo come diviso in due emisferi, quello della terra e quello dell'acqua, concezione alla quale lo confortavano anche le teorie dei piú illustri geografi e cartografi del tempo, come Paolo del Pozzo Toscanelli. Tale motivo giustifica la nostra traduzione di *orbis* con « emisfero ».

(2) Si noti che in questo caso il termine « sfera » non ha accezione geografica, ma metafisica. Infatti il Ficino usa, in questo caso, *globus* (cfr. nota 2 di pag. 202).

Filosofia_in_Ita

della sfera cui appartengono, tramite i semi che esse stesse contengono variopingono ed in multiformi figure foggiano i loro corpi offrendo agli occhi uno spettacolo gradevolissimo. All'emisfero della terra ferma basta un'anima sola, in quanto esso è affatto uno, nella compattezza delle parti che, unite, lo compongono; un'anima basta anche all'emisfero dell'acqua (1). Pur tuttavia è necessario che gemelle siano le anime di ambedue e di differente specie, cosa della quale, d'altra parte, chiaro indizio ci offrono le nature stesse del corpo dell'acqua e della terra, diverse fra loro per specie, qualità ed effetti.

Se dunque le sfere (2) dell'acqua e della terra, pur essendo remote dalla purezza dello spirito a causa della loro corporeità, e pur essendo limitate, vivono tuttavia grazie ad anime insite in loro, molto a maggior ragione debbono essere dotate di vita tutte le sfere superiori, le quali non solo sono piú pure ma anche smisuratamente piú ampie, e per intervento vivificatore delle quali sia la terra sia l'acqua sono in grado di procreare. È, cioè, ovvio che una loro anima abbiano l'aria e il fuoco, allo stesso modo che una loro anima abbiamo visto esser posseduta dalla terra e dall'acqua. E altrettanto dicasi per ciascuna delle otto — tante erano infatti presso gli antichi — sfere celesti. Inoltre sulla terra molti sono gli esseri viventi che hanno un'anima propria, distinta dall'anima comune della terra, il che appare evidente dal fatto che essi si muovono nello spazio — cosa che la terra non fa — non solo, ma che vivono ugualmente pur trovandosi separati dalla terra — cosa che non è concessa né alle pietre né alle piante, le quali esclusivamente mutuano la loro vita dall'anima della terra e non da un'anima propria — o che volando, oppure costruendo le loro abitazioni che si innalzano al di sopra del livello della terra, oppure usando questa o quella macchina, riescono ad elevarsi alte sopra la superficie terrestre. Ed altrettanto potrebbe dirsi dell'acqua, che cioè in essa molti animali si trovano che vivono in grazia di una loro anima propria. Se la terra e l'acqua sono state fatte feconde ed adorne da Dio, perché non dovrebbero l'aria ed il fuoco avere insite in loro, oltre alle anime comuni, anche molte altre anime ed animali propri esclusivamente della loro sfera? Il che può argomentarsi anche delle sfere celesti, nelle quali le stelle, essendo differenti fra loro per quantità, virtú e moti, e compiendo ciascuna il giro di una orbita sua propria, debbono necessariamente avere anche sotto il riguardo della specie ciascuna un'anima sua, diversa da quella delle altre. E si noti, infatti, che le stelle adornano il cielo allo stesso modo che gli animali acquatici adornano l'acqua e quelli terrestri la terra. Orbene: codesti, per cosí dire, animali celesti siamo in grado di cogliere coi nostri occhi grazie alla strabocchevole abbondanza della luce che da essi promana; d'altra parte anche gli

Filosofia_in_Ita

sunt nobis, et sua crassitudine oculis sese monstrant. Aërea vero et ignea non videmus, quia neque etiam ignis et aëris cernimus elementa, cum neque lucis ingentissimae beneficio, neque molis crassitudine appareant oculis terrenorum.

Animam ipsam terrae rationalem esse necessarium est, quando quidem animalia quaedam terrae ratione non carent, praesertim cum opera terrae pulchriora sint, quam hominum opera. Si anima huius infimi globi ratione capta (1) non est, neque etiam superiorum globorum animae sunt rationis expertes. In terra et aqua talis est distinctio partium, quod terrenorum corporum quaedam sunt minus pura, quaedam purissima: illa animas irrationales habent, ista rationales. Idem in aqua, ubi sunt pisces irrationales in luteis partibus aquae. Sunt etiam daemones aquei quos Nereides vocat Orpheus, in quibusdam sublimioribus exhalationibus aquae, quales sint in hoc aere nubiloso, quorum corpora videntur quandoque acutioribus oculis, praesertim in Perside et Africa, ut existimat Zoroaster. Adiungit Porphyrius illos daemones videri solum, in quorum corporibus praeter aquae exhalationem ignis abundat idque in oriente contingere atque meridie. Illos insuper tangi, in quibus praeterea multum est terrae, quales fuisse temporibus suis apud Tuscos inquit.

Sed in globis omnibus super aquam non sunt animantes nisi compotes rationis, quoniam non dividuntur globi illi in partes crassas et tenues, et quicquid ibi est, aqueis exhalationibus longe est purius. Sed liceat hic una cum Pythagoricis parumper confabulari. Quoniam vero omnis multitudo maxima ad paucum est numerum colligenda, paucus numerus ad paucas unitates, unitates paucae ad unitatem unam, ideo innumerabilis animarum turba in qualibet sphaera mundi viventium, ad paucas animas in ea ipsa sphaera prestantiores, puta principes duodecim, est reducenda. Sed cur ad duodecim principes maxime? Quia sicut unum mundi corpus duodecim apud priscos continet artus, hi vero articulos plurimos, sic una mundi anima animas duodecim, hae plurimas, sed hae ita continent plu-

---

(1) L'uso eccezionale di *captus* nel senso di « privo » non ha che scarsissimi esempi in tutta la latinità classica: cfr. CICERONE, *Pro Rabirio*, 7; *Tusculanae disputationes*, 5, 40; SERVIO, *Commento alle Georgiche*, 1, 183. Ma certamente al Ficino era presente il passo ciceroniano di *Academica*, 4, 17, ove appare *mente captus* come « privo di ragione » (nostro « mentecatto »). Che abbia presente Cicerone in tutto il passo sta a dimostrarlo il fatto che subito dopo ripete il concetto ma usando il piú comune *rationis expertes*, quasi a glossare sé stesso, secondo il frequentissimo uso di Cicerone.

Filosofia_in_Ita

animali terrestri ed acquatici sono visibili ad occhio nudo in quanto sono a noi vicini e dotati di natura corporea; non riusciamo invece a vedere gli animali aerei ed ignei per il sol fatto che neppure del fuoco e dell'aria noi discerniamo gli elementi, che né per luce intensissima né per corposità di mole si offrono agli occhi degli esseri terrestri.

Ed è anche necessario che l'anima della terra sia razionale se persino certi animali della terra non sono privi di razionalità. E ciò maggiormente appare logico qualora si osservi che le opere della terra sono piú belle delle opere degli uomini. E se dunque l'anima di questa sfera, che è l'infima fra tutte, non è priva di ragione(1), neppure le anime delle sfere superiori sono dunque prive di ragione. Inoltre: nella terra e nell'acqua è presente una distinzione tale delle parti che compongono ogni cosa, per la quale fra i corpi terrestri alcuni sono meno puri degli altri, altri invece purissimi: i primi sono dotati di anime irrazionali, i secondi di anime, invece, razionali. Altrettanto si verifica nell'acqua, ove, nelle parti di essa torbide e fangose, troviamo i pesci privi affatto di ragione, laddove in alcune zone dove l'acqua è piú pura ed allo stato di vapore si trovano degli esseri superiori, quelli appunto che Orfeo chiama Nereidi, esattamente come se ne trovano anche nell'aria che circonda la terra, visibili, a volte, se si è dotati di vista piú acuta della normale, specialmente, a detta di Zoroastro, in Persia ed in Africa. Porfirio aggiunge che sono visibili, tra quegli esseri superiori, solo quelli nei cui corpi al vapore acqueo si aggiunge un'abbondante dose di fuoco, il che si verifica appunto nelle terre d'oriente e di mezzogiorno, e che addirittura si possono anche toccare quelli che contengono una abbondante dose di terra, come quelli che c'erano, stando a lui, ai suoi tempi presso i Toscani.

Ma nelle sfere superiori a quella dell'acqua non possono esserci esseri animati se non dotati di ragione, in quanto tali sfere non si distinguono in parti corpose ed opache ed in parti trasparenti e sottili, e perché tutto quanto ivi si trova è di gran lunga piú puro di ogni vapore acqueo. Ma mi sia consentito a questo punto conversare un poco coi pitagorici: dato che ogni piú sterminata molteplicità va ridotta ad un piccolo numero, un piccolo numero a poche unità e le poche unità, a loro volta, all'unità unica, per conseguenza la massa innumerevole delle anime viventi in una qualsiasi delle sfere del mondo va ricondotta a poche anime piú prestanti fra quante vivono in quella sfera, cioè, per esempio, alle dodici principali. Ma perché proprio a dodici anime principali? Perché, come il corpo unico del mondo è concepito dai nostri antichi come consistente di dodici arti i quali, a loro volta, constano di piú arti minori, cosí

Filosofia_in_Ita

rimas, ut duodecim primo contineant principales. Cur? quia cum anima cuiusque sphaerae ex primo duodenario animarum numero selecta sit, et accommodata sphaerae, merito recurrit rursus in duodenarium, cuius numeri signum in sphaera prima habemus, et ultima. In prima quidem per Zodiacum cernimus animalia sidera duodecim. In quolibet autem illorum stella quaedam est principalis tamquam cor animalis illius in coelo picti. In quo quidem corde vitam agit anima totius sideris principalis. Illic igitur animae divinae duodecim a Phythagoricis collocantur. In Arietis corde Pallas; in corde Tauri Venus; Geminorum Phoebus particularis; Cancri Mercurius; Leonis Iupiter particularis; Virginis Ceres; Librae Vulcanus; Scorpionis Mars; Diana Sagiptari; Capricorni Vesta; Aquarii Iuno; Piscium vero Neptunus. In ultima quoque sphaera scilicet terra duodecim vitae sunt hominum, quippe vitam agunt homines per rationem cerebro assignatam, per iram cordi, per concupiscentiam iecori attributam. Si quis nulla harum virium uti dicatur ne spirabit quidem. Si quis ratione sola non amplius erit homo, immo impossibile est animam corpori coniunctam sola incedere ratione. Sola quoque irascendi vi uti nequit, quia haec semper vel rationi servit, vel cupiditati. Sola etiam cupiditate non potest: haec enim roboratur semper vel a ratione depravata (1), vel iracundia. Ergo necessarium est aut per omnes illas vires incedere, aut duas. Prima igitur humana vita erit, quae ratione utitur magis, ira minus, concupiscentia minime. Secunda, quae ratione magis, minus concupiscentia, ira quam minimum. Tertia, quae magis ira, ratione minus, libidine minimum. Quarta, quae ira magis, cupiditate minus, ratione minime. Quinta, quae libi-

(1) Nell'aggettivo *depravata* va inteso il valore di *pravus* detto propriamente di ciò che è o cresce storto (vedi l'uso di *prava arbor*) e, poi, per traslato, di ogni stortura fisica o morale (come *prava interpretatio* = « interpretazione maligna o tendenziosa »). Quindi il Ficino vuole indicare la ragione che esce dalla retta via della razionalità.

Filosofia_in_Ita

l'unica anima del mondo consta di dodici anime le quali, a loro volta, ne contengono un numero maggiore, ma in modo tale che queste contengono a loro volta, per ciascun gruppo, per prima cosa dodici anime principali. E se si domandasse perché, risponderemmo che ciò avviene in quanto venendo l'anima di ciascuna sfera selezionata dal primo numero complessivo delle dodici anime ed in seguito assegnata a questa o a quella sfera, è logico che ciascuna di esse riconcorra entro il numero complessivo di dodici, il simbolo del quale numero veniamo cosí ad avere sia nella prima sia nell'ultima sfera. Infatti nella prima sfera attraverso lo zodiaco noi vediamo dodici costellazioni in forma di esseri animati; ma in ciascuno di essi discerniamo una stella principale come se fosse il cuore di quell'essere animato che vediamo disegnato in cielo: in tale cuore vive la sua vita l'anima di tutta la costellazione ed appunto in esso i pitagorici collocano ciascuna delle dodici anime divine, e cioè: nel cuore della costellazione dell'Ariete Pallade; nel cuore del Toro Venere; in quello dei Gemelli Febo; in quello del Cancro Mercurio; in quello del Leone Giove; in quello della Vergine Cerere; in quello delle Bilance Vulcano; nello Scorpione Marte; Diana nel Sagittario; nel Capricorno Vesta; Giunone nell'Acquario ed infine Nettuno nella costellazione dei Pesci. Ed anche nell'ultima sfera, cioè nella sfera della Terra, risiedono le dodici diverse vite degli uomini. Questi infatti vivono o secondo la ragione di cui è dotato il cervello, o secondo l'irascibile che ha la sua sede nel cuore, o secondo il concupiscibile assegnato al fegato. E se si affermasse che qualcuno non esercita alcuna di queste, neppure si potrà dire che respiri. D'altra parte se qualcuno vivesse solo secondo gli indirizzi della ragione non sarebbe piú un uomo, anzi è impossibile che l'anima, che si trova copulata col corpo, proceda sulla base della sola ragione; ma neppure può seguire soltanto lo stimolo dell'anima irascibile, poiché questa ubbidisce sempre o alla ragione o all'anima concupiscibile, secondo la quale sola, ancora, non può l'uomo vivere per il solo fatto che essa acquista vigore sempre vuoi da una depravazione (1) dell'anima razionale, vuoi da una deformazione dell'anima irascibile. Perciò è necessario che la vita umana proceda o guidata da tutte e tre, o da due di esse. Il primo tipo di vita umana sarà quello che segue massimamente la ragione, meno l'anima irascibile e minimamente quella concupiscibile; il secondo quello massimamente secondo ragione, meno secondo l'anima concupiscibile e minimamente secondo l'anima irascibile; il terzo quello che segue principalmente l'anima irascibile meno l'anima razionale e minimamente la concupiscenza; il quarto quello che sia guidato soprattutto dall'anima irascibile, in misura minore dalla concupiscenza e minimamente dalla ragione; il quinto quello molto

Filosofia_in_Ita

dine multum, ratione parum, ira paululum. Sexta, quae multum libidine, ira parum, paulum ratione. Ita ex communi trium virium usu sex vitae conficiuntur. Nascuntur sex aliae ex usu duarum. In prima ratio superat iram, in secunda e converso, in tertia ratio superat concupiscentiam, in quarta contra, in quinta ira dominatur concupiscentiae, in sexta e converso.

Si in sphaeris mundi duabus extremis duodenarius numerus observatur, observatur in mediis. Quamobrem, sicut incepimus paulo ante, plurimas animas in qualibet sphaera viventes ad duodecim principales in eadem viventes sphaera per ordinem reducamus. Accipiamus iterum duodecim principes in una quavis sphaerarum duodecim. Tot enim apud priscos sunt sphaerae mundi. Referamus illas ad duodecim animas illarum sphaerarum communes. Duodecim rursus sphaerarum animas ad unam ipsius unius materiae animam. Quoniam vero anima est mentis particeps et super naturam participem oportet esse naturam per se plenam, ideo animarum genus ad mentes extollitur liberas, mentesque tandem ad unam mentem. Et una mens, quia et mens est, et unum, ad unum simpliciter est erigenda, quod non sit unum hoc aut unum illud, ceu vel una mens, vel una anima, sed unum ipsum, quod vocat Pythagoras universalem Apollinem. Vult enim *ἀπόλλονα* dici, quasi *ἁπλόν;* quod significat « simplicem », et quasi *ἀπ'πολλῶν*, quod significat « semotum a multitudine » (1). Idem vocat *τἀγαθόν*, id est « ipsum bonum », quoniam bonitas et perfectio cuiusque in eius unitate constitit ut si in rebus idem est bonitas atque unio, supra res quoque idem sit ipsum primum unum, primumque bonum. Quapropter primum unum bonumque proxime uni praeest menti; una mens multis mentibus; primum forte duodecim ducibus mentibus, duodecimque sub illis duodenariis, plurimisque deinceps praeest denique et animae mundi uni. Una anima mundi duodecim animabus sphaerarum duodecim. Animae duodecim praesunt duodenariis animarum, cuiusque scilicet sphaerae anima praeest animabus duodecim in sphaera sua praestantioribus. Duodecim denique duodenariis praesunt innumeralibus animabus. Nam in qualibet sphaera duodecim illae principes animae, alias illius sphaerae ducunt animas. Haec autem Musarum chorea

---

(1) Il Ficino non solo cita di seconda mano, ma fonda tale sua affermazione solo su quanto leggeva in PORFIRIO, *De abstinentia*, II 36, ove leggiamo che *Apollo* era appunto il nome dato da Pitagora ad uno dei numeri.

Filosofia_in_Ita

influenzato dalla concupiscenza, poco dalla razionalità e pochissimo dall'anima irascibile; il sesto quello grandemente schiavo della concupiscenza, poco dell'anima irascibile e pochissimo guidato dalla ragione. E cosí dall'uso comune di queste tre potenze derivano sei diversi tipi di vita; altri sei ne nascono dall'uso di due delle tre e cioè: un primo tipo in cui l'anima razionale ha il sopravvento su quella irascibile; un secondo nel quale ha il sopravvento l'altra; un terzo nel quale l'anima razionale domina sull'anima concupiscibile; un quarto in cui si verifica il contrario; un quinto in cui l'anima irascibile predomina sull'anima concupiscibile; ed un sesto, infine, in cui l'anima concupiscibile precelle sull'irascibile.

Se dunque nelle due sfere estreme del mondo si osserva e si mantiene fisso il numero dodici, ciò è ovvio che avvenga anche nelle sfere intermedie, per cui, come abbiamo cominciato a fare poco prima, le molteplici anime viventi in ciascuna delle dodici sfere riconduciamole per ordine alle dodici principali viventi in ciascuna singola sfera. Prendiamo poi, a loro volta, le dodici principali viventi in una qualsiasi delle dodici sfere (tante infatti sono le sfere del mondo secondo l'opinione dei nostri antichi) e riferiamole alle dodici anime comuni a codeste dodici sfere e queste, a loro volta, riconduciamole all'unica anima dell'unica materia. Poiché l'anima è partecipe della mente e poiché al di sopra di una natura partecipe ci deve essere una natura per sé stessa piena, per questa ragione appunto la serie delle anime si solleva a quella delle menti libere e a loro volta le menti libere si riconducono in fine all'unica mente. La quale, essendo mente e nello stesso tempo unità, va eretta all'uno semplicemente poiché non è questo uno o quello, come sarebbe a dire una mente oppure un'anima, ma l'uno in sé, che Pitagora chiama Apollo Universale: intende infatti Apollo come se fosse derivato dalla radice della parola « semplice », cioè come se fosse formato da *ἀπὸ* e da *πολλῶν* col significato di « privo del molteplice » (1). L'unità egli la chiama anche « bene in sé » in quanto la bontà e la perfezione di ciascuna cosa consistono nella sua unità, cosicché, se nelle singole cose bontà e unità si identificano, anche al di sopra delle cose l'uno primo si deve identificare con il primo bene. Per cui il primo uno e bene sta immediatamente sopra alla mente una, che, a sua volta, sovrasta le menti molteplici e cioè, in primo luogo, secondo la distinzione voluta dalla sorte le dodici menti che fungono da guida, in secondo luogo le dodici sottoposte a ciascuna di esse, in terzo luogo infine l'anima unica del mondo. Questa, poi, sovrasta le dodici anime delle dodici sfere, che governano i dodici gruppi di dodici anime ciascuno. Cosicché l'anima di ciascuna sfera sovrintende alle dodici anime principali nella sua sfera e queste infine alle anime innumere-

Filosofia_in_Ita

cantat saltatque perpetuo, ut ait Orpheus, musicis modulis ad Apollinis ipsius imperium: σὺ δὲ πάντα πόλον κιθάρῃ πολυκρέκτῳ ἁρμόζεις. Id est: « tu totum coelum canora cithara temperas ». Sed satis hactenus cum Pythagoricis confubalati sumus. Ad institutum iam Platonicum ordinem redeamus.

Sphaeras mundi vivere una ratione probavimus: pergamus ad aliam. Cum videamus sphaeras mundi moveri, et motores aliquos illarum excogitemus, sciamus praeterea esse non posse sphaeram aliam super aliam aut motores alios super alios absque fine, fateri cogimur esse aliquam sphaeram quae moveatur primo. Si primo movetur, principio certe movetur intrinseco. Nempe (ut supra tetigimus) quod primo calet, et friget, calore et frigore intrinseco calet et friget. Semper enim quod per aliud est tale, ad aliquid diximus reducendum quod sit tale per semetipsum. Ac si minima quaeque corpuscula mundi habent quodammodo in se ipsis suorum motuum operumque virtutes, quod in partibus elementorum et herbis apparet, atque animantibus, quanto magis sphaerae mundi amplissimae in se ipsis possident conversionum suarum principia, principia inquam familiarissima, quibus sphaerae coniunctiores sint, quam in nostris animabus corpora nostra. Siquidem motus tanto naturalior efficaciorque est, quanto mobile est motori coniunctius. Motus autem coeli caeteris a violentia alienior est, naturalior, efficacior. Sed quaenam illa principia sunt? Num qualitates aliquae? puta sicut gravitate et levitate partes elementorum moveri videntur, atque calore operari et frigore ita mundi sphaerae qualitates huiusmodi revolvuntur? Nequaquam. Qualitas enim, quia situ et partibus terminata est atque unicuidam est addicta materiae, agit etiam terminate, fatigaturque ut nequeat aut semper, aut eodem modo movere, et quaelibet qualitas unicum opus agit, et ad unicum movetur terminum. Quid calor agit nisi calorem, frigus frigiditatem? Levitas sursum trahit solum, gravitas vero deorsum. Numquam igitur qualitas contrarium

Filosofia_in_Ita

voli. Infatti in ciascuna sfera ciascuna delle dodici anime principali guida tutte le altre anime di quella sfera e questo coro di muse canta e danza perpetuamente, come dice Orfeo, secondo armonie musicali sotto la guida di Apollo stesso cui si rivolge dicendo: « Tu tutto il cielo con la musicale cetra armonizzi ». Ma abbiamo ormai conversato abbastanza con le dottrine pitagoriche; ed è tempo che torniamo all'ordine platonico della trattazione, come ci siamo prefissi.

Abbiamo dimostrato per una via che le sfere del mondo sono dotate di vita; proseguiamo ora la dimostrazione seguendone un'altra. Dato che noi vediamo che le sfere del mondo si muovono e supponiamo quindi dei loro motori, poiché sappiamo inoltre che non è possibile procedere di sfera in sfera superiore né di motore in altro superiore motore all'infinito, siamo costretti ad ammettere l'esistenza di una sfera che sia la prima ad essere mossa. E se questa è tale, senza dubbio si muove grazie ad un principio a lei intrinseco, come ad esempio — per riprendere quanto accennammo piú sopra — ciò che è caldo o è freddo in primo grado è tale grazie al calore o al freddo intrinseco: infatti sempre ciò che è qual è per intervento di qualche cosa di altro da esso, dicemmo come vada ricondotto ad un principio che sia tale per sé stesso. Se dunque ogni sia pur minimo corpuscolo del mondo ha in sé stesso gli stimoli dei suoi movimenti e delle sue operazioni, come appare evidente nelle parti degli elementi, nelle erbe e in tutti gli esseri animati, quanto a maggior ragione le immense sfere del mondo debbono possedere in sé stesse i principi delle loro rivoluzioni, principi, dico, intimi cui le sfere debbono essere piú intimamente congiunte che i corpi nostri alle nostre anime, se è vero che un movimento è tanto piú naturale ed efficace quanto piú il mobile è intimamente congiunto con il suo motore. Orbene: il movimento del cielo è piú alieno dalla violenza, piú naturale, piú efficace di qualunque altro. Ma dobbiamo ora domandarci quali mai siano codesti principi: se siano cioè appartenenti al novero delle qualità. Come, per esempio, vediamo muoversi per effetto del peso o della leggerezza le parti degli elementi ed esercitare le loro operazioni grazie al calore o al freddo, dobbiamo ritenere che allo stesso modo le sfere del mondo compiano le loro rivoluzioni per l'intervento di qualità di tal genere? È assurdo: la qualità infatti limitata com'è nello spazio e nelle parti che la costituiscono e specifica com'è di una determinata materia, agisce, per conseguenza, in maniera determinata e si affatica nell'azione, sí che non può o muovere sempre, o sempre nello stesso modo, senza contare che ciascuna qualità esercita un'unica azione e tende ad un unico scopo. Che azione esercita infatti il fuoco se non quella del calore, o il freddo quella del raffreddamento? La leggerezza, a sua volta, null'altro

Filosofia_in_Ita

aliquem effectum principalis sui operis faciet natura sua; numquam ad locum unde discessit sponte redibit; numquam inde discedet sponte, quo se naturaliter contulit. Coelum autem movetur semper aequaliter variosque et inter se contrarios producit effectus, atque ad hanc diversitatem contrariis modis materiam disponit inferiorem. Figurationes varias induit nec ullum habet certum in suo circuitu terminum, sed quodcumque signaveris punctum super coeli dorsum, ad illud innumere quaelibet coeli pars accedet, rursusque recedet facillime, non per aliquam violentiam. Quod enim est violentum, neque diuturnum est neque super idem et ordinatum. Adde quod cum coelum contrariis simul motibus revolvatur, si qualitate duceretur, certe contrariis qualitatibus moveretur. Non tamen illic esse possunt contrariae qualitates atque naturae, ubi nulla est pugna, nullus interitus. Item cum natura determinata sit, ideoque non queat indeterminatum diversumque finem (qualis est motus) appetere, quietis gratia tantum movet; motus autem circularis secundum se non dirigitur ad quietem, ergo neque a natura agitur, neque, si quando quiescat, sistitur a natura. Praeterea qualitas extensa in corpore in se ipsam reflecti non valet, cum sit corpori alligata. Quonam igitur pacto dabit qualitas coelo revolutionem in semetipsum quae in se non habet sui ipsius reflectendae virtutem? Item cum corpus nihil per naturam agat suam, sed per qualitatem, et qualitas non suo ductu vim praestet corpori, sed quatenus ipsa aliunde movetur, si qualitas aliqua movet coelum, ipsa interim aliunde movetur. Quid illud est quod ipsam movet? Deusne? Minime: nam prima causa cum infinite excedat omnia, nulli corpori familiaris est, sed aeque omnibus est communis (1), et ab omnibus absoluta. Si enim

(1) *Communis* va inteso qui nel senso di « cosa cui è aperta e libera la partecipazione a tutti » e non di « cosa della quale tutti sono comproprietari », va, cioè, inteso secondo l'uso che troviamo in molti passi della migliore latinità. Ma il termine acquista nel Ficino una sfumatura particolare per l'influenza della *κοινωνία* di Platone intesa nell'ambito di un *χαρίζειν*, cioè di una elargizione gratuita e dall'alto, cui si annette una possibilità di partecipazione da parte di tutti gli enti, anche dei piú infimi.

Filosofia_in_Ita

ſa se non portare verso l'alto, ed il peso per contro verso il basso. Pertanto mai una qualità per sua natura produrrà un effetto contrario alla natura della sua principale operazione, né mai spontaneamente tornerà al punto donde è partita, né mai partirà spontaneamente dal punto al quale naturalmente si è condotta. Il cielo invece si muove di moto sempre omogeneo e determina effetti contrari fra di loro oltre che disporre, per conseguenza, la materia in modi fra loro contrari in armonia con la diversità degli effetti prodotti; riveste figure diverse e non ha alcun punto terminale fisso nella sua rivoluzione: qualunque punto infatti tu fissi nella volta celeste, vedrai ciascuna parte del cielo raggiungere quel punto innumerevoli volte ed altrettante allontanarsene di nuovo con estrema facilità e senza essere a ciò costretta da alcuna forza che le si imponga dall'esterno. Ciò infatti che è violento in primo luogo non è durevole, in secondo luogo non si esercita sempre sul medesimo soggetto ed, in terzo luogo, non è ordinato. A ciò si aggiunga che, compiendo il cielo contemporaneamente le sue rivoluzioni in sensi contrari, se fosse guidato dalla qualità, si muoverebbe senza dubbio per effetto di qualità contrarie, laddove non possono sussistere qualità e nature contrarie là dove non ha luogo alcuna lotta né morte alcuna. Inoltre, essendo la natura determinata e non potendo, pertanto, tendere ad un fine indeterminato e diverso — quale sarebbe appunto il moto — muove solamente mirando allo stato di quiete, laddove il moto circolare per sua stessa natura non può tendere a realizzare uno stato di quiete, per cui né può essere determinato dalla natura, né, se in qualche punto subisce un arresto, tale arresto può ancora essere determinato dalla natura. Per di piú la qualità che partecipa dell'estensione del corporeo non è in grado di riflettersi su sé medesima, trovandosi come si trova inerente strettamente al corporeo, per cui in qual modo mai potrebbe la qualità conferire al cielo il suo movimento di rivoluzione che, appunto perché tale, torna costantemente su sé stesso, se non possiede in sé stessa la virtú di riflettersi su di sé? Inoltre: dato che il corpo nessuna azione compie per sua natura, ma tutte le compie grazie alla qualità, e questa non conferisce per virtú propria al corpo la potenza d'agire, ma solo in tanto in quanto essa stessa sia mossa dall'esterno, se fosse una qualità a muovere il cielo, questa a sua volta dovrebbe essere mossa da un principio ad essa esterno e ci dovremmo in tal caso chiedere che cosa sarebbe tale principio che la muove dall'esterno. Non potremmo certamente rispondere trattarsi di Dio, per il fatto che la causa prima, eccedendo infinitamente tutte le cose, non è copulata ad alcun corpo, ma è piuttosto egualmente comune (1) a tutti rimanendone pur tuttavia assolutamente staccata: se infatti Dio fosse il motore parti-

Filosofia_in_Ita

Deus esset proprius alicuius corporis agitator, non esset amplius omnium. Ideo ut sit omnium, non est rector proprius alicuius.

Sphaerae tamen familiarissimos (ut diximus) motores requirunt. Ac etiam quia discretae sunt invicem, et diversis motibus agitantur, alios atque alios motores proprios exigunt, quandoquidem esse debet inter motorem totumque proportio. Neque probanda est eorum sententia, qui motores sphaeris ita distribuunt, ut Deus primae accomodetur, reliquis reliqui intellectus (1). Nam, cum secundum proportionem distributio fiat, sicut sphaerae in natura ordineque conveniunt invicem, ita invicem congruent Deus et intellectus; non superabit Deus reliquos intellectus, nisi quantum prima sphaera superat reliquas, nec erit immensus. Erit quoque compositus ex natura communi, qua cum aliis congruet, atque ex propria, per quam distinguetur. Praeterea si Deus ipsa bonitas est, haec autem rem quamlibet movet tamquam appetibile appetitum, Deus coelum movet tamquam finis. Corpus autem ad finem extrinsecum non movetur, nisi per interiorem aliquam formam, finis quidem ipsius cupidam, effectricemque motionis. Ergo inest coelo forma bonitatis primae cupida, effectrixque motus. Quae quidem aviditas neque caeca est, ut lapidum, neque irrationalis, ut bestiarum. Quomodo enim aviditas primae veritati sapientiaeque propinqua, caeca irrationalisque erit? Praesertim cum maiori ordine moveat suum corpus quam nostra ratio nostrum. Non igitur Deus movet coelum proxime, sed forma quaedam coeli propria, vitae rationisque compos, et divinae cupida bonitatis. Ac siquis dixerit temperatione quadam moveri coelos, sicut aeneae quondam Archimedis volvebantur sphaerae (2), compelletur eam ipsam temperationem non minus substantialem, vitalem, rationalem esse fateri, quam sit temperatio qua terrenorum animalium membra moventur, postquam illa primae substantiae, vitae, rationi pro-

---

(1) Il Ficino allude evidentemente ad Aristotele ed ai suoi commentatori, specie gli Arabi, ed in particolare ad Avicenna e Averroè.

(2) CICERONE, *Repubblica*, I 21, 22 ss.; OVIDIO, *Fasti*, VI 277.

Filosofia_in_Ita

colare di un determinato corpo non potrebbe piú essere il motore di tutti i corpi, onde, dovendo essere il motore di tutti, non può essere il motore particolare di uno solo di essi.

D'altra parte le sfere esigono (come dicemmo) motori particolarmente con esse armonici, ed inoltre, per il fatto che sono distinte l'una dall'altra e sono mosse da movimenti diversi, esigono una un motore l'altra un altro che siano ciascuno proprio e particolare ad una singola sfera, dato che deve venir rispettata un'armonica proporzione fra il motore ed il tutto che esso muove. Né possiamo certo sottoscrivere il parere di chi concepisce i motori distribuiti nelle diverse sfere in modo che alla prima presieda come motore Dio stesso ed alle altre, per gradi, gli altri intelletti (1), poiché, facendosi la distribuzione dei motori secondo il principio della proporzionalità, come le sfere nella natura si trovano organizzate in reciproca armonia, cosí finirebbe per trovarsi soggetto alla medesima e corrispondente armonia anche Dio in rapporto con gli intelletti, né potrebbe ad essi essere superiore se non nella medesima proporzione nella quale la prima sfera supera le altre, né potrebbe essere infinito, senza contare che finirebbe per risultare anche composto di una natura comune, sotto il rispetto della quale si troverebbe a concordare con gli altri intelletti, e di quella propria, sotto il rispetto della quale si distinguerebbe da essi, il che è assurdo. Inoltre, se Dio si identifica con la bontà, e se questa muove ogni altra cosa come l'appetibile che muove l'appetito, è chiaro che Dio muove il cielo come fine cui il movimento del cielo tende; ma un qualsiasi corpo non si dirige verso un fine a lui esterno se non in forza di una forma ad esso corpo intrinseca, desiderosa di quel fine e determinatrice del movimento. Dal che si deve dedurre essere implicita nel cielo una forma desiderosa del primo bene, la quale sia lei appunto a determinare il moto. E questo desiderio del bene non è cieco, come quello delle pietre, né irrazionale, come quello delle bestie, ché non si potrebbe concepire in qual modo potesse essere cieco ed irrazionale un desiderio immediatamente vicino alla verità ed alla sapienza prime, quando, per di piú, vediamo che esso muove il corpo cui è insito, con ordine maggiore di quello in cui riesce la nostra ragione a muovere il corpo nostro. Non è quindi Dio che muove immediatamente il cielo, ma una forma che al cielo è propria, dotata di ragione e di vita, tendente, nel suo desiderio, alla bontà divina. E se si volesse sostenere che i cieli si muovono in forza di una particolare reciproca armonizzazione, come si narra girassero le sfere di bronzo costruite da Archimede (2), si sarebbe costretti ad ammettere che tale reciproca armonia non fosse meno sostanziale, vitale e razionale di quanto sia quell'armonia in grazia della quale si muovono le membra degli animali

Filosofia_in_Ita

pinquior est, et apparet tum natura sua, tum motibus aequabilior.

Sed numquid illa est angelus? Nequaquam: vita enim ipsa coelestis familiarissima est coelo, et una cum suo corpore quodammodo circumcurrit. Angelus neque familiaris motor est, neque movetur. Nempe super motorem mobilem esse decet motorem alium, qui sit immobilis. Rursus angelus est penitus stabilis. Ab eo vero quod stabile est omnino, tam repentinus, tam varius motus non provenit. Si angelus stabilis est omnino, coelum vero ab alio mobile, aliquo certe medio indigent quod sit mobile per se ipsum. Nam rei omnino stabili succedit proxime res per se ipsam mobilis, et huic succedit res per aliud mobilis. Siquidem res mobilis per se ipsam, ex eo quod mutatur, convenit cum re illa quae permutatur ab alio, ex eo autem quod se ipsam regit, quia sic in sua natura se sistit, neque e sua sede delabitur, convenit cum re illa quae penitus permanet. Quid tandem est istud per se mobile, quod proxime coelum volvit? Nihil est aliud praeter animam. Haec enim est quae et per se ipsam est mobilis, et talis motionis vestigium praestat corporibus. Nam etsi dicatur semotus motor aliquis movere coelum, non prius tamen coelo dabit motionis actum, quam vim motricem coelo coniunctam infuderit. Vis huiusmodi una cum coelo extensa esse non debet, alioquin a se ipsa discederet, ideoque coelo facultatem ad se ipsum redeundi perpetuo praestare non posset. Igitur erit indivisibilis, non tamen adstricta dimensionibus, sicut punctum, quia non posset se ipsam et dimensiones ab eodem in idem libere volvere. Est autem in toto coelo ubique tota, ut moveat efficacissime totum. Est itaque vis illa coniuncta indivisibilis (1), libera ubique, qualis est rationalis anima. Illius praesentia vivit coelum, cuius motus vivificus est, cum vivi-

(1) *Indivisibilis*, che noi abbiamo inteso come attributo di *vis*, potrebbe in realtà essere anche inteso come predicato di essa. Dato che, tuttavia, il significato non muterebbe per nulla, abbiamo preferito intenderlo attributo per non gravare di troppi predicati un unico soggetto, appesantendo in tal modo l'espressione.

Filosofia_in_Ita

terrèstri, dato che quella è vicina alla sostanza prima, alla prima vita ed alla prima ragione piú che questa, oltre ad apparire dotata di maggiore costanza ed omogeneità sia per quanto concerne la sua natura, sia per quanto riguarda i movimenti che determina.

Diremo dunque che sia l'angelo che muove il cielo? Assolutamente no, in quanto la vita celeste è strettamente unita con il cielo che essa muove e con il corpo del quale compie il moto di rivoluzione, mentre l'angelo non è né un motore strettamente congiunto con il mobile, né è egli stesso soggetto a movimento. Onde è coerente postulare al di sopra del motore mobile un altro motore che sia immobile. Ma l'angelo è assolutamente stabile, e da un principio che sia assolutamente stabile non può certo derivare un movimento tanto veloce e tanto vario nei suoi aspetti, onde, se l'angelo è assolutamente stabile ed il cielo, per contro, soggetto a movimento determinato dall'esterno, si deve necessariamente postulare un terzo medio fra i due, dotato della caratteristica di essere per sé stesso mobile: ad un ente, infatti, assolutamente immobile segue immediatamente un ente mobile per sé stesso, cui segue quanto è mobile e riceve il movimento dall'esterno, se è vero che un ente che sia mobile per sé stesso concorda con quanto viene mosso dall'esterno sotto il rispetto della sua mobilità, mentre, sotto quello della stabilità in sé stesso, invece, dato che si autodetermina nella natura in cui sussiste né muta, in seguito all'autodeterminazione del movimento, la sua sede, concorda con ciò che è assolutamente immobile. Cos'è dunque questo principio mobile per sé stesso, che direttamente determina la rivoluzione del cielo? Null'altro che l'anima, la quale appunto è per sé stessa mobile e fornisce ai corpi l'impronta del suo movimento. Infatti anche se si volesse sostenere che sia un motore remoto quello che muove il cielo, esso non potrebbe tuttavia conferire al cielo l'atto del movimeto se non dopo aver in esso infusa una potenza motrice, che al cielo si congiungesse strettamente, la quale, d'altra parte, non deve partecipare dell'estensione del cielo, ché, in tal caso, si allontanerebbe da sé stessa non potendo, quindi, piú essere in grado di conferire al cielo la facoltà di tornare perpetuamente su sé stesso. Sarà dunque indivisibile, ma tuttavia non soggetta a dimensioni, come ad esempio il punto geometrico, in quanto, se cosí fosse, non potrebbe far compiere liberamente a sé stessa e, nello stesso tempo, alle sue dimensioni l'intera rivoluzione nella quale si realizza il suo movimento; pertanto essa si trova in tutto il cielo ed in tutta la sua totalità in ogni punto di esso, per potere essere in grado di muoverlo tutto nella misura della massima efficacia. Tale forza, dunque, congiunta è indivisibile (1) e libera, dovunque, quale è appunto l'anima razionale. Per la sua diretta pre-

Filosofia_in_Ita

ficet omnia. Denique cum in animalibus instrumenta illa vivant, per quae animae viventia generant, quid dubitabit vivere coelum? Siquidem vitae alicuius instrumentum est ad viventia generanda. Nonne motus (ut ita loquar) spontaneus, ubicumque est, vitae interioris est signum? Talis autem maxime est, ubi naturalis est circuitus. Quid enim magis sponte movetur, quam quod in se ipsum naturaliter recurrit, et circa naturalem cardinem, atque intra naturalem superficiem se volutat? Nulli ergo corpori vita magis intrinseca est quam mundi sphaeris. Neque diffidendum est animal unum fieri ex sphaeris animisque divinis, quia, cum proprium sit materiae quidem adsciscere formam, formae vero complecti materiam atque ducere, idque totum ibi fiat magis, ubi tam materia, quam forma praestantior est, quis neget ex animis illis, qui nostris praestantiores sunt, atque ex sphaeris, quae nostris corporibus simpliciores diuturnioresque sunt, continent quoque nostra trahuntque et generant, animal unum et indissolubile confici? Nonne corpora illa propter mirabilem simplicitatem tenuitatemque quasi spiritalia sunt? Ergo praesentibus spiritibus facilius animantur, quam praesente igne sulphur accenditur. Sic enim excellentissima materia excellentissimae formae, id est intellectuali, coniungitur usque adeo, ut numquam dissolvantur. Si corpora mixta, quanto magis discedunt ab intemperantia elementalium qualitatum, acceduntque ad coelestium corporum temperantiam, tanto magis vitae cognitionisque capacia fiunt, proculdubio coelestia corpora vitae cognitionisque capacissima sunt. Genus mentium sublimius est, quam coelum, et coelo cognatius est quam terrae. Ergo cum multae sint mentes terrenis coniunctae corporibus tamquam formae, necessarium est mentes et plures, et prius, et magis coelestibus corporibus, quam terrenis tamquam formas esse coniunctas.

Non solum autem coelos, verum etiam elementa vivere Platonici arbitrantur, ut diximus. Nam cum videant omnes sphaeras mundi, et multa insuper quae his annectuntur composita, motu intrinseco moveri absque extrinseco impellente, animas iudicant illis inesse.

Filosofia_in_Ita

senza vive il cielo; il cui moto è datore di vita in quanto esso appunto è vivificatore di tutte le cose. Infine dato che nei singoli animali vivono quegli strumenti tramite i quali le singole anime generano gli esseri viventi, chi potrebbe dubitare che viva il cielo? Certo, se è vero che esso è lo strumento del quale si serve una vita per generare degli esseri viventi. Non è forse vero che un moto per così dire spontaneo dovunque esso si presenti è segno di una vita interiore? E soprattutti esso è tale là dove si manifesta nella forma di un circuito naturale: cosa infatti potremmo dire che si muova piú spontaneamente di ciò che naturalmente torna su sé stesso e compie una rivoluzione intorno ad un cardine naturale e sul piano di una naturale superficie? A nessun corpo dunque dobbiamo riconoscere intrinseca la vita piú che alle sfere del mondo. E non bisogna sollevare riserve sul fatto che dall'unione delle sfere con le anime divine venga a costituirsi un unico ente animato in quanto, essendo proprio della materia il ricettare una forma e proprio della forma l'abbracciare una materia e guidarla, e verificandosi ciò in maggior misura là dove e la materia e la forma siano in grado piú prestante che altrove, nessuno certo potrebbe negare che un unico ente animato ed indissolubile sia costituito dall'unione di quelle anime che si manifestano piú prestanti delle nostre con quelle sfere che sono piú semplici e piú durature dei nostri corpi e che non solo contengono, ma anche guidano e generano i nostri corpi. Se dunque, è vero che quei corpi, data la loro meravigliosa semplicità e sottigliezza, possono quasi dirsi spirituali, piú facilmente possono essere animati da spiriti che si trovino in diretto e immediato contatto con essi di quanto non faccia lo zolfo quando si accende per la vicinanza immediata del fuoco. Infatti la materia eccellentissima si congiunge alla eccellentissima forma, cioè alla forma intellettuale, tanto strettamente che mai possono separarsi. Se dunque i corpi misti, quanto piú si allontanano dalla disarmonia delle qualità elementari e si accostano all'armonia dei corpi celesti, tanto piú sono capaci di vita e di conoscenza, non v'è dubbio che i corpi celesti sono in sommo grado capaci appunto di vita e di conoscenza. D'altra parte il genere delle menti è piú alto del cielo ed è congiunto ad esso da vincolo di affinità piú stretto di quello con cui ad esso è congiunta la terra; per cui, essendo molteplici le menti congiunte come forme ai corpi terrestri, da ciò necessariamente consegue che menti piú numerose siano congiunte come forme ai corpi celesti, prima, e con piú stretto vincolo, che non le menti congiunte ai corpi terrestri.

Ma i platonici pensano non solo che i cieli — come dicemmo — vivano, ma anche gli elementi. Vedendo infatti tutte le sfere del mondo e per di piú molti composti annessi a quelle muoversi di moto

Filosofia_in_Ita

Ac si quis quaerat de ascensu et descensu elementorum atque compositorum, respondebunt Platonici illum quoque per animam fieri. Per animam, inquam, sphaerae suae, quae sicut magnes ferrum, ita particulas sphaerae suae revocat ad se ipsam. Unde fit etiam ut motus lapidis descendentis ab alto, quo magis terrae propinquat, eo fiat velocior, et flammae motus similiter ascendentis, quo fit coelo propinquior, eo evadit rapacior. Quippe cum anima sphaerae e propinquo rapiat vehementius, trahit quoque ad idem anima mundi. Et quemadmodum si homines ferri quidem ipsius motum videntes, magnetem non viderent, ferrum ex se ipso moveri putarent dum trahitur a magnete, ita nunc qui sphaerarum animas non intelligunt, corpuscula quaelibet credunt ex se moveri. At enim cum nulla mens artificis tam recte aut membra sua aut instrumenta moveat, quam corpuscula illa moventur in mundo, necessarium est illa corpuscula non ab inerti qualitate solummodo, verum etiam ab artificiosa (1) natura moveri et duci.

Porro naturalis motus elementorum est qui cancellos naturae naturalisque loci non transgreditur, id est perpetuus circuitus in suo loco atque sphaera naturali, figurae suae persimilis. Circuit ignis et aër, ut Luna, quod crinitarum indicat revolutio. Circuit aqua iugiter refluendo. Terra si, ut voluit Aegesias (2), moveretur, in circulum moveretur; ut volunt plurimi manet per superficiem. Circuunt partes eius mundi centrum quodammodo, prout se invicem circa ipsum undique sempiterno coartant annixu (3). Ascensus autem aut

---

(1) Traduciamo « dedalea » in quanto la *natura artificiosa* pare un richiamo alla *tellus dedala* (con allusione a Dedalo, artefice sommo) di LUCREZIO, *De rerum natura*, I 7, luogo di nobilissima quanto antichissima tradizione poetica. Del resto che Lucrezio dovesse essere presente al Ficino in questo passo è suggerito anche dall'espressione successiva *cancellos naturae* che troppo da vicino richiama il *De rerum natura* (I 70 ss.: *arta naturae ... portarum claustra*) per far pensare ad una semplice coincidenza casuale.

(2) Non può trattarsi né di Egesia di Cirene, né di Egesia il retore, che vanno esclusi in quanto non si occuparono di astronomia, per quanto risulta dai frammenti e dalle testimonianze. Il nome citato dal Ficino è quindi corrotto e va restituito, a nostro parere, in quello di *Iceta* di Siracusa, che il Ficino certamente conosceva attraverso Diogene Laerzio (VIII 85) nonché Cicerone (*Academica*, XXXIX 123), il quale, a sua volta, citava di seconda mano derivando, come egli stesso afferma, da Teofrasto. La corruzione di *Iceta* in *Egesia* può giustificarsi in base all'iotacismo della pronuncia bizantina e alla palatalizzazione medioevale dei suoni gutturali tenui. Non è da escludere che il Ficino avesse a sua disposizione un testo di Diogene Laerzio in traduzione latina già col nome corrotto, forse derivante dalla versione latina di Ambrogio Traversari, il quale aveva imparato il greco dal bizantino Crisolora — onde è assai probabile che lo avesse appreso con la pronuncia già in vigore presso i bizantini — e che potè fornire al Ficino l'ambita notizia della priorità dell'ipotesi di Iceta su quella di Filolao, notizia che doveva certamente costituire per il Ficino, sempre ricercato e curioso nell'ambito della sua dottrina, una solleticante primizia.

Filosofia_in_Ita

intrinseco, cioè indipendente da uno stimolo estrinseco, ne traggono la illazione che ad essi siano insite delle anime. E se qualcuno domandasse ai platonici una spiegazione dei gradi ascendenti e discendenti degli elementi e dei loro composti, essi risponderebbero che anche quelli sono determinati dalla presenza dell'anima della sfera cui ciascun elemento e ciascun composto appartiene, la quale, come la calamita il ferro, cosí a sé stessa attrae ogni benché minima parte della sfera a lei sottoposta. Onde avviene anche che il moto della pietra che cade dall'alto verso il basso tanto piú si accelera quanto piú si avvicina alla terra e che similmente il moto della fiamma verso l'alto tanto piú rapido si innalza quanto piú vicino si fa al cielo. E poiché l'anima di una sfera con piú intensità fa sentire la propria forza da vicino, in egual modo si comporta anche l'anima del mondo, e come gli uomini, vedendo muoversi un pezzo di ferro senza vedere la calamita, penserebbero che il ferro si muovesse da sé mentre è attratto dalla calamita, cosí coloro che non intendono le anime delle sfere suppongono che tutti i corpi sino al piú piccolo si muovano da soli. E invece, non essendo alcuna mente di artefice in grado di muovere le sue membra o i suoi strumenti con tanta esattezza quanto è quella secondo la quale si muovono quei corpuscoli nell'universo, è necessario che essi siano mossi e guidati non semplicemente da una qualità inerte, ma anche da una natura dedalea (1).

Quindi il moto naturale degli elementi è quello che non oltrepassa i limiti della natura e l'ambito naturale, cioè è circuito perenne che si descrive nel suo spazio e nella sua sfera naturale compiendo perennemente la medesima orbita: girano il fuoco e l'aria esattamente come la luna, del che ci forniscono prova evidente le rivoluzioni delle comete; compie un suo circuito l'acqua rifluendo di giogo in giogo; ed anche la terra, se — come sostenne Egesia (2) — si muovesse, si muoverebbe descrivendo un'orbita circolare laddove, come i piú sostengono, essa è ferma sotto il rispetto della sua superficie. Ma le singole parti di essa descrivono intorno al suo centro delle orbite fra loro diverse a seconda che ciascuna parte con diversa inclinazione, ma con moto eterno, ruota intorno a quel centro ammassandovisi intorno (3). Il moto di ascesa e di discesa non è

(3) Il Ficino mostra qui una eterogenea e sincretistica utilizzazione delle fonti. Prevalente è l'influenza di Aristotele (sia della *Fisica* che della *Metafisica*) e Platone (*Timeo* e *Leggi*) e della teoria aristotelica della superiorità del moto circolare. Solo che a codesto concetto dominante fanno capo anche teorie astronomiche, intese come esemplificazioni e corollari del principio metafisicizzato della circolarità del movimento. Da un punto di vista strettamente filosofico è opportuno notare la trasformazione speculativa della eminenza del moto circolare operata dal Ficino in funzione di sollecitazioni teoretiche già

Filosofia_in_Ita

descensus non proprie naturalis est motus, sed ad locum motumque naturalem subita per rectam lineam restitutio, quae, quoniam ab alio terminatur, perque unicum semper dirigitur tramitem, liquido nobis ostendit elementorum partes ex se ipsis minime agitari. Nam et sponte quiescerent, neque agerent viam semper eamdem, et aqua posset interdum aërem proximum non frigefacere, aut in praecipitium non defluere.

Nam etsi animae sphaerarum eumdem semper tenorem servant, non tamen putandum est animulas, id est, vires proprias elementalium partium, si tamquam motrices illis insint, talem ordinem servaturas, quandoquidem animae nostrae non servant. Augumentum vero plantarum atque saxorum (1) est ab anima terrae, ideo solum quamdiu haerent terrae crescunt. Corpora brutorum et hominum seiuncta a sphaeris vivunt, quia proprias habent animas, quod indicat illorum figura variis instrumentis munita, figurae sphaerarum penitus dissimilibus; indicat et complexio a sphaerarum complexione alienissima. Sicut se habet mobile ad mobile, ita motor ad motorem. Ergo ut corpus ad corpus, sic anima se habet ad animam. Itaque corpora seiuncta inter se per situm, naturam, figuram, quantitatem, motumque et speciem seiunctam habent et animam, coniuncta vero coniunctam.

---

autenticamente moderne, e dunque lontane dal mondo di Aristotele e del pensiero greco in genere. Codesta trasformazione consiste, infatti, nell'avvertenza del senso fondamentalmente dialettico e dinamico della realtà, di cui il circolo è appunto sia l'espressione simbolica che la manifestazione concreta. D'altra parte il movimento in genere di qualunque specie non è attuato dai corpi, ma dall'anima nei suoi vari gradi e caratterizzazioni. Cosicché il Ficino sottrae al moto ogni aspetto di rigida *fisicità* e tende a *metafisicizzarlo* col ridurlo a un momento e a un aspetto particolari dell'attività dell'anima. Da questo punto di vista, pure assumendo una posizione originale nei confronti delle sue fonti, si avverte in lui l'influenza dei Pitagorici, di Platone, Plotino, Proclo, S. Agostino e Avicenna. Dal punto di vista astronomico è forse presente al Ficino anche la trattazione di Macrobio circa il movimento dei cieli e la fissità della terra (cfr. *In somnium Scipionis*, I 14 ss.). A queste fonti va riallacciata, oltre che alle varie trattazioni sul sistema tolemaico circolanti sia in Italia, sia particolarmente nell'ambito di rinnovato fervore di studi astronomici e geografici che circondava il Ficino nella Firenze medicea, la teoria secondo la quale la terra, occupante lo spazio di un punto rispetto alla piú alta delle sfere dell'universo, nonché il centro di questa e, per conseguenza, di tutte le altre sfere concentriche, in primo luogo non si muove, sia in quanto il movimento comporterebbe uno spazio pur minimo che la terra non occupa nei confronti dell'immensità dell'ultima sfera, sia in quanto, partendo il moto dalla piú alta delle sfere dell'universo, e, quindi, dalla piú grande di tutte, tale moto va sempre piú diminuendo via via che si riduce la circonferenza che il movimento deve descrivere, sino ad essere nullo appunto in quel punto che costituisce il centro di tutte le orbite concentriche descritte dai diversi moti dei diversi cieli. In secondo luogo si regge al centro di tutte le sfere, in quanto gli elementi pesanti, tendendo al basso, in una sfera tendono al centro e, nella sfera universale, per conseguenza, tendono alla terra che ne occupa appunto il centro. A sua volta, poi, la composizione elementare della terra rapportata alla sua sfericità, che pur occupa uno spazio rispetto al centro della sfera terrestre, grava verso il centro come verso il punto piú basso rispetto a qualsiasi punto della

Filosofia_in_Ita

propriamente un moto naturale, ma piuttosto una immediata e diretta restituzione al luogo ed al moto naturale, la quale, essendo determinata da qualche cosa di esterno al corpo in movimento, e dirigendosi sempre attraverso un unico tramite, con evidenza palmare ci rivela che le parti di ciascun elemento non si muovono affatto da sé. Infatti, se cosí non fosse, spontaneamente si manterebbero in uno stato di quiete e non percorrerebbero sempre la medesima via onde l'acqua potrebbe a volte anche non raffreddare l'aria con cui si trovasse a contatto, oppure non fluire dall'alto verso il basso.

Infatti, quantunque le anime delle sfere mantengano sempre lo stesso tenore, tuttavia non bisogna ritenere che anche le anime inferiori, cioè le energie proprie alle parti elementari, trovandosi in queste insite come forze motrici, siano in grado di mantenere anch'esse l'ordine che mantengono le anime delle sfere, se è vero che non lo sanno mantenere neppure le anime nostre. La crescita infatti delle piante e dei sassi (1) è prodotta direttamente dall'anima della terra e pertanto piante e sassi crescono solo sintantoché conservino il loro innesto nella terra; i corpi degli uomini e degli animali bruti vivono, invece, staccati dalle sfere in quanto possiedono anime proprie, come ci mostra il loro aspetto esteriore fornito di vari strumenti e profondamente diverso dall'aspetto esteriore delle sfere, nonché la loro complessione assolutamente diversa da quella delle sfere. Ed il rapporto in cui si trova un mobile nei confronti di un altro mobile è il medesimo in cui si trova un motore in rapporto ad un altro motore: per cui la posizione in cui un corpo si trova rispetto ad un altro corpo è la stessa in cui si trova un'anima nei confronti di un'altra anima, e perciò corpi separati fra loro sotto il rispetto dello spazio, della natura, dell'aspetto esteriore, della quantità, del moto e della specie, hanno anime identicamente separate, mentre corpi congiunti hanno anche anime congiunte.

---

superficie di una qualsiasi sfera e si muove rispetto a tale centro immobile. Quindi la terra è immobile e centrale come *puncti spatium* nei confronti delle sfere celesti, e si muove a sua volta nelle parti che la compongono nei confronti del centro della sfera da essa costituita, punto, a sua volta, piú basso rispetto alla superficie di detta sfera.

(1) L'espressione potrebbe presentarsi come assurda riferendo il termine « crescita » anche ai sassi, ma va tenuto presente che il Ficino in parte ancora sottoscrive la teoria dei quattro elementi fondamentali (acqua, terra, aria e fuoco) secondo la quale appunto i sassi erano una manifestazione fra le tante della vitalità dell'elemento « terra » e precisamente una « crescita » di esso sotto l'aspetto specifico di sasso. Del resto si ricordi, come già avemmo occasione di notare, che i sassi non erano concepiti che come « ossa della terra », ed in questo senso le teorie anatomiche e biologiche del tempo concorrevano a far concepire le ossa come fenomeno di « crescita » delle carni e, per conseguenza, i sassi come risultato di una « crescita » determinata dalla vitalità dell'elemento terra.

Filosofia_in_Ita

Una tamen est super singulas mundi anima. Unius enim viventis opificis unum debet esse opus vivens. Non est unum vivens, nisi per vitam unam. Non habet unam vitam nisi unam habeat animam. Merito cum lateat (ut plerique disputant) in omnibus sphaeris una prima et informis per se materia, una illius est anima. Quidnam in causa est quod licet contraria inter se sint mundi membra, in unum tamen conspirant, et alia aliis vires suas communicant, nisi quia una anima huius ingentis animalis humores (1) quamvis diversos contemperat, ac membra, per situm seiuncta et qualitatem, vitae et motus conspiratione continuat? Unde nam fit ut inferiora nutus sequantur superiorum, et omnia mundi membra, ut ita loquar, compatiantur invicem, nisi ab una communi natura? Una vero natura ab una fit anima.

Neque minus unitum esse oportet divinum hoc animal, quam sit quodvis aliud animal, siquidem est omnium potentissimum. Ergo si inter caetera animalia quodlibet corpus per unam quamdam suam animam gubernatur, multo magis mundani huius animalis membra per unam animam vinciuntur. Quae si ita se habet ad corpus suum, sicuti nostra ad nostrum, non aliter ipsa in qualibet mundi parte est tota, quam anima nostra tota in qualibet nostri corporis parte, alioqui non posset universum perfecte connectere, vivificare, movere. Sicuti se habet natura ad corpus, sic anima ad naturam. Ergo quemadmodum in universo corpore natura universalis est ubique, ita in universa natura ubique universalis est anima.

Quod autem sphaerarum animae sint rationales ostendit dispositio motuum mundanorum, semper ad id quod est melius et pulchrius proficiscens. Sicut enim motus tam velox, liber, et diuturnus, ab intima vita fit, sic tam mirabilis ordo movendi, tamque artificiosa progressio, a sapientissima quadam arte ipsius vitae procedit. Nam quod sphaeras ad idem semper per eadem dirigit, non necessitas quaedam est, vita carens, ut vulgo videtur, sed ars integra, et sapien-

---

(1) L'espressione del Ficino è giustificata dall'accoglimento della dottrina umorale di origine ippocratica (ed in parte da ricondurre ad Alcmeone), ereditata dal Medioevo tramite il magistero di Galeno. Com'è noto, secondo tale dottrina ogni corpo vivente è costituito dall'armonico contemperamento di quattro umori fondamentali, il cui squilibrio (ossia il prevalere dispotico e tirannico di uno di essi) provoca lo stato di malattia, dell'individuo. Il Ficino, dunque, sollecitato dal suo pampsichismo di fondo, accoglie e traduce sul piano cosmologico questa dottrina umorale, vedendola articolata nel mondo inteso appunto come *divinum animal*. Della adesione del Ficino alla dottrina umorale costituiscono riprova, d'altronde, non solo l'*Antidotus*, ma anche altri passi di questa stessa *Theologia Platonica*.

Filosofia_in_Ita

Tuttavia, al di sopra delle singole anime sta l'unica anima del mondo: una infatti deve essere l'opera viva dell'unico vivente artefice. Orbene: non è un vivente unico se non in virtú di una vita unica né possiede un'unica vita qualora non possegga un'anima unica, onde meritamente celandosi in tutte le sfere (come molti sostengono) un'unica materia prima e per sé informe, una è anche l'anima di essa. Infatti quale altra ragione ci potrebbe essere atta a giustificare il fatto che le membra del mondo, quantunque siano fra loro contrarie, tuttavia cospirano ad un unico fine comune e si comunicano reciprocamente le proprie potenze, se non quella che un'unica anima in questo immane ente animato ne armonizza i pur diversi umori (1) e ne pone in rapporto privo di soluzione di continuità, tramite la concorde armonia di vita e di movimento, le membra separate fra loro sotto il rispetto dello spazio e della qualità? Donde mai potrebbe essere determinato il fatto che gli enti inferiori seguano le direttive impartite loro dagli enti superiori e che tutte le membra del mondo, per cosí dire, sopportino le reciproche azioni e reazioni se non dalla presenza di un'unica natura comune la quale a sua volta procede da un'unica anima?

Né d'altra parte è meno necessario che questo ente animato di natura divina sia unito in sé di quanto non sia necessario che si trovi unito in qualsiasi altro essere animato, una volta che si sia ammesso che quello è il piú potente di tutti. Per cui se fra gli altri animali ciascun corpo viene governato da una sua anima propria, a maggior ragione le membra di questo ente animato che è il mondo debbono essere vincolate fra loro grazie alla presenza in esse di un'anima unica. La quale se si trova con il suo corpo nello stesso rapporto in cui si trova la nostra nei confronti del nostro, è in qualsiasi parte del mondo tutta non altrimenti che tutta in qualsiasi parte del nostro corpo è l'anima nostra: e se cosí non fosse non potrebbe connettere, vivificare e muovere l'universo in modo perfetto. E come la natura nei confronti del corpo, cosí sta l'anima nei confronti della natura. Come, dunque, nel corpo universale la natura universale è dovunque, cosí nella natura universale dovunque è l'anima universale.

Che poi le anime delle sfere siano razionali lo mostra la disposizione dei movimenti nell'universo, la quale tende sempre a ciò che è meglio e piú bello. Come infatti un movimento cosí veloce, libero e perenne proviene da una vita interiore, cosí un ordine di movimenti tanto mirabile ed una progressione tanto artisticamente commisurata procede senza dubbio dalla sapientissima arte di cui è dotata la vita stessa, poiché ciò che sempre dirige le sfere verso il medesimo punto e sempre per la stessa via, non è una necessità priva di vita, come sembra ai piú, ma un'arte nella sua piú alta e piú pura espres-

Filosofia_in_Ita

tia felix, quae quoniam non errat in consultando, quemadmodum mortales solent, motu et opere non vagatur. Denique coelum ab intelligentia quadam moveri, id quoque nobis argumento est, quod coeli corpus motibus suis ita ordinat elementa disponitque composita, ut animae intellectuales compositis corporibus infundantur, hae vero corporibus coelestibus valde praestantiores sunt.

Corporea igitur natura coeli, cum per se supra speciem suam neque agat quicquam neque disponat, certe in hac ipsa actione dispositioneque ubi ad speciem mentis perfectae conducit, a mente divina tamquam instrumentum ab artifice ducitur, quae quidem mens animae suae inest, quandoquidem praestantissimi corporis anima, praestantissima est animarum.

Tres sunt praecipui (ut Magi putant (1)) principes super mundum: Oromasis, Mitris, Arimanis, id est: Deus, Mens, Anima. Dei proprium est unitas, mentis ordo, animae motus. A Deo solo prima ipsa fit in mundo unitas partium et totius. A mente, virtute Dei fit ordo partium unitarum. Ab anima, superiorum virtute, fit motus operis ordinati. Movet anima mundum mutabiliter per se ipsam, movet ordinate per mentem, perseverat semper in uno hoc officio per unitatem Dei ipsius aeternam. Sic illorum trium principium tria haec (ut dixi) in mundo videntur vestigia, quod Plato noster in *Epistola ad regem Dionysium* (2) tetigisse, quem locum in libro *De amore* latius declaravimus. Mitto quod quaelibet species naturalis a Deo habet ut sit, unaque sit; a Deo, per mentem, ordinem; ab utroque perpetuitatem; sed ab anima coeloque habet ut multiplex per singula sit atque mutabilis. Mens enim et anima, quoniam a causa omnino immobili per ipsius substantiam proxime procreantur, substantia immutabiles prorsus evadunt. Naturales autem species, quoniam a stabilibus causis, id est Deo et mente, per causas actione mobiles, id est animas coelosque manant, etiam substantia quodammodo sunt mutabiles, quamvis causarum stabilium munere per continuam

(1) Tali notizie sono sicuramente derivate al Ficino dal *De mysteriis* di Giamblico e, forse, ma con certa probabilità, da Siriano, Simplicio, Olimpiodoro, Damascio e Giovanni Lido, nonché certamente dalla lettura diretta dei frammenti degli *Oracoli caldaici*, attribuiti a Giuliano Caldeo. Ovviamente per *Magi* il Ficino intende i sacerdoti caldei.

(2) *Lettere*, 312 d ss..

Filosofia_in_Ita

sione, una sapienza capace di compiere perfettamente ciò che si è proposta, la quale, poiché non commette errori nel progettare l'opera sua — come invece sogliono fare gli uomini —, non compie quel che vuole con movimento e attività disordinati e dispersi. Infine che il cielo sia mosso da un'intelligenza, ce lo dimostra anche il fatto che il corpo celeste con i suoi movimenti ordina gli elementi e dispone i composti in modo tale che vengano infuse nei corpi composti anime intellettuali, e che queste sono di gran lunga piú prestanti dei corpi celesti.

Pertanto la natura corporea del cielo, non essendo in grado per sé stessa di compiere alcuna azione né di disporre alcunché al di sopra della sua specie, senza dubbio nell'atto stesso in cui agisce e dispone, tendendo verso l'aspetto di una mente perfetta, viene guidata, come dall'artefice il suo strumento, dalla mente divina la quale, invero, è implicita nella sua anima, se è vero che l'anima implicita nel corpo piú prestante di tutti è la piú prestante di tutte le anime.

Tre sono — come pensano i Magi (1) — i precipui principi che sovrintendono al mondo: Oromasi, Mitri ed Arimane, cioè Dio, la Mente, l'Anima. Caratteristica propria di Dio è l'unità; della mente l'ordine; dell'anima il movimento. Solo da Dio quindi deriva nel mondo la prima unità delle parti fra loro e di queste con il tutto, mentre dalla mente per virtú di Dio deriva l'ordine delle parti unite fra loro, e dall'anima, per virtú degli enti superiori, trae origine il movimento di cui è dotata tutta l'ordinata opera dell'universo. L'anima muove il mondo in modo mutabile per sé stessa, ma grazie all'intervento della mente tale mutabilità cede all'ordine e, in grazia dell'eterna unità di Dio stesso, persevera perennemente in questo suo ufficio di motore. E cosí di quei tre príncipi si palesano — come dissi — nel mondo queste tre vestigia, come sembra abbia voluto accennare il nostro Platone nell'*Epistola a Dionigi Tiranno* (2), in quel passo che piú ampiamente abbiamo commentato nel nostro scritto *Sull'amore*. E non è qui tempo o luogo di soffermarci ad osservare che qualsiasi specie naturale deriva da Dio il suo essere e la sua unità, da Dio ancora — tramite la mente — il suo ordine, da ambedue la sua perennità, mentre deriva dall'anima e dal cielo il suo essere molteplice e mutevole nei singoli esseri viventi che abbraccia: la mente, infatti, e l'anima, in quanto sono creazioni immediate della causa assolutamente immobile tramite la sua sostanza, risultano per conseguenza immutabili sotto il rispetto appunto della sostanza, mentre le specie naturali, in quanto procedono da cause stabili, cioè da Dio e dalla mente, tramite cause mobili rispetto all'azione, cioè tramite le anime e i cieli, anche per quanto concerne la sostanza sono in certo senso mutabili, quantunque, per dono delle

Filosofia_in_Ita

singulorum successionem perpetuae videantur. Unde enim mobiles causae motionis perpetuitatem habent, inde harum effectus continuam generationis successionem. Coelestes sphaeras habere animas, non modo Platonici, sed omnes etiam Peripatetici confitentur, quod Aristoteles docet libro *De coelo* secundo; rursus septimo et octavo *Naturalium*; secundo *De anima*, undecimo *Divinorum*; Theophrastus etiam, discipulus Aristotelis, libro *De coelo*. Quod Avicenna et Algazales summopere confirmarunt. Augustinus Aurelius, in libro *Enchiridion*, et Thomas Aquinas, in libro *Contra Gentiles* secundo, tradunt nihil, quantum ad Christianam doctrinam spectat, interesse coelestia corpora animas habere vel non habere. Sphaeras autem elementorum vivere, etsi plane constat apud Platonicos, de his tamen Peripatetici veteres nihil disseruerunt; recentiores autem nonnulli ambigunt, quia elementa videantur compositorum gratia instituta fuisse, atque esse tanto compositis viliora, quanto sunt propinquiora materiae. Sed ad haec Platonici respondebunt integras quidem elementorum sphaeras totius mundi gratia institutas fuisse, non gratia huius compositi, vel illius, particulas autem elementorum, quae et segregantur ab elementi totius integritate et miscentur in hoc aut illo composito corpore, corpusculi talis causa commisceri. Et quamvis harum particularum qualitates sint primae materiae proximae, integra tamen elementa, quia in ordine principalium mundi membrorum connumerantur, valde propinqua sunt tum mundi totius formae, tum summi opificis exemplari universo atque proposito, tum divinis coelestium mentium sphaerarumque influxibus, qui in particulas et corpuscula mixta non aliter quam per integra defluunt elementa. Atque hoc pacto elementorum globi digna receptacula fiunt rationalium animarum. Sunt praeterea in igne et aëre, propter situm perspicuitatemque ipsorum coelis convenientem, partes aliquae quasi e regione sideribus respondentes, quae directis quibusdam nobilitatae (1) influxibus, sufficienter praeparantur ad mentes suscipiendas. Partes autem seu aquae terraeque crassiores, sive ignis aërisque in terris

---

(1) Sia l'incunabolo, sia l'edizione di Basilea (1576), sia, infine, il Manoscritto Laurenziano Dedicatorio recano *nobilitate*, che significherebbe « sotto il rispetto » o « in relazione alla nobiltà », significato che non può calzare e dar senso alcuno all'espressione ed al pensiero del Ficino. Riteniamo, quindi, opportuna la correzione in *nobilitatae*, del resto autorizzata dal punto di vista paleografico, oltre che sintattico e concettuale, per il fatto che una cediglia sottoscritta alla *-e* finale della parola a darne il valore del dittongo può ben essere sfuggita al copista e, da quell'errore, passata, poi, nelle copie a stampa.

Filosofia_in_Ita

cause stabili, appaiano perenni entro l'ambito di uno svolgimento senza soluzione di continuità nella successione dei singoli individui che abbracciano. Infatti il principio onde le cause mobili derivano la perpetuità del loro movimento è quello stesso dal quale derivano la loro successione continua di generazione in generazione anche gli effetti determinati da quelle cause. E che le sfere celesti siano animate, non solo è sostenuto dai platonici, ma anche da tutti i peripatetici: troviamo infatti esposta questa dottrina nel secondo libro del *De Coelo* di Aristotele, nel settimo e nell'ottavo della *Fisica*, nel secondo del *De Anima* e nell'undicesimo della *Metafisica*; altrettanto fa Teofrasto, il discepolo di Aristotele, nel suo libro *De Coelo*. Del resto, questo parere sostennero energicamente Avicenna ed Algazel; Aurelio Agostino nel suo *Enchiridio* e Tommaso d'Aquino nel secondo libro *Contra Gentiles* dal canto loro dicono chiaramente che, per quel che riguarda la dottrina cristiana, non ha nessuna importanza il fatto che i corpi celesti abbiano o non abbiano un'anima. Il problema poi che vivano le sfere degli elementi, quantunque risulti chiaramente rientrare nell'ambito delle dottrine platoniche, tuttavia i peripatetici antichi non trattarono per nulla, mentre i peripatetici piú recenti sono in parte dubbiosi di fronte ad un soluzione decisa poiché ritengono che gli elementi si siano costituiti in virtú dei composti, e che siano per conseguenza tanto piú vili di questi, quanto piú vicini si trovano alla materia. Osservazioni queste cui i platonici rispondono che le sfere degli elementi si sono realizzate nella loro integrità in grazia di tutto il mondo e non di questo o di quel composto, e che le singole particelle elementari, le quali si possono e segregare dalla totalità dell'elemento, e mescolare in questo o quel corpo composto, si mescolano appunto in grazia di quel corpo inferiore che concorrono a costituire; e inoltre che, quantunque le qualità di queste particelle siano prossime alla materia prima, tuttavia gli elementi nella loro integrità, annoverandosi nell'ordine delle principali membra del mondo, sono vicinissimi alla forma di tutto il mondo nonché al modello universale posto a base della creazione del mondo dal suo sommo artefice ed agli influssi divini delle menti e delle sfere celesti, influssi che stillano nelle particelle e nei corpi misti che esse compongono, non altrimenti che attraverso gli elementi nella loro integrità. In tal modo le masse degli elementi divengono degni ricettacoli delle anime razionali. Esistono poi, nel fuoco e nell'aria, a causa del luogo e della perspicuità particolarmente affini alla natura del loro cielo, delle parti che si potrebbero dire direttamente rispondenti alle stelle, parti che, per conseguenza, nobilitate [1] da influssi diretti provenienti appunto dalle stelle, sono preparate in misura sufficiente a ricevere le menti. Laddove le parti sia della terra e

Filosofia_in_Ita

diffusi, a globis propriis segregare animos non merentur, quia et globorum amittunt dignitatem, et propter impetum corporum externorum simplicitatem suam puritatemque non servant. Quodsi diligentius miscentur invicem, quousque diuturna qualitatum temperatione aequalitatem quamdam recuperent similem sphaerarum aequalitati, primum quidem mirabiles operationes quasdam consequuntur in mixtis, deinde vitam in plantis, tum sensum, denique rationem.

Si quis autem divinorum animorum nomina nosse desideret, sciat Orphei *Theologiam* sphaerarum animas ita partiri, ut quaelibet vim geminam habeat, unam in cognoscendo positam, alteram in sphaerae corpore vivificando atque regendo. Ergo in elemento terrae illam vim Plutonem Orpheus nominat, hanc Proserpinam; in aqua Oceanum illam, hanc Thetin. In aëre fulminatorem Iovem, atque Iunonem; in igne Phanetam et Auroram; in anima sphaerae lunaris illam Bacchum Licnitum hanc Thaliam musam; in anima rursus Mercurii sphaerae illam vim Bacchum Silenum, hanc Euterpe; Veneris Lysium et Erato; Solis Trietericum et Melpomenem; Martis Bassareum atque Clio; Iovis Sabasium et Terpsicorem; Saturni Amphietum Polyhymniamque. Octavae sphaerae Peritionium et Uraniam. In anima vero mundi vim primam vocat Bacchum Eribromum; secundam musam Calliopem. Quapropter apud Orpheum singulis musis praeest Bacchus aliquis, quo vires illarum divinae cognitionis nectare ebriae designantur. Ideo Musae novem cum Bacchis novem circa unum Apollinem, id est circa splendorem Solis invisibilis debacchantur. Sed haec de nominibus divinorum animorum dicta sufficiant. Verum hanc omnem disputationem hac ratione breviter concludamus ut antiquorum more dicamus eos esse penitus deridendos, qui partes elementorum impuras, ex quibus animalia constant, vitam et rationem habere fatentur, tota vero puraque elementa negant, quasi pars toto sit melior, et mundum vita carere volunt et sensu, qui tamen vitam dat plantis, quae non fiunt ex semine, sensum dat animalibus, quae per coitum non gignuntur. Quamobrem tres

Filosofia_in_Ita

dell'acqua, in quanto piú corpose, sia del fuoco e dell'aria diffusi sulla terra, non sono ad un grado di dignità tale da poter separare le loro anime dalle masse cui appartengono, poiché da un lato perdono la dignità implicita in quelle masse, dall'altro non conservano la loro semplicità e purezza a causa degli impeti che subiscono da parte dei corpi esterni. Che se, invece, si mescolano reciprocamente con maggior diligenza, entro la misura in cui riescono a recuperare un certo equilibrio per effetto di una durevole azione temperante operata dalle qualità, equilibrio simile a quello delle sfere, in primo luogo riescono ad ottenere, pur nei corpi misti, operazioni mirabili, ed in secondo luogo addirittura la vita nelle piante, la capacità di sensazione negli animali ed, infine, la razionalità negli uomini.

E se qualcuno volesse conoscere i nomi delle anime divine, sappia che la *Teologia* di Orfeo divide le anime in modo che ciascuna di esse risulti dotata di una doppia potenza: l'una con il compito specifico della conoscenza, l'altra con quello di vivificare e reggere il corpo della sfera cui appartiene. Nell'elemento della terra, dunque, Orfeo chiama la prima col nome di Plutone, l'altra con quello di Proserpina; nell'elemento dell'acqua le chiama invece rispettivamente Oceano e Teti; in quello dell'aria Giove fulminante la prima, Giunone l'altra; nell'elemento igneo Faneta ed Aurora; nell'anima della sfera lunare Bacco Licnito la prima e col nome della musa Talia la seconda; nell'anima della sfera di Mercurio, poi, rispettivamente Bacco Sileno ed Euterpe; Lisio ed Erato in Venere; Trieterico e Melpomene nel Sole; in Marte Bassareo e Clio; Sabazio e Tersicore in Giove; in Saturno, infine, Anfieto e Polinnia. Nell'ottava sfera Perizonio ed Urania, mentre nell'anima del mondo chiama la prima potenza col nome di Bacco Eribromio e la seconda con quello della musa Calliope; onde nella teoria orfica alle singole muse presiede un singolo aspetto di Bacco dal quale vengono designate le potenze di ciascuna musa inebriate dal nettare della divina conoscenza. Le nove Muse, dunque, unite ai nove corrispondenti aspetti di Bacco, baccheggiano intorno all'unico Apollo, cioè intorno allo splendore dell'invisibile sole. Ma sull'argomento dei nomi divini basti tanto e concludiamo, piuttosto, brevemente tutta questa trattazione dicendo, secondo il costume degli antichi, che sono degni di riso coloro i quali sostengono che le parti impure degli elementi, dalle quali sono costituiti gli animali, siano dotate di vita e di ragione e negano, invece, l'esistenza di elementi interi e puri come se la parte potesse essere migliore del tutto, pronti, d'altra parte, a negare vita e sensibilità al mondo, il quale pur dà vita a quelle piante che non nascono da alcun seme, conferisce sensibilità a quegli animali che non nascono dall'unione dei due sessi. Per cui noi distri-

Filosofia_in_Ita

rationalium animarum gradus colligimus: in primo sit anima mundi una; in secundo duodecim sphaerarum animae duodecim; in tertio animae multae, quae in sphaeris singulis continentur. Haec omnia, quae ad sphaerarum animas pertinent, ex Platonicorum opinione narrata, tunc demum affirmentur, cum Christianorum Theologorum concilio diligenter examinata placuerint. Nam et Plato in *Epinomide* (1), ubi sub propria persona ipse loquitur, de his sub divisione sic inquit: « impossibile est terram, coelum, stellasque omnes, et quae ex his constant moles, nisi anima singulis aut adsit aut insit, tam exquisita ratione annis mensibus diebusque circumvolvi, nobisque omnibus bona omnia facere ».

CAPUT II

Animae sphaerarum movent sphaeras per legem fatalem, et movent in circulum, quia ipsae sunt circuli.

Quonam pacto coelestes animae sphaeras suas movent? Profecto (quemadmodum placet Platonicis) sicut corpus tuum anima tua per appetitum, qui appetitus illic quoque a cogitatione excitatur, cogitatio ibidem a fatali illius animae lege. Ideo Plato in libro *De regno* (2) inquit: « Coelum movet fatum, et innata cupiditas ». Quod accepisse videtur a Zoroastre, a quo omnis manavit Theologorum veterum sapientia. Ille enim, ubi de coelo loquitur, inquit: *ἀιδίῳ βουλῇ φέρεται, ἀεὶ τρέχει ἔργῳ ἀνάγκης*. Id est: « sempiterna voluntate fertur, semper necessitatis opera currit ». Quod perspicue intelligemus, si ita rerum ordinem considerabimus. Est aliquid quod dicitur super omne, est aliquid quod sub omni. Quod dicitur super omne, Deus est, qui non potest esse proprie omne, quoniam est simplicissima unitas super numerum. Sub omni haec corpora singula. Oportet igitur inter id quod est super omne, et id quod sub omni, esse aliquid medium.

(1) *Epinomide*, 983 c, 982 a.
(2) *Politico*, 269 d.

Filosofia_in_Ita

buiamo le anime razionali in tre gradi: nel primo poniamo l'anima unica del mondo; nel secondo le dodici anime delle dodici sfere; nel terzo le molteplici anime contenute nelle singole sfere. E questa teoria circa le anime delle sfere, che enunciamo seguendo le linee del pensiero platonico, può essere confermata e sostenuta dal concorde beneplacito ad essa concesso in seguito a maturo ed attento esame dai teologi cristiani. Infatti anche Platone, nell'*Epinomide* (1), cosí si esprime, parlando in prima persona, circa la suddivisione appunto delle anime: « Sarebbe impossibile che la terra, il cielo e le stelle tutte, nonché i mondi che essi costituiscono, girassero con sí perfetto movimento in sequenza perfetta e costante di anni, mesi e giorni, e ci largissero tutti i beni che ci largiscono, se non si trovasse ad esse copulata o in esse innata un'anima ».

CAPITOLO II

Le anime delle sfere le muovono per legge fatale, e le muovono con movimento circolare, in quanto esse stesse sono cerchi.

In che modo le anime celesti muovono le sfere cui presiedono? Evidentemente — come sostengono i platonici — allo stesso modo che l'anima tua muove il tuo corpo tramite l'appetito, il quale ivi è stimolato dal pensiero, che, a sua volta è mosso dalla legge fatale di quell'anima. Per ciò appunto Platone, nel dialogo *Il politico* (2), dice: « Il fato e l'innato desiderio muovono il cielo », definizione che evidentemente derivò da Zoroastro dal quale dipende tutta la sapienza degli antichi teologi. Zoroastro, infatti, parlando del cielo si esprime in questi termini: « Esso è trascinato da una volontà eterna e sempre si muove per opera della necessità ». Concetto che saremo in grado di comprendere chiaramente se considereremo l'ordine universale nel modo seguente: esiste quello che si definisce al di sopra del tutto e quello, per contro, che si definisce sottoposto al tutto. Ciò che si definisce come al di sopra del tutto è Dio, il quale non può essere propriamente il tutto in quanto è semplicissima unità al di sopra del numero. Ciò che si definisce sottoposto al tutto sono questi corpi singoli. È quindi necessario che fra quello che è al di sopra del tutto e quello che è al di sotto di esso si ponga

Filosofia_in_Ita

Id autem est omne ipsum totumque et rerum omnium cumulus. Erit autem triplex omne, sive totum triplex.

Primum quidem omne proxime ab ipsa Dei unitate dependet. Idcirco eatenus unitum esse necessarium est, quatenus fieri potest, cum fiat ipsi unitati simillimum.

Esse vero potest aliquid tribus modis unitum, essentia, puncto, atque momento: essentia scilicet, ut una substantia sit, non ex substantiis pluribus composita; puncto, ut non dispergatur in partes plures, per quas cogatur in plura distrahi puncta locorum; momento, ut quicquid habere potest umquam nutu oculi nanciscatur, neque per varia temporum momenta sit varium. Ergo illud omne, quod statim ex Deo est, ipsi similius omnibus his modis est unitum. Is est angelus, qui, quamvis prout pendet ex alio mutabilis quodammodo dici possit, tamen, quia infinito Dei statui praecipue proximus procreatur in ipsumque convertitur sine medio, stabilis prorsus evadit.

Sequitur secundum omne, quod quia secunda quadam intentione pendet ab uno, unum iam modum unitatis amittit, retinet duos, unum quidem restat essentia atque puncto, sed momentis fit varium. Talis est anima.

Tertium omne est materia mundi, quae una substantia est, sed non solum momentis variatur, ut anima, sed etiam diffunditur per puncta locorum. Sed cur in hoc descensu tempus reperitur priusquam locus? Tum quia tempus spiritalis actionis alicuius comes est, locus est comes corporis, ideoque tempus ad spiritum efficaciamque propius quam locus accedit. Tum quia ab unitate in multitudinem gradatim est descendendum. Quotiens vero rei essentia localem multitudinem subit, totiens et operatio eius temporalem patitur numerum, non e converso. Essentia enim operationem unione et perfectione superare potest: contra nequaquam.

Membra denique mundi quaelibet non omne, sed sub omni dicuntur esse. Quapropter angelus continet in se rerum omnium rationes, omnes inquam habitu simul et actu. Anima rursus omnes,

Filosofia_in_Ita

un terzo medio: questo è appunto l'uno nella sua totalità, somma totale di tutte le cose. Ci sarà dunque una triplice totalità o, se si vuole, un tutto triplice.

La prima totalità dipende direttamente ed immediatamente dall'unità di Dio, onde essa è necessariamente unita nella massima misura possibile, in quanto è massimamente simile all'unità stessa.

Ma una cosa può essere unita in tre modi: sotto il rispetto dell'essenza, del punto e del momento. Sotto il rispetto dell'essenza, nel senso che sia una sostanza unica e non un composto di piú sostanze; sotto quello del punto, nel senso che non si distribuisca in piú parti, derivandone, per conseguenza, una dispersione in piú punti nell'ambito dello spazio; sotto il rispetto, infine del momento, nel senso che sia in grado di cogliere per cosí dire in un batter d'occhio tutto ciò che può possedere, senza variare nei vari momenti sul piano del tempo. Per cui quella totalità che procede immediatamente da Dio è unita sotto tutti questi rispetti in modo che si avvicina a quello dell'unità divina piú di ogni altro grado della gerarchia universale. Essa è l'angelo, il quale, quantunque, dipendendo da altro da lui, possa dirsi in certo qual modo soggetto a mutazione, tuttavia, essendo creato in un grado piú di ogni altro vicino all'infinita stabilità di Dio e trovandosi a diretto contatto con lui, ne riesce dotato anch'esso di stabilità.

Segue a questo la seconda totalità, la quale, in quanto dipende dall'uno per cosí dire in secondo grado, perde uno dei modi dell'unità, ma conserva gli altri due: rimane infatti una sotto il rispetto dell'essenza e del punto, ma varia nei diversi momenti del tempo. Tale totalità è l'anima.

Terza resta la materia del mondo, la quale, benché una sotto il rispetto della sostanza, tuttavia non solo varia nei momenti del tempo, come l'anima, bensí anche si disperde estendendosi nei punti dello spazio. Ma perché mai in questa degradazione progressiva si perde prima il tempo che non lo spazio? Sia perché il tempo si accompagna sempre ad un'azione spirituale, laddove lo spazio si accoppia sempre alla corporeità, onde il tempo si avvicina all'attività spirituale piú che non lo spazio; sia anche perché dall'unità al molteplice la discesa deve avvenire per gradi, ché, tutte le volte che l'essenza di una cosa si disperde nella molteplicità sul piano dello spazio, sempre il suo operare cade soggetto alla distribuzione nel tempo, e non piuttosto viceversa: infatti l'essenza può superare la sua opera in unione e perfezione, mentre mai può darsi il contrario.

Infine le membra singole del mondo sono definite non come una totalità, bensí come sottoposte alla totalità, onde l'angelo contiene in sé i principi di tutte le cose sia nel loro aspetto sia, contempora-

Filosofia_in_Ita

sed habitu quidem non actu. Materia omnes quidem potentia, non tamen habitu, neque actu, sed per successionem suscipit omnes. Oportet profecto animam ipsam esse quodammodo omnia, de qua Zoroaster ait: *καὶ ἴσχει κόσμου πολλὰ πληρώματα κόλπων*, id est: « mundanorum sinuum multas plenitudines comprehendit ». Nam si inter sublimia et infima est media, necessario in se continet sublimium illorum munera et imagines, infimorum autem vires et exemplaria. Sed ea parte, qua cum angelica mente communicat, evadit angelo similis, alia parte dissimilis.

Igitur sphaerarum animae in mentibus suis ideas cunctas simul habent habitu (1) atque actu. In suis potentiis infimis motricibus, corporum cuncta iterum habent generandorum semina possessione et habitu simul, non actu. Media pars illarum, scilicet ratio, sequitur mentem, quia corpora illarum perfectissima, ac ferme nullius egena, sola animae infima parte reguntur satis. Ideo media pars coelestium animarum, quae sua natura mobilis est, quae otium agit ab opere corporali, absorta a mente fit stabilis.

In nobis vero, propter nostri corporis indigentiam, media quoque pars movetur ut infima, difficili et operosa nimium administratione corporis ita cogente. Apparet etiam quodammodo motus (ut vult Plotinus (2)) aliquis in ipsa rationali coelestium animarum parte. Cum enim a Deo omnium unitate, tum per unitatem suam quae suae mentis est caput, tum per mentem suam quae caput rationis est effluat, refluitque quoque per mentem unitatemque suam in Deum omnium unitatem, siquidem haec Deum ipsum primo naturaliter appetit, secundo intelligit, tertio intellectualiter amat, quarto amatoria quadam unione consequitur. Actionem vero quae ad terminum quemdam per media transit, motum Platonici nominant; ac, si tempore transit, temporalem motum; sin vero momento, motum appellant aeternum qualis est in animarum coelestium ratione. Licet autem media haec pars illarum in mentem conversa omnes simul

---

(1) Il termine *habitus* ha qui valore metafisico e indica la modalità di un ente, modalità che può essere connaturata *ab initio* o acquisita, ma comunque sempre rientrante in una struttura ontologica. Altrove tuttavia tale termine ha valore etico, ed in tale valore si trova nelle *Sententiae insignes: Affectio animae secundum quam quales dicimur* (cfr. PLATONE, *Definitiones*, 414 c; il concetto deriva da *Leggi*, 650 b; ed è anche presente l'*Etica Nicomachea* di Aristotele). Si proporrebbe allora la traduzione « personalità », facendo presente che a costituire la personalità come tale entra quella *inclinazione costante* che il Ficino dà come valore fondamentale del termine *habitus*, valore implicito in CICERONE, *De inventione*, II 53 (da cui certo il Ficino attingeva), se si tenga presente il concetto fondamentale di *civis*,

Filosofia_in_Ita

neamente, nel loro atto; l'anima, a sua volta, le contiene anch'essa tutte, ma nell'aspetto e non nell'atto, e la materia, infine, né in aspetto né in atto, ma solo in potenza, tutte le ricetta in una successione progressiva. Da ciò deriva la necessità che l'anima stessa sia in qualche modo tutte le cose, come appunto dice Zoroastro quando su di essa afferma: « molte pienezze abbraccia dei mondani seni ». Infatti, se è vero che occupa la posizione mediana fra gli enti supremi e gli infimi, contiene necessariamente in sé le impronte donatele dai primi, nonché gli archetipi e le potenze dei secondi. Solo che per quella parte per la quale comunica direttamente con la mente angelica essa risulta simile all'angelo, mentre ne riesce dissimile sotto il rispetto di quell'altra.

Pertanto le anime delle sfere contengono contemporaneamente nelle loro menti tutte le idee in aspetto (1) ed in atto; nelle loro potenze infime, cioè quelle motrici, contengono tutti i semi della generazione dei corpi come possesso ed abito, ma non in atto; la parte media di esse, cioè la ragione, segue immediatamente la loro mente, dato che a reggere i loro corpi in maniera perfettissima ed in modo che non manchino assolutamente di nulla basta la parte infima delle anime. Pertanto la parte media delle anime celesti, mobile per sua natura, trovandosi libera dal lavoro che riguarda il corpo, tutta assorta nella mente deriva da ciò la sua stabilità.

In noi, invece, a causa dell'indigenza del nostro corpo, anche la parte media, come l'infima, è soggetta a movimento, costrettavi dalla difficile e troppo faticosa amministrazione del corpo. Pure, un certo aspetto di movimento — come afferma Plotino (2) — appare persino nella parte razionale delle anime celesti: fluendo infatti da Dio, unità di tutte le cose, sia sotto il rispetto della sua unità, principio iniziale della sua mente, sia sotto quello della sua mente, principio iniziale della ragione, ad esso di nuovo anche rifluisce, tramite la sua stessa unità e la sua mente, come all'unità di tutte le cose, se è vero che in primo luogo tende a Dio naturalmente, in secondo luogo lo intende, in terzo luogo lo ama intellettualmente, in quarto luogo lo consegue tramite una unione che si realizza, per cosí dire, sotto il segno dell'amore. Quell'azione, invece, che tende ad un fine mediatamente, i platonici la chiamano « moto », e precisamente *moto temporale* se raggiunge il suo fine impiegando un determinato lasso di tempo, *moto eterno*, invece, se raggiunge il suo fine istantaneamente come è appunto quello delle anime celesti. Ed anche se il mezzo di esse, rivolto alla mente, vede contemporanea-

---

civitas, *officium* e *ius* tipici di Cicerone e rintracciabili nel *De republica*, nel *De legibus*, nel *De officiis* ed infine nel *De finibus*.

(2) *Enneadi*, VI, I 19.

Filosofia_in_Ita

videat rationes (1), tamen pars illarum infima, utpote mutabilibus corporibus cognatissima, non tantae virtutis est ut valeat uno actu ferri in semina universa, cupit tamen ferri actu in omnia, ne frustra sint in eius potentia omnia. Fertur ergo in illa nixu multiplici, et modo haec actu consequitur modo illa, sed priora amittit actu, cum incurrit in alia. Non ergo complectitur simul cuncta, semper autem ad omnia nititur. Currit itaque semper; huiusmodi cursus est motus primus. Huius autem cursus intervallum tempus primum est. Ad cursum illum currit mundus. Ad tempus illud fluunt tempora mundi. Hunc ego esse arbitror ipsum (ut est apud Orpheum) mutantem Prothea formas.

Cum vero semina illa certo sint numero terminata, et anima currat semper certo temporis spatio, transit omnia, quibus peractis, vel quiescere cogitur, ut nobis videtur, vel recurrere paulatim per omnia denuo, atque eamdem in mundo telam generationis retessere, ut placuit Zoroastri, qui iisdem aliquando causis omnino redeuntibus, eosdem similiter effectus reverti putat. Qua quidem ratione tam ipse quam alii multi successores eius humanorum corporum resurrectionem confirmaverunt.

Circuitus autem universi intervallum annis solaribus sex et triginta milibus expleri voluere Platonici, quem magnum ac mundanum appellant annum (2). Huius finem Mercurius « mundi senium » vocat, Plato in libro *De regno* (3) « mundi restitutionem ».

---

(1) Abbiamo inteso il non chiaro *rationes* del Ficino come riferito al precedente *motum ... aeternum, qualis est in animarum coelestium ratione;* cioè come *modus* in riferimento al *motus*. Tale interpretazione viene, a nostro parere, anche confermata dal seguente *ferri*, che appunto sottolinea il concetto di movimento. Non si possono tuttavia escludere altre due possibili interpretazioni. La prima di esse intenderebbe *rationes* come *rationes rerum*, ossia come « essenze intelligibili » che costituiscono il modello delle cose secondo il linguaggio di Platone e del neoplatonismo. La seconda interpretazione annetterebbe a quel *rationes* un esplicitante *seminales*, in relazione al *semina* immediatamente seguente, che si ricondurrebbe alla nota teoria di S. Agostino, a sua volta derivata, com'è noto, dal concetto dei *λόγοι σπερματικοί* degli stoici e di Plotino.

(2) Per *magnus annus* il Ficino intende, e tutta l'antichità intese, il cosiddetto « anno astronomico », il quale consiste nel periodo impiegato dalle stelle visibili a rioccupare nella volta celeste, rispetto alla stella polare, la medesima posizione. Tale anno abbraccia in realtà 25816 anni solari, ma i calcoli degli antichi, resi malsicuri dalle relative osservazioni compiute (almeno sino ad Ipparco e Tolomeo) e dai rudimentali strumenti di misurazione di cui potevano disporre, davano risultati diversi, rappresentati, per noi, da una serie di fonti, fra le quali, per ragioni ovvie, dobbiamo limitarci alle piú significative. In primo luogo del *magnus annus* — per quanto concerne il mondo latino — troviamo testimonianza in Cicerone (*De natura deorum*, II 20, 51 ss., ove leggiamo una dimostrazione della divinità dei corpi celesti sicuramente presente, tra le altre fonti, al Ficino), ed in Virgilio (*Bucoliche*, IV 5), nonché in Servio (*Scolio ad Eneide*, I 269), che ci informa che il *magnus annus* era di 12.954 anni solari, derivando la notizia dall'*Hortensius* di Cicerone, per noi perduto. Dall'*Hortensius* derivava la stessa notizia e lo stesso numero anche

Filosofia_in_Ita

mente tutti i modi possibili dell'azione (1), tuttavia la loro parte infima, trovandosi strettamente accomunata alla corporeità mutevole, non possiede potenza tale da poter esser condotta con un solo atto in tutti i semi, anche se tende ad esservi condotta in atto affinché questi non siano invano in lei potenzialmente. Pertanto codesta parte infima viene condotta all'attuazione di tutti i semi tramite una molteplice serie di sforzi e ne realizza, per conseguenza, ora gli uni ora gli altri, perdendo tuttavia l'attualità dei primi quando si dirige verso gli altri. Non li abbraccia, dunque, tutti contemporaneamente, laddove tende costantemente alla realizzazione di tutti; è soggetta quindi ad un costante corso che è appunto il moto primo. E l'intervallo di questo corso è il tempo primo. Tale corso segue il mondo e nel tempo determinato da tale corso fluiscono i tempi del mondo ed io penso che sia appunto questo quello che Orfeo chiama *multiforme Proteo*.

E dal momento che quei semi sono finiti numericamente e che l'anima dal canto suo compie perennemente il suo corso, in un determinato tempo li percorre tutti e, una volta che tutti li abbia percorsi, o necessariamente si arresta, come pensiamo noi, o deve a poco a poco ripercorrere tutti i semi già percorsi in precedenza, ritessendo come prima la tela della generazione, come ritenne Zoroastro, il quale pensa che, ripresentandosi ad un certo momento tutte quante le cause, si ripresentino anche i medesimi effetti, fondando su questo principio, sia lui che molti dei suoi successori, la dimostrazione della resurrezione della carne.

I platonici, dal canto loro, sostennero che la durata della rivoluzione universale fosse di trentaseimila anni solari, intervallo di tempo che chiamarono « grande anno del mondo » (2). Mercurio lo definisce « età del mondo » e Platone, nel *Politico* (3), « restaurazione del mondo ».

Tacito (*Dialogus de oratoribus*, XVI 7: ovviamente non è qui né tempo né luogo, né, d'altra parte, è compito nostro discutere l'autenticità tacitiana dello scritto). In Macrobio (cfr. *In Somnium Scipionis*, I 11, 157 ss.), invece, il numero di anni solari è di 15.000, ovviamente frutto di un arrotondamento da parte di Macrobio stesso o della sua fonte. Nel mondo greco, oltre che presso gli astronomi (per i quali sarebbe troppo lungo il discorso e forse non del tutto pertinente), il *μέγας ἐνιαυτός* appare nella dottrina pitagorica a indicare il *Ciclo* della palingenesi (cfr. Eudemo presso Teone di Smirne, p. 198, ed. Hiller), e personificato presso Eliano (fr. 19), Orfeo (fr. 127, 3), ed infine Proclo (*Commentaria in Timaeum Platonis*, 3, 4, ed. Diehl). Di tutte queste fonti, l'unica di cui il Ficino non poteva disporre era ovviamente quella tacitiana, mentre tutte le altre, ed in particolare quelle pitagoriche, Proclo ed Orfeo, gli dovevano essere sicuramente familiari. Indubbiamente tali dati sono accolti dal Ficino nello sfondo della concezione palingenetica degli orfici e degli stoici (cfr. KERN, *Orphicorum fragmenta*, 224; ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, II 110, 599, 613, 624; MARCO AURELIO, II 13; SENECA, *Naturales quaestiones*, III 30), nonché dello Pseudo-Ermete Trismegisto.

(3) *Politico*, 269 e.

Filosofia_in_Ita

Sed ut movendi coeli planius modum intelligas, exemplum accipe: cogitat Euclides nocte Megaris abire Athenas, Socratem auditurus, accipitque lanternam. Totum illud iter imprimis communi cogitatione praescribit. Ex hoc universali proposito non fit proprius passus aliquis, nisi particularis cogitatio intercedat primum passum designans. Ergo lanterna primum ostendit passum, hunc ipsum statim cogitat imaginatio, hunc eligit appetitus, hunc peragunt pedes. Quo peracto lanterna passum secundum monstrat; mox illum cogitat Euclides, appetit, peragit. Similiter tertium atque alios. Eadem ratione in anima sphaerae fieri arbitrantur, ubi mens ratioque ipsius communiter statuit totidem in coelo figuras, et in materia formas per coeli motum effingere, quot videt ideas et conceptus in angelo per Dei ipsius effingi virtutem, ut tale ipsa pro viribus mundanum opus efficiat, quale Deus facit angelicum, atque ita primum imitetur artificem; non tamen incipit movere coelum, aut aliquid operari nisi motrix potentia (quae est eius infima pars) quasi lanterna unum aliquid suorum seminum genus promat prae aliis et quasi oculis offerat. Cum primum vis generis alicuius seminum caeteris seminibus praevalet, imaginatio ipsa, quae infimae huic potentiae annexa est, illud cogitat, idem et appetit, idem explicat in coelo, format in elementis, serit in coelo, parit in elementis. Eodem modo fit per seriem successionis in seminibus aliis. In hac serie successionis fatalis consistit lex, in illa cogitatione cupiditas. Sic coelum movetur a fato (1) et innata cupiditate, eodem quasi modo quo in nobis spiritus et humores a vehementi cogitatione affectuque vibrantur atque formantur.

---

(1) In questo caso la definizione platonica di τύχη (cfr. *Definitiones*, 411 b) non trova riscontro alcuno nel significato di *series animarum* che il Ficino attribuisce a *fatum*. Ciò si spiega solo tenendo presente quel principio della razionalità e dell'organicità dell'essere, che ha rilevanza essenziale nella metafisica ficiniana (cfr. il mio libro cit., pp. 130ss.). In tal senso si può parlare indifferentemente di *provvidenza*, di *fato*, di *natura* e di *fortuna* per significare una medesima struttura del reale: struttura conclamante il primato ontologico ed assiologico della condizione sul condizionato, dell'universale sull'empirico, della totalità sul momento particolare. E tale rapporto di valore in cui è organato l'essere è: 1) Provvidenza, se pertinente alla zona spirituale della realtà: rapporto tra Dio e gli spiriti finiti; 2) Fato, se indica la correlazione fra le anime, ossia tra i principi vitali presiedenti a quella vita universale (epifania di organicità e di dinamismo), che informa sia il cosmo sia l'uomo (in quanto corpo organizzato a grado biologico fisiologico): rapporto, quindi, tra Dio — matrice di vita mediante il principio dell'animazione universale o pampsichismo — e i vari esseri viventi; 3) Natura, se si riferisce alla corporeità, benché intesa non come un somatismo amorfo ed immobile, ma come un relarsi dialettico mediante l'immanenza della *qualità* ai momenti superiori dell'essere: rapporto, quindi, tra Dio, come somma

Filosofia_in_Ita

Ma affinché si intenda piú chiaramente in che modo il cielo si muove, ricorrerò ad un esempio: si immagini che una notte Euclide abbia pensato di recarsi da Megara ad Atene per assistere ad una lezione di Socrate e che prenda, all'uopo, una lanterna. Prima di tutto concepisce con un unico pensiero il viaggio che deve compiere; tuttavia da questo proposito universale non viene determinato alcun passo particolare, qualora non intervenga un pensiero particolare che determini il primo passo, il quale viene indicato appunto dalla lanterna, dopo di che immediatamente l'immaginazione lo concepisce, l'appetito lo sceglie ed i piedi lo compiono. Compiutolo, la lanterna mostra il secondo passo, Euclide subito lo determina nel suo pensiero, lo desidera e lo compie. E cosí via, per il terzo e poi per tutti gli altri. Allo stesso modo essi ritengono che avvenga nell'anima di una sfera, nella quale la mente e la ragione della sfera stessa stabilisce di realizzare, tutte contemporaneamente, un determinato numero di figure nel cielo ed altrettante corrispondenti forme nella materia tramite il moto celeste, desiderando, in quanto vede definirsi nell'angelo idee e concetti tramite la virtú di Dio stesso, realizzare, in proporzione alle sue forze, nel mondo concreto, un'opera che sia plasmata ad immagine e simiglianza di quello che vede realizzato da Dio nel mondo angelico, imitando in tal modo il primo artefice. Tuttavia non comincia a muovere il cielo o comunque a compiere alcuna operazione se prima la potenza motrice (che ne costituisce l'infima parte), a mo' di lanterna, non esprima uno dei generi dei suoi semi prima degli altri quasi presentandolo ai suoi occhi. Ed allorché la potenza di questo o quel genere di semi prevale sugli altri, l'immaginazione, che si trova in stretto e diretto contatto con quella infima potenza, lo pensa in sé stessa, lo appetisce e lo esplica nel cielo, lo forma negli elementi, lo inserisce in cielo e lo realizza, infine, negli elementi concreti. Lo stesso, poi, avviene nella serie della successione negli altri semi. Orbene: in questa serie di successione consiste la legge fatale, mentre nel pensamento che di essa si determina nella mente celeste consiste l'appetito; onde il cielo viene mosso e dal fato (1) e dall'appetito innato, quasi allo stesso modo in cui si agitano e si formano in noi spiriti ed umori come conseguenza di una intensa meditazione o di una intensa emozione.

---

unificazione del molteplice, e il vertice inferiore dell'essere; 4) Fortuna, se si riferisce, infine, all'aspetto eticopragmatico della attività umana, nel senso, cioè, dell'uomo che si trova nel mondo in organica connessione con i vari gradi e momenti di essi: rapporto, perciò, tra Dio come *ubiquità* onnicausale e volontà di bene (anche attraverso l'apparente negatività) e l'uomo in quanto esso è volto ad un impegno di carattere morale.

Filosofia_in_Ita

Neque putes tam novos in mundo effectus, tam varias in coelo figuras momentis singulis explicari nisi per novas variasque animarum illarum affectiones. A causa enim, quae stabilis est omnino, stabile fit et opus. Neque arbitrandum est coeli animam fatigari movendo, si nostra non fatigatur. Motores enim qui cum mobili extensi non sunt, fatigari non solent, videlicet si infinito statui, motionum omnium fini, sint proximi.

Praeterea quantum ineptum est infimum terrenumque corpus admotum, tantum sublime corpus est agile. Quodsi et levis aura pulverem agitat, et ventus inclusus terrae visceribus quassat montes, miraberis sublimes animas tenuissima corpora nutu levissimo volvere? Praesertim cum ea circa naturalem cardinem et in ambitu proprio moveant, atque ipsa ad motum huiusmodi naturali instinctu magis conducant quam terrenum corpus ad descensum, quando anima nostra corpus suum per declivia ducit (1). Profecto coeli corpus ita aeque se habet, et facile ad quemlibet situm circa centrum sicut elementalis materia ad quamlibet formam, immo vero multo magis. Proinde sicut animae convenit efficacia ad movendum, ita corpori proclivitas ad motum. Corpus enim, quoniam ab actu fit, an actu est, ad actum dirigitur, idcirco naturam habet, ut per formas suas semper exerceatur. Quoniam vero et substantiam et qualitatem divisibilem habet, cogitur quicquid aut agit aut patitur, secundum modum divisibilem, id est secundum motum agere atque pati. Confert autem coelestium motus eiusque varietas ad generationem, generandarumque rerum diversitatem. Variis enim figuris coelum exornat; coelestesque vires vehementius in elementa transmittit; movet elementa, cogitque ut multis invicem modis commisceantur, eorumque globum undique vicissitudine quadam aeque illustrat et fovet. Praeterea ipsa mundi materia, neque omnes simul in coelo figuras, neque formas sub coelo omnes simul potest habere (siquidem inter se multae contrariae sunt)

---

(1) Il giuoco di parole — e non solo di parole, ma anche di concetti — che il Ficino talvolta istituisce intorno al termine *anima* è intraducibile, in quanto egli sente una netta corrispondenza fra la parola latina *anima* ed il greco *ἄνεμος*, corrispondenza che gli consente appunto il riferimento all'anima, ora in termini nettamente metafisici ora in termini fenomenici, nell'intendimento di *anima* come *respiro vitale*, ossia respiro testimoniante fenomenicamente la presenza di un'*anima* in un *essere animato*, ossia respirante.

Filosofia_in_Ita

E non si creda che effetti tanto nuovi nel mondo, figure tanto varie nel cielo nei singoli momenti si possano esplicare se non tramite sempre nuove e varie affezioni di quelle anime celesti. Infatti da una causa assolutamente immobile deriva un'operazione anch'essa assolutamente immobile né, d'altra parte, si può immaginare che l'anima del cielo si affatichi nel determinarne il movimento, se non si affatica la nostra nel determinare il movimento del nostro corpo: quei motori che non partecipano all'estensione del mobile cui sovrintendono, è ovvio che non siano soggetti a fatica, in quanto prossimi alla staticità infinita, cioè al fine cui tende ciascun moto.

Inoltre, quanto inetto è al movimento il corpo infimo, cioè quello terreno, tanto docile si presta al movimento il corpo sublime, ché, se una brezza anche minima riesce ad agitare la polvere, ed il vento rinserrato nelle viscere della terra riesce a squassare intere montagne, non c'è da stupirsi che quelle sublimi anime determinino con un lievissimo cenno il movimento di quei corpi che sono i piú sottili, principalmente se si tiene conto del fatto che li muovono intorno ad un cardine naturale e lungo un'orbita propria e che li trascinano in un movimento siffatto in grazia di un istinto piú naturale di quello che trascina i corpi pesanti verso il basso, dato che la nostra anima conduce il corpo cui è preposta lungo un cammino in pendio (1). Senza dubbio, dunque, il corpo celeste è equilibrato e docile ad occupare qualsiasi punto intorno al centro della sua orbita nella stessa misura in cui la materia degli elementi è atta e docile a ricevere qualsiasi forma, anzi in misura assai maggiore. Pertanto come l'efficacia a muovere è caratteristica conveniente all'anima, cosí la proclività al movimento conviene al corporeo: esso, infatti, derivando da un atto, è in atto e tende all'atto, onde gli è propria una natura tale per cui è sempre soggetto all'azione esercitata dalle forme che esso riceve. Ma poiché possiede sostanza e qualità divisibili, è da ciò costretto sempre ad agire o subire secondo un modo divisibile, cioè ad agire o subire sul piano del movimento. Dal canto suo il moto celeste e le sue variazioni intervengono in misura rilevante nella determinazione della generazione e delle diversificazioni che in essa si manifestano, in quanto orna il cielo di figure diverse fra loro e con maggiore intensità fa penetrare negli elementi la forza delle potenze celesti. Muove gli elementi, li spinge a mescolarsi fra loro in modi molteplici e diversi ed illumina e porta a maturazione in maniera uniforme da ogni parte tutta la loro massa in una costante vicenda. Inoltre la stessa materia del mondo non può ricevere contemporaneamente né in cielo tutte le figure, né sotto il cielo tutte le forme — tenuto presente che molte sono fra loro contrarie — pur tuttavia dovunque le appetisce tutte, poiché

Filosofia_in_Ita

ubique tamen appetit omnes, tamquam naturae suae perfectiones; hinc ad sempiternum motum proclivis efficitur, ut quod non potest statu consequi, successione saltem quodammodo consequatur.

Verum cur in circulum maxime sphaerae rotantur? Quamvis id modo significaverim, altius tamen exordiamur. Deus circulus unus est, quoniam a se est, circuli instar et in se ipsum, prout non habet extra se principium sui vel finem, sed in se incipiens, desinit in se ipsum. Angelus duplex est circulus, tum quia illuc redit unde manavit, dum suum intelligit et diligit auctorem, tum quia considerat semetipsum. Anima est triplex circuitus, quia respicit Deum, quia se ipsam considerat, quia a causis rerum ad effectus descendit, rursusque ab effectibus ascendit ad causas. Si circuunt tres hi coeli motores, quid obstat quominus coelum quoque in circuitum rapiatur? Et postquam coelum imitatur causas supernas in figura et substantia sua, cur non etiam in motu operationeque imitetur? Mobili animae subicitur coelum, inde ipsum moveri incipit. Ut semel coepit moveri coeli pars una, propter continuationem trahit aliam secum, pellitque aliam seque invicem necessario reflectunt in gyrum. Stare nequit coelum, quandoquidem eius anima nescit quiescere, neque tamen locum sui naturalem relinquere vult. Ita fit ut circa idem revolvatur, et in eodem coelum semper mobile est, siquidem terra (quae maxime ab eo distat) est semper immobilis. Quod movetur semper, necessario ad idem revertitur. Nullum enim rectum corporalium spatium infinitum. Praeterea Plato in libro *De regno* (1) inquit: « Solis rebus omnium divinissimis convenit status omnino mutationis expers. Mundus autem quia corpus est, iamque a divinorum dignitate degenerat, ideo immutabilis prorsus esse non potest. Quoniam vero divinis proximum est, consentaneum fuit circulari ipsum motione moveri, quae, cum in eodem, circa idem, secundum eadem simili iugique continuatione volvatur, quam minime fieri potest a locali stabilitate discedit ». Haec ille. Adde quod sicut inter om-

(1) *Politico*, 269 d.

Filosofia_in_Ita

in esse vede i perfetti compimenti della sua natura. Da ciò deriva la sua propensione al moto eterno onde poter ottenere almeno sul piano di una successione quanto non è in grado di ottenere sul piano della immobilità.

Ma desidero chiarire piú ampiamente, quantunque abbia già trattato il problema, per quale motivo le sfere si muovono compiendo delle orbite circolari. Dio è un circolo, essendo, appunto come un circolo, da sé ed in sé, non avendo, cioè, un principio od una fine fuori di sé, ma iniziando e terminando in sé stesso. L'angelo è un doppio circolo, da un lato in quanto ritorna là donde è partito nell'atto di intendere ed amare il suo autore, dall'altro in quanto pone sé stesso come oggetto del suo pensiero. L'anima, a sua volta, è un circolo triplice in quanto contempla Dio, pone sé stessa come oggetto del suo pensiero e discende, infine, dalle cause agli effetti per poi ricompiere il percorso risalendo dagli effetti alle cause. Se dunque questi tre motori del cielo si muovono circolarmente, che cosa impedisce che il cielo stesso sia trascinato da essi a compiere un'orbita circolare? E dato poi che il cielo imita le cause supreme per quanto concerne la figura e la sostanza sua, perché non dovrebbe imitarlo anche per quanto riguarda il moto e l'operare? Il cielo è sottoposto all'anima mobile e da essa prende inizio il suo movimento; non appena una sola parte del cielo abbia dato inizio al movimento, data la assoluta mancanza di soluzione di continuità caratteristica della sua natura, trae nel suo moto un'altra parte ed una terza ne spinge e tutte, quindi, le parti, necessariamente, si riflettono il movimento in egual modo e, perciò, circolarmente. Rimanere immobile il cielo non può, in quanto la sua anima non può giacere nell'immobilità, ma, d'altra parte, non vuole abbandonare il suo luogo naturale, onde avviene che giri intorno sempre al medesimo punto e sia, per conseguenza, mobile, ma sempre nella medesima orbita, se è vero che anche la terra, che pur si trova alla massima distanza da lui, rimane sempre immobile. E ciò che si muove eternamente, di necessità ritorna allo stesso punto dal quale è partito, ché nessuno spazio retto sul piano del corporeo è infinito. Inoltre Platone, sempre nel dialogo *Del Politico* (1), dice: « Alle sole cose che eccellono su tutte le altre per divinità conviene una condizione stabile, assolutamente priva di mutazione. Per cui il mondo, in quanto per la sua natura corporea risulta degradato in confronto alla dignità delle cose divine, non può essere, per conseguenza, immutabile. Ma dato che è prossimo agli enti divini, è coerente che si muova di un moto circolare il quale, girando nello stesso spazio, intorno allo stesso punto, secondo una medesima, sempre identica a sé stessa e perenne ininterrotta continuità, minimissimamente può essere determinato

Filosofia_in_Ita

nes species motionum solus localis motus, quia quasi extrinsecus est, subiecti sui substantiam qualitatemque naturalem mutare non cogitur, sic circuitus inter locales motus, quia solus non mutat locum, dici posse videtur quasi non motus. Si stare quis coelum velit, figat ipsum Saturni coelum in cardine quandocumque lubet. Tum semicirculus ipsius sphaerae alter super caput nostrum stat, alter super caput antipodum.

Cum vero partes omnes huius sphaerae sine ulla naturae discrepantia inter se simillimae sint, nulla est ratio per quam alia pars hic sit magis, illic alia. Ergo inferior semicirculus, quia cum loco hoc nostro aeque convenit ac cum regione antipodum, ita nitetur hic esse sicut ibi, et superior semicirculus, propter eamdem convenientiam ad locum illum, contendet esse illic sicut et hic erat. Ex hoc nixu pars altera pellet alteram, dum quaelibet pars propter aequalem convenientiam volet ubique pariter esse. Est utique octavae sphaerae concava superficies locus naturalis sphaerae Saturni. Ibi devexum Saturni sphaerae concavum tangit octavae. Quaelibet particula huius sphaerae, quia aeque convenit cum qualibet octavae particula, omnes affectat particulas illius attingere: si quiescat, singulae tangent singulas, non quaelibet cunctas; currendo autem ferme assequitur, quod assequi quiescendo non poterat, tanta est huius sphaerae ad illam aviditas. Preaterea sphaerae Saturni anima tota simul est in quibuslibet sphaerae punctis. Sphaera haec, animae fruendae cupida, ideo currit, ut per omnes sui partes ubique tota anima perfruatur. Advolat rapidissime, ut, quoad fieri potest, ubique sit tota simul ubicumque tota simul est anima. Et quia nusquam reperit stantem animam, quiescit et ipsa nusquam. Et sicut anima assidue circa Deum quasi centrum convolvitur, ita corpus tractum ab illa semper circum animam revolvitur quasi centrum.

Filosofia_in_Ita

da una condizione di stabilità nello spazio ». Cosí Platone, cui va aggiunto che, come fra tutte le specie di movimenti possibili il solo movimento che si svolga nello spazio, essendo per cosí dire all'esterno, non è costretto a modificare né la sostanza né la qualità naturale del suo subietto, cosí fra tutti i movimenti che si realizzano nello spazio solo quello circolare, essendo l'unico che non muta luogo, appare definibile come *non moto*. Ché se qualcuno volesse affermare che il cielo sta immobile, fissi quando gli pare il cielo di Saturno nel suo cardine: dei due semicerchi di quella sfera l'uno passa sopra il nostro capo e l'altro sopra il capo degli antipodi.

Dato che le parti di questa sfera sono tutte fra loro simili senza alcuna discrepanza sotto il rispetto della natura, non v'è ragione per cui una parte si trovi in un determinato punto piú che un'altra ed un'altra piú di quella in un altro punto della sfera. Pertanto il semicerchio inferiore, trovandosi nei confronti degli antipodi nella stessa condizione nella quale si trova nel nostro emisfero, tenderà ad essere qui come lí, mentre dal canto suo il semicerchio superiore, in grazia della stessa convenienza all'emisfero degli antipodi in cui si trova anche quello inferiore nei confronti del nostro emisfero, tenderà ad essere in quell'emisfero esattamente come era nel nostro. In virtú di questa tendenza l'una parte spingerà l'altra mentre ciascuna parte, in forza della convenienza con i due emisferi egualmente distribuita in tutto il cielo ed in ogni sua parte, tenderà ad essere parimenti dovunque. Orbene: la superficie concava dell'ottava sfera è il luogo naturale della sfera di Saturno, e lí appunto la superficie convessa della sfera di Saturno tocca la superficie concava dell'ottava sfera; ogni particella della sfera di Saturno, trovandosi in perfetta convenienza con ciascuna delle particelle della ottava sfera, tende naturalmente a toccare tutte le particelle appunto di questa sfera. E se stesse ferma ogni singola particella ne toccherebbe una sola di quelle dell'altra sfera e non tutte, mentre è proprio muovendosi che può conseguire quanto le sarebbe impossibile qualora stesse ferma, tanta è l'avidità che nutre l'una sfera per l'altra. Inoltre l'anima della sfera di Saturno si trova contemporaneamente tutta in qualsiasi punto della sfera stessa, la quale, desiderosa di fruire dell'anima, corre appunto nell'intento di fruire in tutte le sue parti e dovunque dell'anima nella sua totalità. E si muove rapidissimamente affinché, fin dove è possibile, sia contemporaneamente tutta dovunque, là appunto dovunque, contemporaneamente, è tutta l'anima. Ma poiché in nessun punto trova immobile l'anima, anch'essa non si ferma mai, e come l'anima ruota assiduamente intorno a Dio per cosí dire centro della sua orbita, cosí il corpo, trascinato da quella, sempre ruota intorno all'anima, come al centro della sua orbita. Ma il cielo

Filosofia_in_Ita

Stat autem in eodem cardine coelum, quia et anima propter mentis participationem quietis alicuius est particeps. Id agunt omnes rationales animae in corporibus suis. Id omnia corpora agunt ad animas, sive de sphaerarum ac siderum animis loquamur, seu demonum atque hominum. Quod si minus in nostro hoc crasso corpore apparet, fit tamen in aethereo animae indumento (de quo disputabimus alias), quod voluit Zoroaster in nobis assidue volvi.

Denique hanc de motu coeli disputationem hac sententia concludamus: neque corpus coeli mobile, neque motorem, qui ad motum coeli movetur, esse praecipuum motionis huius principem atque finem, ne in huiusmodi motu labor transgressioque contingat. Motus enim ad stabile et circa stabile efficitur semper et regitur.

Filosofia_in_Ita

sta costantemente fisso sullo stesso cardine per il fatto che pure l'anima, grazie al fatto che partecipa alla mente, è anche partecipe, in qualche misura, della stabilità. E ciò fanno tutte le anime razionali nei corpi cui sono premesse; ciò fanno tutti i corpi nei confronti delle loro anime, sia che ci si riferisca alle anime delle sfere e delle stelle, sia che si alluda a quella dei demoni e degli uomini. Che se questo fatto risulta meno evidente sul piano della nostra compatta corporeità, tuttavia esso si verifica ugualmente in quel rivestimento etereo dell'anima del quale tratteremo in seguito e che Zoroastro sostiene muoversi in noi senza interruzioni.

E concludiamo questa trattazione circa il moto celeste dicendo che né il corpo del cielo è mobile, né il motore che si muove per influsso del moto del cielo è il precipuo principio e fine di tale movimento, onde non ci troviamo costretti ad ammettere che in tale movimento si venga a verificare fatica o mutazione da uno in altro luogo. Infatti tale moto si realizza sempre e si dirige intorno ad un punto fisso e verso un punto fisso.

Filosofia_in_Ita

LIBER V

CAPUT I

Omnis rationalis anima est immortalis. Prima ratio: quia per se movetur, et in circulum.

Has omnes animas in ordine essentiae tertiae collocamus, atque hac ratione communi esse volumus immortales, quod primo moventur, et, quia moventur primo, moventur in circulum. Quia igitur primo moventur, moventur et semper. Ibi enim perpetuus motus est, ubi primus. Nam si fons motus aruerit, nihil ultra movebitur in natura. Item quod primo movetur, sibi ipsi praebet motum internum atque externum. Internus motus vita est. Itaque sibimet vitam suppeditat. Et quia numquam deserit seipsum, cum in qualibet natura insit amor sui ipsius perpetuus, numquam desinit vivere. Si enim quod movetur ab alio, quamdiu adhaeret motori, tamdiu movetur, multo magis quod a se ipso movetur, quia idem est atque motor, numquam a motore desertum, moveri desinit numquam (1). Praeterea si fingatur interire quandoque, aut prius esse desinet quam moveri, aut contra, aut simul. Non datur primum, quia motus non potest seorsum ab essentia remanere; non secundum, quia spontaneus motus assiduus comes est eius, quod motum sibimet exorditur. Non tertium, quoniam perniciosa mutatio non potest ipsi ab intrinseco umquam erumpere, ex quo motus vitalis vivificusque exoritur. Sed neque continget extrinsecus: non enim fons motionis aliunde movetur. Haec est utique essentiae tertiae proprietas, in qua, cum sint animae omnes rationales ex communi quadam definitione, illis quoque omnibus eadem convenit proprietas.

---

(1) Il passo *Si enim ... desinit numquam* non appare nell'incunabolo, ma è presente sia nell'edizione di Basilea (1576) sia nel Manoscritto Laurenziano Dedicatorio, per cui abbiamo ritenuto opportuno restituirlo al testo anche per il particolare valore che esso presenta dal punto di vista della dottrina del Ficino. Notevole, fra l'altro, per una ancor piú chiara illustrazione di essa, ci sembra il fatto che il breve periodo del Ficino è traduzione quasi letterale da Platone, *Fedro*, 245 c, tradotto a sua volta da Cicerone, *Tusculanae disputationes*, I 22, 53, il quale afferma di riprendere la sua stessa traduzione introdotta precedentemente nel sesto libro del *De republica*.

Filosofia_in_Ita

LIBRO QUINTO

CAPITOLO I

Ogni anima razionale è immortale. Prima dimostrazione: perché si muove per sé stessa e con moto circolare.

Noi collochiamo tutte queste anime nel grado gerarchico della terza essenza e sosteniamo che siano immortali per questa prima dimostrazione comune, cioè per il fatto che si muovono in primo grado e, appunto per questo, si muovono compiendo orbite circolari. Anzitutto, dato che si muovono in primo grado, si muovono anche eternamente. Là, infatti, dove c'è un moto primo, ivi c'è anche moto eterno, ché, se il fonte stesso del movimento dovesse esaurirsi, null'altro piú si muoverebbe nella natura. E da ciò procede anche che ciò che si muove in primo grado da sé stesso si conferisce il movimento sia interno sia esterno, e poiché non può mai abbandonare sé stesso, per il solo fatto che in ogni natura è insito un perpetuo amore di sé medesima, per conseguenza non può mai cessare di vivere. Se infatti ciò che è mosso da altro si muove sin tanto che aderisca al motore, a maggior ragione mai può cessare di muoversi quanto si muove da sé, in quanto appunto, identificandosi col motore, non può mai da questo venire abbandonato(1). Inoltre, se si immaginasse che ad un certo momento cessasse di essere, o cesserà di essere prima che di muoversi, o cesserà di muoversi prima di cessare di esistere, o cesserà contemporaneamente di esistere e di muoversi. Non può verificarsi il primo caso in quanto non è possibile che permanga il movimento separato dall'essere; non può darsi il secondo poiché il moto spontaneo è compagno inseparabile di quanto si conferisce da sé appunto il movimento; non può darsi, infine, il terzo caso in quanto un mutamento distruttivo non può certo né verificarsi improvvisamente all'interno di ciò da cui procede direttamente il moto vitale e vivifico, né sopraggiungergli dall'esterno, in quanto il fonte del movimento non può ricevere il movimento dall'esterno. Questa, dunque, è la proprietà della terza essenza; e trovandosi in essa tutte le anime razionali in virtú di una comune definizione, è logico che anche a queste tutte convenga la medesima proprietà.

Filosofia_in_Ita

Sunt etiam ex eo immortales, quia per naturam essentiae tertiae primique motus circulo agitantur. Nam si moventur in circulum, numquam desinunt: circuitus enim non effundit vires, sed sua quaeque recolligit in se ipsum, et cum deficere putatur, se renovat, ut rationem illam Pythagorae ad praesens praeteream, quae ostendit nullum esse in sphaera principium aut finem; ideoque illum qui movetur in sphaeram, neque coepisse moveri umquam, neque desinere. Esse autem rationales animas sphaeras quasdam spiritales, et circuitum in se ipsis spiritalem, postquam corpora ipsa quae illarum umbrae sunt, figuram talem habent et motum; ita ut sphaerae circuitusque visibiles sphaerarum et circuituum invisibilium umbrae sint, ac, si umbrae sint perpetuae, multo magis substantias illas fore perpetuas, quae per virtutem termino carentem motionis actum peragunt sine termino. Nec est illis contrarium aliquid, a quo perimantur, sicut et motui illarum, qui circuitus est, nullus est motus contrarius.

CAPUT II

Secunda ratio: quia stat per substantiam.

Atque ita immortalem esse animam per motum eius ratio superior demonstravit. Idem quoque per statum animae demonstratur. Quando animam nominamus, rationalium animarum genus intelligi volumus. Nam irrationales vitas non animas proprie appellamus, sed idola (1) et simulacra animarum. Si essentia illa tertia (de qua tam multa diximus) licet per operationem moveatur, manet nihilominus per substantiam, sequitur ut anima, quae eadem est quod essentia illa, per substantiam non mutetur. Quod tale est esse desinit numquam.

---

(1) Il termine *idola* trascrive, piú che non traduca, il greco *εἴδωλα*, che viene, subito dopo, letteralmente tradotto dal Ficino con il termine *simulacra*, che egli trae da Lucrezio il quale a sua volta lo derivava da Ennio. Per questo motivo abbiamo inteso l'*et* introdotto dal Ficino fra i due termini non con valore coordinativo, ma con valore epesegetico, di « cioè », « ossia ». Non sarebbe forse illegittimo interpretare i due vocaboli non come

Filosofia_in_Ita

In secondo luogo esse sono immortali in quanto si muovono circolarmente in virtú della natura della terza essenza e del primo moto. Infatti se si muovono circolarmente il loro movimento non si estingue mai: il movimento circolare non disperde le sue forze, ma piuttosto raccoglie entro sé stesso tutto ciò che lo caratterizza e gli è proprio, e quando si crede che venga meno, allora si rinnova. E sorvolo, qui, la dimostrazione pitagorica dell'assenza nella sfera di un principio o di una fine; del fatto, per conseguenza, che un movimento che si determini lungo una circonferenza massima di una sfera non ha mai né principio né fine e che le anime sono delle sfere spirituali e sono anche un circuito spirituale intorno a sé stesse, dato che i corpi, che di esse sono immagini, hanno appunto una figura sferica ed un moto altrettanto sferico, sí che le sfere e le orbite visibili finiscono con l'essere immagini delle sfere e delle orbite invisibili e che, se tali immagini hanno la caratteristica dell'eternità, a maggior ragione eterne saranno quelle sostanze che compiono l'atto del movimento senza fine in grazia di una potenza priva affatto di qualsiasi limite. Né ad esse si oppone nulla che le annienti, cosí come nessun moto contrario c'è al moto circolare di quelle.

CAPITOLO II

Seconda dimostrazione: in quanto è immobile sotto il rispetto della sostanza.

Abbiamo dimostrato nel capitolo precedente che l'anima è immortale grazie al suo moto; ma alla stessa dimostrazione si può giungere considerando lo stato di immobilità di cui gode. Quando diciamo *anima*, intendiamo il genere delle anime razionali, giacché le vite irrazionali non le definiamo propriamente *anime*, ma immagini o simulacri di anime (1). Cosí, quella terza essenza — della quale tante cose abbiamo già detto — quantunque si muova sotto il rispetto del suo operare, tuttavia rimane immobile sotto il rispetto della sostanza, e perciò l'anima, che si identifica con tale essenza, neppur essa si muove sotto il rispetto della sostanza. Ma ciò che risponde a tali requisiti non può mai cessare di essere.

---

sinonimi, ma come termini di differente significato. In tal caso il vocabolo *idola* potrebbe esser inteso nel senso di « apparenza umbratile » e, dunque, di « illusione » e di « errore »: con una carica semantica, quindi, di analogo valore a quello che il medesimo termine assumerà in Bacone.

Filosofia_in_Ita

CAPUT III

TERTIA RATIO: QUIA HAERET DIVINIS.

CAPUT IV

QUARTA RATIO: QUIA MATERIAE DOMINATUR.

CAPUT V

QUINTA RATIO: QUIA EST A MATERIA LIBERA.

CAPUT VI

SEXTA RATIO: QUIA EST INDIVIDUA.

Praeterea cum indivisibilis sit, divisibiles et corporeas non suscipit qualitates. Non enim quod divisibile est tangit indivisibile. Nam si indivisibile tangi ab eo quod divisibile est dicatur, quaeremus utrum res haec divisibilis puncto quodam sui ipsius tangat rem illam indivisibilem, an parte quadam sui dividua. Si primum admiseris, tunc punctum est dumtaxat quod rem illam tangit, atque ita non res haec dividua, sed individuum aliquid tangit rem illam indivisibilem. Sin autem dixeris quod parte quadam sui dividua tangit, tunc ita ratiocinamur: si res haec dividua tangit illam, quam tu individuam vocas, per partem sui aliquam divisibilem, necesse est et illam per partem sui similiter divisibilem tangi. Quomodo enim haec illam tangit, nisi et illa tangatur? Et quomodo per plures sui partes tangit haec illam, nisi illa quoque per partes sui ipsius tangatur? Siquidem quatenus haec tangit, eatenus illa tangitur. Quapropter res illa quam tu indivisibilem affirmabas, tunc primum esse cogitur divisibilis, quando a re aliqua divisibili tangi conceditur. Itaque essentia illa animae individua numquam tangitur ab aliqua dividua qualitate. Non tangitur inquam per rectam lineam, neque etiam per reflexam. Non per rectam, quia ipsa anima qualitatem ex adverso occurrentem

Filosofia_in_Ita

CAPITOLI III-V

TERZA DIMOSTRAZIONE: PER IL FATTO CHE INERISCE AL MONDO DIVINO. – QUARTA DIMOSTRAZIONE: POICHÉ È ASSOLUTA DOMINATRICE DELLA MATERIA. – QUINTA DIMOSTRAZIONE: PER IL FATTO CHE È LIBERA NEI CONFRONTI DELLA MATERIA.

L'anima è immortale per la sua prossimità a Dio e all'angelo, sommamente dotati di attività, e per la sua lontananza dalla qualità e dalla materia, fondamentalmente passive. Ed è immortale anche per il fatto che con la sua attività dà vita alla materia prima. Da ciò, inoltre, deriva un'ulteriore conferma di immortalità: se, infatti, l'anima domina la materia col renderla mobile e col porgerle le forme, è evidente che non si mescola con essa e ne è essenzialmente libera. E l'autonomia dalla materia è appunto condizione di immortalità. L'anima, infatti, in quanto non è divisa nel corpo, non può andare soggetta a dissoluzione proprio per il fatto che non ha parti. Ma, anzi, l'anima stessa è al di sopra e altra metafisicamente dalla materia, per cui è sottratta da ogni inquinamento delle deteriori qualità materiali.

CAPITOLO VI

SESTA DIMOSTRAZIONE: ESSA È INDIVIDUA.

Inoltre, non essendo soggetta a divisibilità, non può ricevere qualità corporee e divisibili, ché quel che è divisibile non tocca ciò che è, invece, indivisibile. Se, infatti, si dicesse che ciò che è indivisibile vien toccato da quanto è soggetto a divisibilità, noi chiederemmo se il divisibile toccherebbe l'indivisibile con un suo punto determinato o con una delle parti in cui esso può essere diviso. Se si ammette il primo caso, allora è un punto quello che tocca l'indivisibile e, per conseguenza, non è ciò che è divisibile che lo tocca, ma qualche cosa di indivisibile. Se invece si ammette che il divisibile tocchi l'indivisibile con una delle parti in cui esso si divide, in tal caso procediamo osservando: se questa cosa divisibile tocca quella che si definisce indivisibile con una parte di quelle in cui si divide, ne consegue necessariamente che anche l'indivisibile sia ugualmente toccato in una parte in cui si divida. Come infatti l'una cosa potrebbe toccare l'altra nella modalità ora esposta se anche l'altra non venisse toccata? e come potrebbe questa toccare quella per piú parti di sé stessa se anche quella non venisse toccata a sua volta in piú parti di sé stessa, se è vero che l'una è toccata sin tanto che l'altra la tocca? Per cui quella cosa che si definiva indivisibile, immediatamente viene costretta ad essere divisibile qualora si ammetta che venga toccata da qualche cosa di divisibile.

Filosofia_in_Ita

non excipit. Non per reflexam, quia, cum a corpore sit exempta, ferventibus in corpore qualitatibus illarum impetu et furore non rapitur, ideoque a nulla corrumpitur. An forte ab aliqua indivisibili, quam facile susceperit, corrumpetur? Minime. Susceptio namque indivisibilium qualitatum perficit illud quod suscipit, non corrumpit. Quod patet per eas indivisibiles rerum imagines, quae ab aqua, speculis, anima, tum per sensum, tum per rationem suscipiuntur. Proprie vero non alia ratione haec res agit in illam, nisi ut haec illi suam formam exhibeat, siquidem omnia propter suae naturae propagationem ducuntur ad operandum. Nulla vero res corporea potest aut nititur formam sui corporalem in animae essentia generare, quae ita est a materia segregata, ut in ea nullum habeant formae corporales ingressum. Sed numquid Deus vel angelus formam novam inducunt in animam, per quam anima perturbetur? Nequaquam; quia si illi aliquam formam creant per se subsistentem, illam seorsum creant ab anima, non ergo per illius creationem anima perturbatur. Sin autem vim aliquam infundunt in animam, vis huiusmodi benefica est, cum ab optimis causis venerit animae ipsius conservatricibus; ergo per ipsam non interit anima, sed servatur.

CAPUT VII

Septima ratio: quia esse suum habet in sua essentia.

CAPUT VIII

Octava ratio: quia esse proprium habet, et numquam a sua forma discedit.

Filosofia_in_Ita

Pertanto quell'essenza indivisibile dell'anima che dicemmo non può essere mai toccata da una qualità che per sua natura sia soggetta a divisibilità. E intendo dire, con questo, che un tale contatto non è possibile né direttamente né per via riflessa: non è possibile direttamente in quanto l'anima, per sua stessa natura, non può accogliere una qualità che le si faccia incontro da una posizione nettamente contraria; non è possibile per via riflessa in quanto, essendo completamente indipendente dal corpo, non può essere trascinata nel vortice impetuoso delle qualità che tumultuano nel corpo e, per conseguenza, da nessuna di queste può venire corrotta. Sarà dunque corrotta forse da qualche qualità indivisibile ad accogliere la quale si trovi pronta? Non è possibile: infatti il ricettare qualità indivisibili porta ciò che le ricetta a perfezione e non a corruzione, come risulta evidente dall'osservazione di quelle indivisibili immagini che noi cogliamo tramite l'acqua, gli specchi, l'anima stessa vuoi per mezzo dei sensi, vuoi per mezzo della ragione. A rigore l'una cosa esercita la sua azione sull'altra sotto nessun altro rispetto all'infuori di quello secondo cui questa mostra a quella la sua forma, se è vero che ogni cosa è condotta ad operare a causa di un propagarsi della sua natura. Ma nessuna cosa corporea può o tenta di generare la sua forma corporea entro l'essenza dell'anima, la quale è in tal modo segregata dalla materia da non presentare alcun punto attraverso il quale le forme corporee possano in essa penetrare. Rimarrebbe un'ultima possibilità: che Dio o l'angelo inducessero nell'anima una qualche forma nuova dalla quale essa risultasse turbata. Ma ciò è assurdo, poiché se Dio o l'angelo creano una qualche forma che per sé stessa sussista, la creano indipendentemente dall'anima, onde questa non può venire turbata dalla creazione di quella. Se d'altra parte essi infondessero nell'anima una qualsiasi potenza, questa sarebbe certamente benefica, procedendo proprio dalle cause dalle quali dipende direttamente la conservazione dell'anima, onde tramite una tale potenza l'anima non potrebbe venire annientata ma piuttosto conservata.

CAPITOLI VII-XII

SETTIMA DIMOSTRAZIONE: POICHÉ HA IL SUO ESSERE NELLA SUA ESSENZA. – OTTAVA DIMOSTRAZIONE: POICHÉ HA UN ESSERE PROPRIO E NON VIEN MAI MENO DALLA SUA FORMA. – NONA DIMOSTRAZIONE: POICHÉ PER SUA NATURA L'ESSERE CONVIENE A SÉ STESSA. – DECIMA DIMOSTRAZIONE: POICHÉ PER SUA NATURA SI RICONDUCE A DIO. – UNDICESIMA DIMO-

Filosofia_in_Ita

CAPUT IX

NONA RATIO: QUIA SIBI PER SE CONVENIT ESSE.

CAPUT X

DECIMA RATIO: QUIA PER SE REFERTUR AD DEUM.

CAPUT XI

UNDECIMA RATIO:
QUIA NON COMPONITUR EX ALIQUA POTENTIA IN QUAM POSSIT RESOLVI.

CAPUT XII

DUODECIMA RATIO: QUIA NON HABET IN SE POTENTIAM AD NON ESSE.

CAPUT XIII

DECIMA TERTIA RATIO: QUIA ESSE A DEO ACCIPIT SINE MEDIO.

Quamquam Plotinus et Proculus aliique nonnulli Platonicorum animam fieri arbitrantur ab angelo, tamen Dionysium Areopagitan, Origenem et Aurelium Augustinum, Platonicos excellentissimos, sequor libentius, qui animam putant a Deo unico procreari. Quod equidem hac ratione demonstrari posse confido. Anima est forma ita simplex, atque ita libera, ut neque ex pluribus partibus compo-

Filosofia_in_Ita

STRAZIONE: PER IL FATTO CHE NON È COMPOSTA DI UNA POTENZA NELLA QUALE POSSA RISOLVERSI. – DODICESIMA DIMOSTRAZIONE: PER IL FATTO CHE NON HA IN SÉ UNA POTENZA AL NON ESSERE.

Il Ficino premette una distinzione tra essenza ed essere chiaramente influenzata da Aristotele, Avicenna e S. Tomaso; quella è la ratio rei, *questo è l'atto dell'essenza stessa. L'essenza, inoltre, in quanto tale, non ha limiti né di spazio né di tempo; è indipendente dalla materia e quindi immortale per definizione. L'essere, di contro, se non è posseduto da un determinato ente nella sua stessa essenza, è soggetto a limiti spazio-temporali. Orbene, l'anima umana, in quanto forma distinta dalla materia, ha il suo* essere (*perché l'*actus essendi *non deriva dalla materia ma dall'essenza stessa*). *In codesta argomentazione consiste la settima prova dell'immortalità. L'ottava prova muove dal rilievo che l'anima, in quanto pura forma, ha il suo essere proprio, e non è soggetta a venir meno dalla sua essenza, in quanto appunto la via al* non essere *è applicabile solo alle realtà composte di materia e forma, là dove il perdere l'*essere *equivale a perdere la* forma. *La nona prova consiste nell'affermare che all'essenza dell'anima in quanto forma l'essere conviene in senso assoluto e non da condizioni esterne. La decima prova conclude che l'anima permane immortale in quanto, essendo libera dalla materia, a differenza delle forme dei corpi, si riferisce a Dio, sotto il rispetto anche di principio vitale. L'undicesima prova giunge alla medesima conclusione col notare che come la generazione avviene per una unione di forma e materia, e come la dissoluzione, reciprocamente, implica una separazione di tali costitutivi, così l'anima, non avendo una simile composizione, per il fatto che è pura forma senza materia, non può in alcun modo dissolversi. Infine il Ficino argomenta, nella dodicesima prova, col rilevare che l'anima è priva in sé di potenzialità al non essere. Infatti la corruzione è possibile per una realtà solo se in essa vi è la potenza al non essere. E nel caso che sia priva di tale potenzialità non potrà evidentemente mai cessare di essere. Ma l'anima è una realtà così strutturata proprio in quanto, secondo la definizione dei platonici, è una forma semplice, per sé sussistente, perfetta ed integra nella sua essenza, ed inoltre particolarmente atta alla realizzazione della specie animale.*

CAPITOLO XIII

TREDICESIMA DIMOSTRAZIONE: IN QUANTO RICEVE DIRETTAMENTE DA DIO IL SUO ESSERE.

Quantunque Plotino e Proclo e alcuni altri fra i platonici siano del parere che l'anima proceda dall'angelo, tuttavia seguo piú volentieri l'opinione di Dionigi l'Areopagita, Origene ed Aurelio Agostino, i piú eccellenti fra i platonici, i quali sostengono che l'anima venga creata solamente da Dio, tesi che confido possa venir dimostrata in questo modo. L'anima è una forma tanto semplice e tanto libera

Filosofia_in_Ita

natur, neque ex materiae visceribus eruatur. Quando igitur fit, non potest ex rebus ullis prius existentibus generari. Non enim ex rebus diversis procul ante positis, deinde coactis in unum, conficitur, cum careat partibus. Neque ex materiae fomite prius informi, deinde formato, cum sit supra materiam.

Igitur fit ex nihilo. Ex nihilo autem aliquid facere, Dei solius est proprium. Nam ex ordine operum ordo causarum investigatur: causis enim effectus accommodantur. Quare oportet effectus proprios in proprias causas reducamus, atque id quod commune in omnibus effectibus propriis reperitur, in commune omnium causam referamus. Ita cum omnibus in rebus praeter proprias singularum condiciones ipsum esse commune cunctis inveniatur, singularum condicionum et qualitatum causas singulas afferre debemus; ipsius autem esse, quod unum omnibus est commune, unam causam, omnibusque communem. Omnibus communis causa unus ipse est Deus. Igitur essendi re vera Deus est causa; essendi vero hoc aut illud, hoc modo vel illo, aliae quaedam praeter Deum sunt causae. Ita, ut sis a Deo solo habes; ut sis homo etiam ab homine; ut calidus sis ab igne. Deus operibus esse dabit, aliae causae inter se diversae diversos essendi modos, et eos quidem virtute Dei.

Esse quidem illud, quod post nihilum sequitur, esse dicitur absolutum: statim enim post nihil sequitur esse simpliciter (1). Post esse simpliciter sequitur esse hoc aut illud, aut tale esse vel tale, puta hominem esse vel equum, album esse vel nigrum: non enim potest quicquam fieri hoc et illud et tale, nisi sit prius quod hoc et illud et tale fiat. Quapropter esse tale et hoc et illud haud e vestigio post nihilum sequitur, sed post esse ipsum simplex et absolutum. Cum igitur Dei proprium sit esse ipsum commune et absolutum cunctis tribuere (2), id vero esse ante omnes essendi modos

(1) Nell'uso dei vocaboli *esse absolutum* e *esse simpliciter* vi è un netto riferimento ad una terminologia tipicamente scolastica, volta a significare l'essere in generale, distinto e precedente le concrete determinazioni ontologiche (cfr. nota di p. 166).

(2) Da notarsi l'elegante uso del termine *tribuere* proprio del linguaggio giuridico (cfr. CICERONE, *De officiis*, I, 5) nel senso di assegnare secondo i principii di una giustizia distributiva regolata dalla razionalità. Fa qui da sfondo il concetto del *τὸ δίκαιον* come *τὸ διανεμητικόν* presente particolarmente nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele (cfr. 1130 b 31 ss. e 1131 a 20 ss.), di cui ancora una volta notiamo l'influenza assai rilevante sul pensiero del Ficino. Accidentalmente ci sembra interessante richiamare l'attenzione sul fatto che il concetto della giustizia perfetta come giustizia distributiva secondo il criterio del merito e non come uguaglianza per tutti appariva già in Isocrate (cfr. *Panegirico*, 47; e particolarmente *Areopagitico*, 60 ss.; 21 ss.). E non è fuor di luogo pensare ad una influenza anche di questo autore sul pensiero del Ficino, in quanto si può certamente affermare che forse il piú grande maestro del nostro Umanesimo e del nostro Rinascimento sia stato

Filosofia_in_Ita

da non risultare composta di una molteplicità di parti e da non poter essere estratta dalle viscere della materia. Onde quando essa viene creata, non può venir generata da alcuna cosa che esistesse prima di lei, poiché non può risultare formata da cose diverse poste in esistenza ben prima di lei e poi conglomerate fra loro: infatti abbiamo detto che essa è priva di parti. Né d'altra parte può risultare da un germe materiale prima informe e poi formato, in quanto è al di sopra della materia.

Dobbiamo quindi concludere che essa nasce dal nulla. Ma creare qualche cosa dal nulla è proprio solamente di Dio. Infatti dall'ordine delle opere si può risalire ad intendere l'ordine delle cause, regolandosi gli effetti appunto sulle cause; onde necessariamente noi dobbiamo ricondurre effetti particolari a cause particolari, e ciò che noi troviamo comune a tutti gli effetti particolari lo dobbiamo ricondurre ad una causa comune a tutti tali effetti. Pertanto dato che in tutte le cose, al di là delle condizioni particolari a ciascuna di esse, noi troviamo comune a tutte proprio l'essere, dobbiamo determinare cause singole per ciascuna delle singole condizioni e qualità, mentre per l'essere, che è quell'uno a tutte comune, dobbiamo postulare un'unica causa, comune anch'essa a tutte. Ma causa comune di tutte le cose è appunto il Dio uno, onde Dio è in effetti la causa dell'essere, mentre dell'essere questa o quella cosa, in questo od in quel modo, altre sono le cause e non Dio stesso. Cosí si riceve solamente da Dio l'essere, ma l'essere un uomo lo si deriva da un altro uomo, e si deriva dal fuoco il fatto di essere caldo. Dio darà alle sue opere l'essere, mentre altre cause, fra loro diverse, conferiranno a quell'essere i diversi modi di esistere, modi che, tuttavia, procederanno anch'essi per virtú divina.

L'essere che procede immediatamente dal nulla si dice essere in senso assoluto in quanto immediatamente al nulla segue l'essere in generale (1). Dopo di questo segue l'essere in questo o in quella determinazione esistenziale ed in questo o quell'aspetto particolare, per esempio l'essere cavallo o uomo, bianco o nero. Non può infatti alcuna cosa essere questa o quella in particolare, in questo o in quel modo, se prima non c'è ciò che deve divenire questo o quello in questo od in quel modo particolare. Perciò l'essere questo o quello in questo od in quel modo non può seguire immediatamente al nulla, ma può procedere solo dall'essere semplice ed assoluto. Essendo dunque proprio di Dio il distribuire (2) a tutte le cose l'essere stesso

---

appunto Isocrate, il quale, con il suo ideale della retorica come la piú alta *παιδεία* (in polemica con Platone e con la corrente filosofica di tutto il quarto secolo a. C., che arrogava a sé il titolo di unica vera *παιδεία*) impersonava l'ideale stesso dell'umanista e gli ideali della cultura dei nostri secoli XV e XVI (cfr. W. JAEGER, *Paideia*, vol. III, trad. it., Firenze 1959, pp. 77 ss.).

Filosofia_in_Ita

sequatur post nihilum, solius Dei officium erit aliquid ex nihilo in esse perducere. Ut primum quod datur omnibus, ipsum scilicet esse a prima sit causa; a sequentibus causis munera secunda vel tertia. Profecto quod naturae alicuius est particeps, non potest eam naturam producere absolutam, quia cum id quod est tale aliquid secundum participationem necessario sequatur id quod est absolute tale, immo etiam sit per illud, quicquid ipsum est, si hoc illud gigneret, certe quod est posterius rem se ipso priorem, atque etiam sui ipsius causam gigneret, ubi gigneret et se ipsum. Igitur Ariston, quia non absolutus homo fuit, sed hic homo in tali materia constitutus, humanitatem ipsam non genuit absolutam, sed hominem hunc, Platonem scilicet, et in materia tali. Quoniam vero, quantum pertinet ad essendi naturam, quicquid sub Deo est, esse ipsius est particeps, et esse non habet simpliciter, sed tale esse vel tale in quadam essentia specieque determinatum, sequitur ut res nulla subiecta Deo ipsum esse producat, sed talem quemdam essendi modum tali cuidam materiae tribuat. Quo fit ut ad opus suum priori semper egeat fundamento. Praeterea tam ars quam natura quicquid agit, ex potentia quadam producit in actum. Sculptor ex lapide ita praeparato ad statuam, ut quodammodo habeat statuam in potentia, statuam actu fabricat; homo ex semine, in cuius virtute homo est, generat hominem. Materia illa, ex qua ars et natura aliquid faciunt, interdum oboediens multum et apta ad opus existit, interdum ineptior, ita ut materiae potentia alias minus, alias magis distet ab actu operis fabricandi. Parum distat aëris potentia ab ignis effectu; longe vero ab hoc aquae potentia. Facile itaque est ex aëre, difficile ex aqua ignem accendere.

Unde apparet tanto potentiorem esse oportere eum qui agit,

Filosofia_in_Ita

comune ed assoluto, quell'essere, logicamente, deve precedere tutti i particolari modi di essere e seguire immediatamente il nulla, e sarà appunto compito di Dio il produrre qualche cosa dal nulla alla compiutezza dell'essere, in modo che quell'ente primo che viene dato a' tutte le cose, cioè lo stesso essere, derivi dalla causa prima mentre da cause seguenti derivino i secondi o i terzi attributi. Senza dubbio ciò che è partecipe di una determinata natura non può esso stesso produrre quella natura assoluta, in quanto, procedendo necessariamente ciò che è questa o quella particolare cosa, grazie ad una partecipazione, da ciò che è tale assolutamente, anzi derivando addirittura da questo la sua esistenza tutto ciò che è tale, se ciò che è questa o quella cosa generasse quell'ente in grazia del quale esso è tale, ne deriverebbe che ciò che segue produrrebbe un ente a lui stesso precedente e addirittura causa di lui, onde genererebbe anche sé stesso. Pertanto Aristone, per esempio, per il fatto che non fu uomo in assoluto ma un determinato uomo, costituito in una determinata materia, non generò l'umanità in assoluto, ma questo particolare uomo, cioè Platone, e costituito in una determinata materia. Ma poiché, per quanto riguarda la natura dell'essere, tutto ciò che si trova sottoposto a Dio è partecipe dell'essere, e non ha semplicemente l'essere, ma questa o quella particolare determinazione di esso sul piano di una determinata essenza e di una determinata specie, ne consegue che nessuna delle cose che si trovino su un grado della gerarchia universale inferiore a quello di Dio possa produrre l'essere, ma può soltanto conferire ad una determinata materia un determinato modo di essere. Onde deriva che ciascuna delle cose sottoposte a Dio ha sempre bisogno, per compiere l'opera sua, di un fondamento ad essa superiore. Inoltre tanto l'arte quanto la natura tutte le volte che compiono un'azione, producono un atto derivato da una determinata potenza: lo scultore scolpisce in atto la statua traendola da un blocco di marmo, preparato alla statua in modo da contenere, per cosí dire in potenza, la statua stessa; l'uomo dal suo seme, nella cui potenza sta appunto un essere umano, genera un uomo. Orbene: quella materia, dalla quale l'arte e la natura traggono qualche cosa, a volte è assai obbediente e si presta facilmente all'opera dell'arte e della natura, altre volte, invece, è inadatta, cosicché la potenza della materia è a volte meno, a volte piú distante dall'atto alla cui realizzazione l'opera dell'arte o della natura tende. Poco lontana è la potenza dell'aria dall'effetto che il fuoco produce, mentre distantissima ne è la potenza dell'acqua, onde è facile accendere il fuoco usando come materiale di combustione l'aria, mentre è difficile farlo con l'acqua.

Risulta chiaro da ciò che tanto piú potente deve essere il principio

Filosofia_in_Ita

quanto longius intervallum est inter potentiam illam et actum a qua in quem opus suum est deducturus. Distantia vero inter nihil et esse est infinita, tum quia in nihilo nulla est proportio ad esse, tum quia nulla distantia maior hac esse aut excogitari potest. Distantiam vero proportione et fine carentem sola illa vis potest transcendere, quae nullam habet ad alias vires proportionem nec habet finem. Virtus huiusmodi solus est Deus: omnia enim alia a Dei potentia exceduntur. Solus itaque Deus aliquid ex nihilo in esse perducit. Praeterea res omnis, praeter ipsum Deum, creatura dicitur a Theologis, et ex quattuor quibusdam componitur necessario. Ideo Pythagorici non solum in corporibus, verum etiam in spiritibus quodammodo ponunt quattuor elementa, quia utraque constant ex essentia, esse, virtute, et actione. Nempe aliud in eis essentia est, aliud esse. Est enim esse actus essentiae. Quod si praeter hunc actum non esset illic essentia cui talis actus haereret, esset actus purus et infinitus, quia non circumscriptus ab ullo. Hic autem solus est Deus. Rursus esse ipsum ab omni esset participatione alterius absolutum. Omne vero tale unicum est in natura. Soli igitur Deo convenit. Merito creatura non est ipsum esse suum, quia ipse suus actus esse nequit, cum habeat in se potentiae passivae nonnihil immixtum, quia subest Deo. Potentia vero opponitur actui. Quoniam vero operatio differt ab essentia magis quam esse ipsum — prius enim est essentia quam operetur — ideo ubi est essentiae et ipsius esse distinctio, multo magis est distincta operatio ab essentia. Operatio quidem ita est virtutis essentialis actus sicut esse est actus essentiae. Quia vero creata essentia non est suus actus, ideo nec est operatio sua, alioquin operatio talis esset per se subsistens ab omni participantis limite penitus absoluta. Quod tale est, unicum diximus et infinitum existere.

Sed numquid operatio differt ab esse, sicut ab essentia differre monstratur? Procul dubio. Duplex enim est operatio: una effluit extra operantem, ut calefactio; altera manet intus, ut cognitio et voluntas. Quae effluit sine controversia distat ab esse, quod a re ipsa non effluit; quae manet, ob id etiam discrepat quia esse creaturae certa quadam rerum specie clauditur; operatio talis per genera multa vagatur. Immo vero intelligentia ipsa atque voluntas per infi-

Filosofia_in_Ita

che agisce, quanto maggiore è l'intervallo che si frappone fra la potenza e l'atto dalla quale e nel quale il principio agente intende condurre l'opera sua. E la distanza fra il nulla e l'essere è infinita sia perché nel nulla non esiste commisurabilità alcuna in riferimento all'essere, sia perché nessuna distanza maggiore di questa può essere o venir pensata. D'altra parte solo quella potenza che non abbia né commisurabilità nei confronti delle altre potenze, né limite, può trascendere quella distanza che è priva di commisurabilità e fine. Una potenza di tal genere può essere solo Dio, in quanto ogni altra cosa è appunto superata dalla potenza di Dio. Pertanto solo Dio conduce qualche cosa dal nulla alla compiutezza dell'essere. Per di piú ogni cosa all'infuori di Dio è detta dai teologi *creatura*, la quale deriva necessariamente dalla composizione di quattro elementi. È per questo che i pitagorici non solo nei corpi, ma anche negli spiriti pongono quattro elementi, perché sia i corpi che gli spiriti consistono di essenza, essere, virtú, azione. In essi, dunque, altro è l'essenza, altro è l'essere in quanto atto dell'essenza. Che se al di là di questo atto non ci fosse nei corpi e negli spiriti un'essenza cui l'atto fosse inerente, essi sarebbero puro atto ed infinito, non essendo circoscritti da nulla. Ma atto puro ed infinito è solamente Dio, senza contare poi che l'essere stesso ne risulterebbe completamente sciolto da ogni partecipazione di altro, e tutto ciò che è tale è unico nella natura, onde tali caratteristiche convengono solamente a Dio. A ragione dunque una creatura non è il suo stesso essere, poiché non è in grado di essere atto di sé stessa, in quanto possiede un principio di potenza passiva sotto il rispetto della sua sottomissione a Dio, ed è chiaro che la potenza si oppone all'atto. E poiché l'operazione dista dall'essenza piú che non l'essere stesso, in quanto l'essenza prima di operare è, perciò là dove sussiste distinzione fra l'essenza ed il suo essere a maggior ragione sussiste distinzione fra l'essenza e l'operazione, la quale è atto della virtú essenziale allo stesso modo che l'essere è atto dell'essenza. E poiché l'essenza, in quanto creata, non è atto di sé stessa, non è neppure operazione di sé stessa, altrimenti una tale operazione sussisterebbe per sé stessa, completamente indipendente da ogni limite che ne costituisse l'inizio. Ma già abbiamo detto che ciò che possiede tale caratteristica è l'esistere unico ed infinito.

Dobbiamo ora domandarci se l'operazione differisce dall'essere come abbiamo dimostrato che differisce dall'essenza. Su ciò non v'è dubbio alcuno; duplice infatti è l'operazione: una si esercita al di fuori dell'ente operante, come ad esempio quella del riscaldare; l'altra si svolge all'interno di esso, com'è della conoscenza e delle determinazioni della volontà. Quella che fluisce all'esterno dista

Filosofia_in_Ita

nita. Illius enim obiectum est ipsum verum; huius ipsum bonum. Verum autem et bonum saltem tam late patent, quam ipsum quod ens vocatur. Operatio vero ab obiecto trahit speciem, ergo operatio talis omnibus rerum omnium speciebus induitur.

Sed num differt operatio a virtute et virtus ab essentia atque esse? Certe. Primo enim, quia actus potentiae semper opponitur, operatio, quae est actus, a virtute discrepat et essentia, quae potentiae quaedam sunt, et virtus ab esse, quod est actus, et ab essentia, quia potentiae per suos actus distinguuntur, cum propria potentia proprium respiciat actum. Essentiae actus est esse, virtutis actus est operatio. Igitur tanto inter se distant essentia atque virtus, quanto esse distat et operatio.

Quorsum haec tam multa? Ut intelligas operationem cuiuslibet creaturae virtuti haerere, virtutum et esse essentiae, ac nullam creaturam per substantiam proxime operari, sed per virtutem operatricem, quae est qualitas sive accidens, cum a substantia undique distinguatur. Quotiens ergo aliquid operatur qualitates quasdam proxime generat, et esse dat quale habet ipsa, id est haerens alteri semper. Talia vero praecedente indigent fundamento. Quae fundamento indigent ex nihilo non creantur. Ergo nulla creatura creat aliquid, nec iniuria. Operatio enim eius et virtus, quia haerent alteri, et quicquid haeret non restat liberum atque integrum, sed pro facultate suscipientis accipitur, subiecti sui limitibus finiuntur. Creatio vero operatricem virtutem exigit infinitam. Itaque anima a solo creatur Deo. Sed forsitan putabit quispiam animam ita a Deo fieri, ut per angelum tamquam medium efficiatur, atque Deus in ea creatione sit opifex, angelus instrumentum. Quae quidem opinio ideo videtur absurda, quoniam instrumentum hanc habet naturam, ut ipsum ab alio motum moveat aliud, afficiat subiectum ali-

Filosofia_in_Ita

senza possibile discussione dall'essere in quanto non fluisce fuori dalla cosa stessa; quella che permane è con esso in contraddizione in quanto l'essere di una creatura è determinato entro una particolare specie, mentre un'operazione tale vaga attraverso molti generi, e anzi l'intelligenza e la volontà abbracciano generi infiniti, in quanto l'una ha per oggetto il vero stesso, l'altra il bene in sé, ed il vero ed il bene hanno appunto questa caratteristica: di estendersi tanto quanto si estende ciò che viene definito ente; e se è vero che l'operazione induce la sua specie dall'oggetto, per quanto detto sin qui, un'operazione che tenda ad un oggetto esteso all'infinito deve determinarsi in tutte le specie di tutte le cose.

Ma dista forse l'operazione dalla virtú e la virtú dall'essenza e dall'essere? Senza dubbio: in primo luogo, infatti, dato che sempre l'atto è opposto alla potenza, l'operazione, che è atto, si oppone alla virtú ed all'essenza, che sono potenze, nonché la virtú dall'essere, che è un atto, e dall'essenza, in quanto le varie potenze si distinguono tra loro tramite i loro atti, tenuto presente che ciascuna determinata potenza riguarda esclusivamente il suo specifico atto. Ora: atto dell'essenza è l'essere, mentre atto della virtú è l'operazione, per cui tanto distano tra di loro, quanto dista l'essere dall'operazione.

Ma a che tende una cosí lunga disamina? Tende a far comprendere che l'operazione di una qualsiasi creatura aderisce strettamente alla sua virtú, essenza delle virtú e dell'essere, e che nessuna creatura opera immediatamente tramite la sostanza, bensí tramite la virtú operatrice, la quale è poi la qualità o, se preferisci, l'accidente, dato che si distingue sotto ogni rispetto dalla sostanza. Tutte le volte, dunque, che qualche cosa opera, genera immediatamente delle qualità cui conferisce un essere identico a quello che essa stessa possiede, e cioè sempre inerente a qualche cosa di altro da lei. Tutte queste cose è chiaro che necessitano di un fondamento precedente; ma ciò che necessita di un fondamento non è creato dal nulla, onde nessuna creatura può creare qualche cosa. E ciò non è assurdo; infatti l'operazione e la virtú di una creatura, in quanto aderiscono a qualche cosa di altro da loro, e tutto quanto aderisce a qualche cosa non è libero e integro, ma viene ricevuto dal ricettacolo in maniera commisurata alle possibilità del ricettacolo stesso, risultano limitate dal limite del loro oggetto, mentre la creazione esige virtú operatrice infinita, per cui l'anima viene creata solamente da Dio. Ma ci sarà forse qualcuno che potrà pensare che l'anima venga creata da Dio in modo da venir realizzata tramite l'angelo e che, quindi, Dio in tale creazione sia l'artefice, e l'angelo lo strumento. Ma una tale opinione risulta assurda qualora si osservi che natura dello strumento è di muovere quel che è altro da lui, mosso a sua

Filosofia_in_Ita

quod, formamque principalis agentis traducat in subiectum per temporis intervallum. Creatio autem neque subiectum exigit, neque fit motu vel tempore. Rursus: si creationis opus virtutem requirit immensam, quid absurdius, quam ad id exsequendum, virtutem ipsam, quae in Deo immensa est, prius in angelo, cuius natura terminata est, terminari, deinde opus illud, quod ad immensam virtutem spectat, peragere? Ex supradictis concluditur, animam a Deo summo sine medio procreari.

Cur non perfectione pares inter se sunt angelus atque anima, cum utraque a Deo absque medio pendeant? Quia sub alia idea et ratione Deus angelum producit, sub alia animam. Illum sub altiori idea, istam inferiori, quemadmodum ab eodem pictore homo et equus picti non aeque sunt pulchri. Pulchrior enim hominis figura (1), quam equi, quia pictor ad pulchrius suae mentis exemplar hominis picturam expressit, quam equi.

Sed finem iam sic rationi huic imponamus: si animae essentia proxime a Deo fit, nihil inter eam et Deum ipsius conservatorem intercidit medium, quod ipsam a conservante disiungat. Ac si solo Deo eget ut fiat, solo etiam eget ut maneat. Et quia Deus per eamdem vim servat creata, per quam creavit, ideo sicut ex infinita Dei bonitate anima ex nihilo ad esse processit, per eamdem in esse permanet procul a nihilo, ut vita Deo proxima divinae vitae simillima sit. Quod ita demum erit, si anima aut principio et fine caruerit, sicut Deus, aut si habuerit principium, finem saltem nullum sit habitura.

Timaei Platonisque sententia est Deum mundi opificem per ideas, id est exemplares absolutasque rationes sua opera procreare, proinde quicquid per talem aut talem proxime creatur ideam, semper tale perseverare; quod vero deinceps, non necessario semper sed aliquando tale. Oportere enim effectum proximum causae prodire simillimum, remotiorem vero minus similem, atque deinceps

---

(1) In questo caso *figura* vale appunto « raffigurazione », non escludendo, tuttavia, la concezione di essa come risultante di una composizione di vari elementi sotto il segno dell'armonia dettata dall'idea del « bello ».

Filosofia_in_Ita

volta da altro da lui, di produrre cioè un oggetto che traduca in sé la forma dell'agente primo impiegando un determinato lasso di tempo. La creazione invece non esige oggetto, né si realizza nel tempo o nello spazio. Inoltre: se l'opera della creazione richiede una virtú immensa, che cosa c'è di piú assurdo di sostenere che la virtú stessa, che in Dio è infinita, si debba determinare per eseguire la sua opera nell'angelo, la cui natura è limitata, e soltanto dopo tale determinazione possa compiere quell'opera che è propria solamente di una virtú infinita? Da quanto detto sin qui si conclude dunque che l'anima è creazione immediata del sommo Dio.

Rimane ora da risolvere una questione: per qual ragione l'angelo e l'anima, pur dipendendo ambedue immediatamente da Dio, non siano pari tra di loro sotto il rispetto della perfezione. Tale disparità deriva dal fatto che Dio produce l'angelo e l'anima volendo in essi realizzare due diversi progetti: il primo concependolo con una idea piú alta, il secondo con una piú bassa, allo stesso modo che un uomo ed un cavallo, pur se dipinti dallo stesso pittore, non sono ugualmente belli: piú bella è infatti la raffigurazione (1) dell'uomo di quella del cavallo, poiché il pittore dipinse l'uomo riferendosi ad un fantasma formatosi nell'animo suo piú bello del fantasma del cavallo.

Concludiamo tuttavia questa trattazione osservando che se l'essenza dell'anima procede immediatamente da Dio, nessun medio si frappone fra lei e Dio, suo conservatore, medio che la disgiunga da ciò che la mantiene in vita. E se ha bisogno solamente di Dio per esistere, solamente di Dio ha bisogno anche per permanere. E poiché Dio conserva le sue creature tramite la stessa forza per la quale le creò, perciò, come ad opera della infinita bontà di Dio l'anima procedette dal nulla all'essere, cosí, grazie a quella medesima infinita bontà, permane nell'essere lontana dal nulla, in modo da rispondere al fondamentale requisito di essere similissima alla vita divina, lei che è la vita immediatamente prossima a Dio. Il che, infine, potrà essere qualora l'anima o sia priva di principio e di fine, come Dio, o qualora, pur avendo avuto un principio, non sia destinata almeno ad avere mai fine.

Timeo e Platone sostengono che il Dio artefice del mondo crei le sue opere tramite idee, cioè tramite archetipi di natura razionale ed in sé stessa sussistente, per cui tutto ciò che viene immediatamente creato secondo questa o quell'altra idea, persevererebbe perennemente tale quale è stato creato, laddove ciò che viene creato con un atto creativo susseguente non sarebbe necessariamente sempre tale qual è l'archetipo, ma solo qualche volta. Secondo loro infatti è logico che l'effetto prossimo riesca il piú simile alla causa e meno simile, invece, l'effetto remoto, e che di grado in grado gli effetti

Filosofia_in_Ita

dissimiliorem semper evadere, adeo ut idea sit virtus et in se ipsa simul et sempiterna; virtus vero quae inde fit proxime, non in se, immo in aliquo sit, sed semper; quae autem fit deinceps, neque in se, neque semper per naturam suam, vel eadem, vel similis perseveret. Cum igitur rationalis quidem anima per ideam vitae absque medio fiat, tali quadam proximae originis potestate forma est semper vivens. Irrationalis autem cum inde per rationalem proficiscatur, secundum se aliquando vivens. Quod enim ab idea sola creatur actione, actione fit penitus stabili, stabilemque inde habet essentiam; quod autem ab idea per animam quasi mediam nascitur, quoniam actione mutabili gignitur, mobilem secundum se inde naturam ducere cogitur. Secundum se inquam, quia vitam ab anima aethereo impressam vehiculo tamquam speculo sempiterno existimant semper imprimentem animam comitari, impressam vero vitam composito corpori et caduco non semper.

Nempe arbitrantur ab animae substantia semper vivente aethereum corpus (1) sibi proximum perpetuo animari, elementale vero corpus ab ea per illud aliquando vitam accipere. Sed de his alias.

CAPUT XIV

Decima quarta ratio: quia est per se vita.

Anima est essentia, est et vita. Superioribus rationibus ostendimus eam esse immortalem, quia sit essentia per se existens; in praesentia vero eiusdem immortalitatem ostendimus, quia sit vita

(1) Il Ficino utilizza la concezione antica e medioevale dell'etere come quinto elemento, sia in senso antropologico sia in quello fisico e cosmogonico. A questo punto tuttavia egli parla dell'etere riferendo l'opinione dei platonici. Ci sembra opportuno circoscrivere e definire questo ambiguo termine di « platonici » usato dal Ficino e puntualizzare le fonti precise di tale teoria. La prima fonte è costituita dall'*Epinomide* di Platone (cfr. 981 c; 984 b), il quale tuttavia doveva derivare dal perduto *περὶ φιλοσοφίας* di Aristotele, come risulta dalla fonte che il Ficino certo aveva sotto mano, cioè Cicerone, *De natura deorum*, 1, 13, 33, dal quale egli doveva apprendere la paternità aristotelica della teoria che egli, invece attribuisce solo ai platonici. La seconda fonte, o meglio la terza, è il *De coelo* di

Filosofia_in_Ita

riescano sempre piú dissimili, sicché l'idea sarebbe virtú tutta contemporaneamente in sé stessa e sempiterna, mentre la virtú, che da essa immediatamente procede, sarebbe non in sé, bensí in altro da lei, pur tuttavia eterna; quella che poi segue la virtú, non sarebbe per sua natura né in sé, né eternamente perseverante identica o anche solo simile a sé stessa. Per cui nascendo l'anima razionale direttamente tramite l'idea della vita, essa è, secondo loro, forma sempre vivente in virtú di tale potenza a lei direttamente conferita dall'origine immediata, mentre l'anima irrazionale, derivando dall'idea tramite l'anima razionale, sarebbe per sua natura soltanto a volte dotata di vita: infatti, a loro avviso, ciò che vien creato dall'idea tramite la sola azione, in grazia di questa è intimamente stabile e da ciò deriva la sua stabile essenza, mentre ciò che nasce dall'idea tramite, per cosí dire, il mezzo dell'anima, essendo generato da una azione mutevole, è costretto a mutuarne, per sé stesso, una natura soggetta a mutazione. E dico *per sé stesso* poiché essi sostengono che una vita impressa dall'anima in un veicolo etereo, come fosse uno specchio sempiterno, accompagni costantemente l'anima che ve l'ha impressa, il che non sempre si verifica quando per contro la vita viene impressa in un ricettacolo corporeo.

Essi ritengono infatti che un corpo etereo (1) perpetuamente sia animato dalla sostanza eternamente viva dell'anima cui tale corpo è prossimo, mentre un corpo formato di elementi riceva la vita sporadicamente dalla sostanza eterna tramite il corpo etereo. Ma di questo argomento ci occuperemo piú oltre.

CAPITOLO XIV

Quattordicesima dimostrazione: perché è per sé stessa vita.

L'anima è essenza, ed è anche vita. Nelle argomentazioni precedenti abbiamo dimostrato che essa è immortale in quanto è essenza per sé stessa sussistente: passiamo ora a dimostrare la sua immortalità in base al fatto che essa è vita per sé stessa vivente. L'anima è,

---

Aristotele (cfr. 270 b 22), ove lo Stagirita critica Anassagora accusandolo di avere male usato il termine *αἰθήρ* per indicare il *πῦρ*. Per quanto concerne l'*αἰθήρ* in senso antropologico, oltre che dall'*Epinomide* di Platone (cfr. 984 b) il Ficino doveva derivare anche da Filostrato (*Vita di Apollonio di Tiana*, 3, 34; cfr. anche 3, 42). Strano appare il fatto che il nostro autore, il quale pur cita ripetutamente per lettura diretta il *De coelo* di Aristotele, questa volta si lasci sfuggire la straordinaria concordanza fra il passo aristotelico e quelli platonici, laddove si rivela a tali concordanze sempre particolarmente attento. Sulla concezione aristotelica e platonica dell'etere cfr. W. Jaeger, *Aristotele*, trad. it., Firenze 1947, pp. 182, 189 ss., 202 ss., 406.

Filosofia_in_Ita

per se vivens. Porro anima ex ipsa sui essentia vita est, quia totum quod est in ea, est vita. Si quid enim esset in ea quod vita non esset, illud quidem non pars esset animae, et totum ipsum animatum quiddam potius quam anima diceretur. Fateamur igitur totam animae essentiam esse vitam. Si tota est vita, per se certe secundum formam vita dicenda est. Nam quod per aliud vivit, ipsum per se non vivens, ex duabus componitur partibus, ex natura, inquam, sui propria secundum se non viva atque ex vita illa aliunde accepta. Ita conclude: si res illa quae per aliud vivit non tota vita est, sequitur ut res quae tota est vita per se vivat. Ergo anima, quae tota est vita, per se vivit, praesertim cum per se moveatur. Si ita est, per se est vita. Est igitur animae essentia vita. Cuius rei signum est, quod cuicumque advenit praestat vitam, quasi per se sit hoc ipsum quod tribuit alteri. Unde, abeunte illa, desinit corpus vivere, ac, dum adest corpori, nullum momentum cessat vitae opera exercere corpus vivificando. Quare perennis animae actus vivificatio est. Perennis actio propria est rei actio. Propria igitur est animae actio vivificare. Vivificare autem vitae ipsius est proprium sicut caloris est calefacere. Igitur essentia animae vita est. Accipe rursus aliam coniecturam: quod parato corpore, anima statim illud vivificat. Aut ergo suo esse dat vitam, aut appetitu aut cognitione sive consilio. Si anima cognitione et consilio corpus vivificaret, scirent omnes quid quolibet momento gignat et alat in visceribus anima, qualisque sit interni operis dispositio et nisi cognoscerent, ista non fierent. Sed numquid appetitu? Neque hoc quidem: alioquin quamdiu vellet animus esse in corpore, tamdiu esset, et qui odit corporis consuetudinem a corpore confestim discederet. Restat ut ipso esse, id est naturali virtute vivificet corpus. Si ipso esse vivificat, per suam essentiam est vita, aut vivens, sicut quod ipso esse calefacit per essentiam suam virtutemve est calor aut calens (1). Conclude animae essentiam esse quamdam vitam. Quodsi

(1) Va notata la pregnanza dei due participi (*vivens* e *calens*) nei quali si esprimono contemporaneamente due concetti, rispettivamente transitivo ed intransitivo, nel senso che ciò che è *vivens* è contemporaneamente *vivus* e *vivificans*, e ciò che è *calens* è, contemporaneamente, *calidus* e *calefaciens*.

Filosofia_in_Ita

in grazia della sua stessa essenza, vita, poiché tutto ciò che è in essa è vita: se infatti ci fosse in lei qualche cosa che non fosse vita, questa cosa non sarebbe una parte dell'anima e la totalità formata da questa parte e dall'anima dovrebbe definirsi un tutto animato piuttosto che anima. Dobbiamo dunque ammettere che l'essenza dell'anima è nella sua totalità vita, onde, se è tutta vita, dobbiamo senza dubbio definirla vita per sé stessa secondo la sua forma. Infatti ciò che vive in grazia di altro da esso e non per sé stesso risulta composto di due parti, cioè della natura sua propria per sé stessa non viva e di quella vita che esso riceve dall'esterno. Da ciò si trae questa conclusione: se ciò che vive in grazia di altro da lui non è, nella sua totalità, vita, ne segue che quella cosa che è vita nella sua totalità deve vivere per sé stessa; onde l'anima, che è nella sua totalità vita, vive per sé stessa, principalmente tenuto conto del fatto che per sé stessa si muove. E se cosí è, l'anima è vita per sé stessa, per cui l'essenza dell'anima è la vita. Di ciò ci fornisce prova il fatto che tutto ciò cui l'anima si congiunge riceve da essa una vita, come se appunto per sé stessa essa sia ciò che è in grado di conferire agli altri. Proprio da ciò deriva che il corpo cessa di vivere quando l'anima se ne va, mentre fin tanto che è presente, essa non cessa di esercitare in alcun momento l'opera propria della vita vivificando il corpo. Per cui l'atto perenne dell'anima è quello di vivificare. Ma un'azione perenne è un'azione propria di ciò che la compie, per cui azione propria dell'anima è il vivificare, il quale, a sua volta, è proprio e caratteristico della vita come è proprio del calore il riscaldare, onde l'essenza dell'anima è la vita. Ma c'è anche la possibilita di un'altra via per giungere alla stessa dimostrazione: una volta preparato il corpo, l'anima immediatamente lo vivifica, per cui essa gli conferisce la vita o tramite il suo proprio essere, o tramite l'appetito, o tramite il processo razionale. Se vivificasse il corpo per impulso della sua razionalità tutti potrebbero sapere che cosa in qualsiasi momento essa generi ed alimenti nel suo seno, e quale sia la disposizione interna dell'opera e, se nessuno conoscesse tutto ciò, le cose non nascerebbero. Diremo dunque che vivifica il corpo in forza dell'appetito? Neppure questo sarebbe possibile, altrimenti l'animo starebbe nel corpo fin tanto che egli volesse, e poiché esso detesta la consuetudine col corpo, immediatamente se ne partirebbe. Non rimane che accogliere la terza ipotesi, e cioè che l'anima vivifichi il corpo in forza del suo stesso essere, cioè per virtú naturale. E se lo vivifica tramite il suo stesso essere, essa è per sua essenza una vita, o comunque per sua essenza è viva, allo stesso modo che ciò che scalda per il suo stesso essere è calore, o comunque caldo, per sua stessa essenza o virtú [1]. Dal che si trae la conclusione che l'essenza dell'anima è

Filosofia_in_Ita

non libeat eam vocare vitam per se viventem, quemadmodum soles dicere calorem per se calentem, saltem per superiora cogeris confiteri animam esse substantiam propria vita vitalem, quemadmodum dicis ignem substantiam proprio calore calentem. Utrum horum acceperis, minime curo. Utrimque enim sequitur id quod quaerimus.

Sed ego superioribus rationibus adducor ut animam per se vitam appellem, vitam, inquam, naturalem formamque vitalem. Vitae autem formaeque vitali contraria mors quodammodo dicitur, seu aliqua mortifera qualitas ferme, sicuti caliditati frigiditas, humiditati contraria siccitas. Ea vero est contrariarum natura formarum, ut neque aliqua earum aliam capiat, ut calor non suscipit frigus, neque substantia, cui una illarum formarum est propria, etiam suscipiat aliam formam suae formae contrariam: ut ignis, cui calor est proprius, frigus non accipit ut simul sit et ignis et frigidus, sed abit potius, aut perditur tam calor quam ignis frigore veniente, quam aut calor aut ignis fiat frigidus. Est ergo uterque (ut ita loquar) infrigescibilis, cum frigoris particeps evadere nequeat.

Similiter anima, quoniam aut vita ipsa naturalis est, aut vitam habet tamquam naturalem sui pedissequam, mortem (ut dixi) ipsius contrariam non admittit. Si non admittit mortem, ita ferme immortalis est, sicut ignis, quia non suscipit frigus, infrigescibilis. Si idem foret infrigescibile quod imperdibile, ignis sicut non frigescit ita neque etiam perderetur. Nunc autem perditur potius quam frigescat. Verum cum idem sit immortale quod imperdibile, anima, quae non admittendo mortem dicitur immortalis, est etiam imperdibilis. Ideo abit veniente morte, non perditur.

Tota superior disputatio his verbis Zoroastris comprehenditur: *ἀθάνατός τε μένει καὶ ζωῆς δεσπότης ἐστί.* Id est: « immortalis manet, ac vitae domina est ». Quasi dicat: ideo immortalis manet, quia vitam habet pedissequam, sicuti sol lucem, crinita comam. Hic pugnabit sic Strato, vel Epicureus aliquis. Sane mortem non suscipit anima, quia, veniente mortifera qualitate, abit anima, et desinit esse. Si esse desinit, suscipit certe nihil. At nos, o Epicure, non ita desipimus, ut ignoremus non posse mortem ab aliquo suscipi, tum quia ipsa nihil est (quod vero non est, non capitur), tum quia neque viventes eam capiunt, neque defuncti. Illi, quia dum vivunt a morte

Filosofia_in_Ita

una vita. E se non piacesse chiamarla vita per sé stessa vivente, usando la stessa espressione che si suol usare per dire ad esempio « calore per sé stesso caldo », si sarebbe costretti, da quanto esposto sin qui, almeno a riconoscere che l'anima è una sostanza viva per vita propria, come appunto si definisce il fuoco sostanza calda di calore proprio, e non ha nessuna importanza quale di queste due definizioni si accetti poiché da tutte e due consegue ciò che noi cerchiamo.

Ma dalle ragioni sopra esposte io sono indotto a chiamare l'anima vita per sé stessa — vita, cioè, per natura —, e forma vitale. Ma ad una vita e ad una forma vitali si definisce contraria la morte, o qualche qualità mortifera decisamente, come contrario al caldo è il freddo ed all'umido il secco. E la natura delle forme contrarie è tale che né alcuna di esse ne può ricevere un'altra — come il caldo non si copula col freddo — né una sostanza cui sia propria una di quelle forme può ricevere un'altra forma contraria a quella che già le è caratteristica, come il fuoco, cui è proprio il caldo, non riceve il freddo sí da riuscire contemporaneamente fuoco e freddo, ma piuttosto se ne va o si annienta sia il calore sia il fuoco al sopraggiungere del freddo, piuttosto che originarsi un calore o un fuoco freddo. Onde sia l'uno che l'altro sono, per cosí dire, irraffreddabili non potendo mai partecipare del freddo.

Ugualmente l'anima, poiché o è la stessa vita per natura, o possiede la vita come sua naturale caratteristica, non può ammettere, come dissi, la morte che è contraria alla vita, e se non ammette la morte è senza dubbio immortale esattamente come il fuoco è irraffreddabile in quanto non può ricevere in sé il freddo. E se l'essere irraffreddabile fosse lo stesso che essere indistruttibile, dato che il fuoco non si raffredda, sarebbe per questa stessa ragione indistruttibile. Ma il fuoco piuttosto si annienta che raffreddarsi. Ma poiché ciò che è indistruttibile si identifica con l'essere immortale, l'anima, che non ammettendo la morte si dice appunto immortale, è anche indistruttibile. Per cui si allontana al sopraggiungere della morte, ma non si distrugge.

Tutto ciò è espresso sinteticamente in queste parole di Zoroastro: « Permane immortale ed è signora della vita », come se dicesse che permane immortale poiché si accompagna costantemente con la vita come il sole con la luce o una cometa alla sua chioma. Stratone, o qualche epicureo, potrebbe a questo punto obiettare: è pacifico che l'anima non riceve la morte, poiché al presentarsi di una qualità mortifera l'anima se ne va e cessa di essere, e se cessa di essere, ovviamente non riceve niente. Ma noi, o Epicuro, non siamo tanto sciocchi da ignorare che la morte non può essere da alcuno ricevuta, in primo luogo poiché la morte non ha un essere — e ciò che non è

Filosofia_in_Ita

absunt, isti, quia si non sunt, ut ipse putas, nihil suscipiunt, et, si supersunt (ut nostri volunt), etiam absunt a morte. Desistamus ludere verbis! Audi quid velimus quando dicimus animam non suscipere mortem: intelligimus eam non admittere in se ipsa ullam mortiferam qualitatem, per quam desinat vivere. Profecto contrariae qualitates se invicem non suscipiunt, nam se vicissim et fugant, et fugiunt. Ideo calor natura sua non modo non suscipit frigus, sed neque loco etiam illi propinquat: longissime namque sese fugant, et fugiunt, quae per naturam longissimo discrepant intervallo. Postquam natura sua hae formae tales sunt, si in mera sui et sola natura consisterent, essentque ita ut modo (1) sunt contrariae invicem, numquam sibi invicem propinquarent. Natura enim illas dissociaret, neque adesset medius aliquis illarum conciliator. Tales profecto forent, si calor in se ipso subsisteret a materia separatus, ut nihil praeter calorem haberet admixtum. Atque frigus similiter. Nunc iacet calor in materia, quae suapte natura non minus ad frigus parata quam ad calorem, advenienti frigori sinum pandit suum, quem ingressa frigiditas calorem inde detrudit, qui inde depulsus extinguitur, cum ab auctore suo ea lege fuerit ad esse productus, ut tamdiu maneret, quamdiu a tali sinu materiae foveretur. Quapropter formae quae a materia sustinentur, licet formas sibi contrarias non suscipiant, illarum tamen impetu et propinquatione perduntur. Quae vero in se ipsis permanent, etsi quando materiae haerere videntur, illam sustinent potius quam ab illa sustineantur; contrariam sibi vim non possunt admittere; verum si qua vis advenit materiae gremio, qualitates et formas inquinat astrictas materiae, formam vero illam quae materiam supereminet non attingit. Talis est anima, anima, inquam, rationalis, quae cum fons motionis sit, corporumque motrix, non potest a corporibus e suo statu mutari. Cumque speciei suae ingenitam habeat vitam, utpote propriam, vivit semper absque labore vivendi, praecipue quamdiu secum ipsa vivit. Propinquans vero corpori, irrationalem (ut Platonice loquar) ex se fundit vitam, velut umbram. Ipsa quidem vera est anima, animalisque vitae fons, talemque vitam non modo

---

(1) L'ardito uso del Ficino di *modo* temporale per indicare « ora », nel senso di « momento in cui se ne fa l'esperienza », non è traducibile in italiano con pari intensità, per cui nella necessaria circonlocuzione se ne perde anche la efficacissima sintesi, con la quale il Ficino intende esprimere la momentaneità dell'esperienza e, quindi, la scarsa consistenza di un valore di essa sul piano metafisico.

Filosofia_in_Ita

non può essere ricevuto —; in secondo luogo poiché non la ricevono né i vivi né i defunti: i primi perché mentre vivono sono lontani dalla morte e i secondi perché, non essendo piú, come tu stesso affermi, non possono ricevere nulla, e nel caso che sopravvivano — come sostengono i filosofi della nostra scuola —, anche in tal caso sono lontani dalla morte. Smettiamola dunque di fare giochi di parole. Ed ascolta che cosa vogliamo dire quando affermiamo che l'anima non riceve la morte: intendiamo dire che essa non ammette in sé stessa alcuna qualità mortifera per effetto della quale cessi di vivere. Ed è fuor di dubbio che qualità reciprocamente contrarie non si ammettono a vicenda, ma piuttosto a vicenda si fuggono e si pongono in fuga: perciò il caldo per sua natura non solo non ammette il freddo, ma neppure a quello si avvicina nello spazio, ché si fuggono reciprocamente e si pongono in fuga tenendosi alla massima distanza fra di loro quelle cose che per natura sono estremamente discrepanti. E poiché queste forme sono tali per loro natura, se sussistessero nella pura e sola loro natura, e fossero in sé tali quali nel piano fenomenico (1) sono reciprocamente contrarie, mai si avvicinerebbero tra loro, in quanto la natura le dissocierebbe e non ci sarebbe un medio conciliatore tra le due. Ciò si verificherebbe senza dubbio se il calore sussistesse in sé stesso separato dalla materia, sí da non avere nulla a lui mescolato all'infuori del calore, e altrettanto dicasi per il freddo. Ma il calore si trova in una materia, la quale, per quel che concerne la sua natura, pronta a ricevere il freddo non meno che il caldo, al sopraggiungere del freddo gli apre il suo grembo, entrando nel quale il freddo ne scaccia il caldo che, cacciato di lí, si estingue, in quanto era stato portato in esistenza dal suo autore a condizione appunto di permanere fintantoché venisse alimentato dal grembo di quella materia. Per cui le forme che sono rette dal sostrato della materia, anche se non ricevono altre forme a loro contrarie, tuttavia vengono distrutte dall'attacco e dall'avvicinarsi di queste; laddove quelle forme che permangono in sé stesse, anche se qualche volta possono sembrare aderire ad una materia, tuttavia la sostengono piuttosto che essere da quella sostenute e non possono ammettere alcuna forza a loro contraria, anzi, se sopraggiunge una forza nel grembo della materia, questa inquina le qualità e le forme legate alla materia, mentre neppure sfiora quella forma che al disopra della materia eccelle. Questa forma è appunto l'anima, l'anima razionale, intendo, la quale, essendo fonte del movimento e motrice dei corpi, non può venir mutata dal suo stato per effetto dei corpi stessi. Ed avendo la vita congenita alla sua specie, come prerogativa sua propria, vive perennemente senza che per vivere impieghi alcuna fatica, e precipuamente sin tanto che vive in unione con sé stessa. Ma avvicinan-

Filosofia_in_Ita

ad tempus suppeditat corpori, sed multo magis sibi ipsi semper, cum numquam deserat semetipsam neque ad se deserendam compellatur a corpore, cuius qualitas in formam non transit incorporalem. Rursus neque ad idem cogatur ab animabus, quarum officium est vivificare, non perdere. Talis procul dubio rationalis anima iudicatur. Irrationalis autem non vera est anima, quia neque essentia vera est, neque vera vita. Non vera essentia est, quia non existit per semetipsam, siquidem per se non operatur, quandoquidem nihil agit absque corporis instrumentis. Non vera vita est, quoniam motionis libertate privatur. Non enim ducitur a se ipsa, sed vi trahitur ab iis rebus quae sensibus offeruntur. Ideo Platonici multi aiunt animam rationalem esse et animam, et vitam subsistentem, atque ex se corpus vivificantem. Sed irrationalem formam potius animationem vivificationemque corporis esse putant, quam etiam esse immortalem Xenocrates, Speusippus, Numenius, Plotinus existimant, Porphyrius autem et Proculus, et alii quamplurimi negant.

Neque mirari debemus si animas alias veras alias falsas esse multi Platonici arbitrantur, rerum siquidem varietas decentibus nectitur intervallis. Deus verum bonum est; angelus imago quidem est bonitatis, sed intellectus est verus; rationalis anima imago intellectus, anima vera; irrationalis anima imago animae, natura vera; qualitas, quae dividitur in materia, naturae imago est, verum naturalium agentium instrumentum. Sed meminisse oportet, eos qui animas nostra inferiores esse sempiternas existimant, etiam plantarum animas, secutos esse Aegyptios Pythagoreosque, existimantes animas humanas esse mentes delapsas in rationem atque sensum; animas vero brutorum esse nostras in sensum generationemque omnino prolapsas; plantarum denique animas esse easdem lapsas omnino in generandi potentiam; posseque omnes iterum ad superiora converti. Quod quidem Empedocles, Timaeus Locrus, Origenes, Plotinus significasse videntur.

Sed haec ipsi viderint, nos autem propositum prosequamur.

Filosofia_in_Ita

dosi al corpo, produce da sé una vita — per dirla con termini platonici — irrazionale, quasi ombra di sé medesima. Ed essa, che è la vera anima e la fonte della vita animata, non solo fornisce al corpo tale vita limitatamente nel tempo, ma molto piú ed indipendentemente da ogni limitazione nel tempo la fornisce a sé stessa; in quanto non può mai abbandonare sé stessa; né può essere costretta a farlo dal corpo, la cui qualità non può trasferirsi sul piano di una forma incorporea; né, infine, può esservi costretta dalle altre anime, il cui compito è quello di vivificare e non di annientare. Tale senza possibilità di dubbio deve essere giudicata l'anima razionale, laddove l'anima irrazionale non è un'anima nel senso vero e proprio, in quanto non è né una vera essenza né una vera vita: non è vera essenza in quanto non esiste per sé stessa — dato che per sé stessa non opera, ma tutto quanto compie lo compie tramite gli strumenti corporei —; non è vera vita in quanto è priva della libertà del movimento: infatti non autodetermina il suo movimento, ma è sempre sollecitata a muoversi da quelle cose che si offrono ai sensi. Appunto per questo molti platonici sostennero l'anima razionale essere anima e vita sussistente in sé e vivificante i corpi fuori di sé stessa, ritenendo la forma irrazionale, per contro, animazione e vivificazione del corpo, ritenuta, invece, anch'essa immortale da Senocrate, Speusippo, Numenio, e Plotino, tesi questa negata, dal canto loro, da Porfirio, Proclo e da moltissimi altri.

E non dobbiamo farci meraviglia del fatto che molti platonici affermino che alcune anime siano vere anime, altre, invece, anime false, poiché la varietà delle cose s'intreccia e si connette tramite intervalli giusti e armonici con ogni grado della varietà stessa delle cose: Dio è il vero bene e l'angelo è immagine del bene, ma vero intelletto; l'anima razionale, a sua volta, è immagine dell'intelletto ed anima vera; mentre l'anima irrazionale è immagine dell'anima e vera natura; la qualità, infine, che si divide nella materia è immagine della natura e vero strumento degli enti naturali attivi. Ma è necessario ricordare che quanti sostengono che anime inferiori alla nostra e anche le anime delle piante siano eterne seguirono il pensiero degli egiziani e dei pitagorici, i quali pensavano che le anime umane fossero menti cadute sul piano della ragione e della sensibilità, che le anime degli animali bruti fossero le nostre cadute completamente sul piano del senso e della generazione, che, infine, quelle delle piante fossero ancora le stesse, ma cadute sul piano della potenza della generazione, e che ciascuna di nuovo potesse risalire i gradi per cui era discesa rioccupando le posizioni superiori. Del resto tale teoria pare abbiano espresso anche Empedocle, Timeo di Locri, Origene e Plotino.

Ma non è nostro compito discutere tali teorie: lasciamoli quindi con le loro idee e proseguiamo la trattazione che ci siamo proposti.

Filosofia_in_Ita

CAPUT XV

DECIMA QUINTA RATIO: QUIA VITA EST PRAESTANTIOR CORPORE.

Filosofia_in_Ita

CAPITOLO XV

QUINDICESIMA DIMOSTRAZIONE: POICHÉ È VITA, E PERCIÒ È PIÚ ALTA DEL CORPO NELLA GERARCHIA DELL'ESSERE.

Il Ficino nella linea di Platone e di S. Agostino, esplicitamente menzionati, formula la sua quindicesima prova sul concetto dell'anima come vera vita: dal momento che la vita è datrice di forme e reggitrice rispetto al corpo, ne risulta per conseguenza che l'anima, in quanto vera vita, sia eminentemente superiore al corpo per essenza. Cosicché per codesta eminente superiorità e per l'implicita autonomia che ne deriva l'anima è immortale.

Filosofia_in_Ita

LIBER VI

CAPUT I

Reductio opinionum de anima in quinque capita.

Haec olim in agro Regnano apud Ioannem Cavalcantem (1) unicum amicum nostrum Calendis Martiis sub lauro disputaveram. Quibus disserendis interfuerunt familiares nostri tres, Cristophorus Landinus, Bernardus Nuthius, Georgius Antonius Vespuccius (2), viri probitate et doctrina clarissimi. His autem Ioannes summa cum attentione auditis: " Marsili Ficine, inquit, dici non posset quantum superiori disputatione fuerim delectatus. Sed hoc insuper cupio, ut postquam de communi animarum rationalium immortalitate disseruisti, deinceps, si placet, diligentius de animae nostrae immortalitate propriis rationibus disseras. Assentior equidem quinque esse rerum gradus, quemadmodum superiori disputatione disposuisti, atque horum medium obtinere tertiam illam essentiam, quae e materia soluta sit, ac perpetua. Praeterea coelestes animas in illius essentiae gradu collocari non dubito. Opinor etiam probabile esse, ut ibidem noster animus collocetur. Arbitror tamen non prius id posse penitus affirmari, quam omnes opiniones Philosophorum de hominis anima ad quinque capita reducantur, et quattuor confutatis, ultima teneatur(3). Aut enim anima corpusculum aliquod est tenuissimum corpori huic crassiori suffusum, sive igneum id sit, ut Democritus, Leucippus,

---

(1) Giovanni Cavalcanti, che possedeva a Regnano una villa ove appunto erano soliti riunirsi il Ficino e altri esponenti della cultura fiorentina del tempo, fu senza dubbio l'amico piú caro del Ficino. La loro amicizia risale agli anni della prima giovinezza sotto il comune discepolato di Domenico Galletti. L'epistolario di entrambi è ricchissimo e contiene notevoli malleverie della loro lunga e solida amicizia.

(2) Bernardo Nuzzi fu noto come retore (il Colucci, in *Declamationes*, *Prooemium ad Julianum Mediceum*, p. 16, lo definisce infatti *elegantissimus rhetor*), e per essere stato candidato alla successione nello Studio fiorentino di Poggio Bracciolini insieme ad Antonio Rossi, Cristoforo Landino e Francesco Castiglione. Quanto a Giorgio Antonio Vespucci, di cui il Ficino parla come di *virum humanitate doctrinaque insignem* (*Opera*, p. 616), fu filologo e uomo di cultura assai stimato dal Ficino, tanto da divenire insieme a Demetrio Chal-

Filosofia_in_Ita

LIBRO SESTO

CAPITOLO I

Riassunto delle opinioni sull'anima divise in cinque gruppi.

Un giorno, trovandomi a Regnano, presso Giovanni Cavalcanti (1), mio carissimo amico, ai primi di marzo, all'ombra di un lauro, conversavo di questi problemi ed alla conversazione partecipavano tre nostri carissimi amici: Cristoforo Landino, Bernardo Nuzzi e Giorgio Antonio Vespucci (2), uomini illustri per eccellenza di dottrina e di costumi. E Giovanni, dopo aver ascoltato con particolare attenzione le mie parole: « Mio caro Marsilio Ficino, disse, non è possibile esprimere il piacere che ha procurato la dissertazione fin qui da te svolta. Ma vorrei ancora che, dopo aver esaminato i problemi inerenti all'immortalità che tutte caratterizza le anime razionali, tu, se ciò non ti dispiace, ti volgessi al problema della immortalità della nostra anima. Sono, infatti, perfettamente d'accordo con te quando affermi e dimostri, come appunto hai or ora fatto, che cinque sono i gradi della gerarchia degli enti nell'universo, e che il grado medio fra questi è occupato da quella terza essenza, che ha la caratteristica di essere separata dalla materia e di essere eterna; non dubito affatto che nel grado di essa vadano collocate le anime celesti; sono anche propenso a credere che pure l'anima nostra si trovi su quello stesso grado; pur tuttavia mi sembra che ciò non si possa affermare con sicurezza assoluta senza aver prima riassunto in cinque gruppi fondamentali tutte le teorie dei filosofi sull'argomento e, confutati i primi quattro, se ne dimostri vero il quinto (3). L'anima, infatti, o è un corpo impalpabile e sottilissimo, soffuso in questo corpo piú solido e compatto: corpo di natura ignea, come pensano Democrito, Leu-

---

condylas, Giovanni Battista Boninsegni, Poliziano, Landino e Bartolomeo Scala revisore, incaricato dal Ficino stesso, di alcuni suoi scritti.

(3) Si nota in questo passo un evidente ricordo di Cicerone, *Brutus*, v 20, ove Pomponio Attico, riferendosi ad un discorso iniziato il giorno precedente da Cicerone, lo prega di continuarlo esponendo le tappe della storia dell'eloquenza, le massime correnti di essa ed i suoi massimi rappresentanti.

Filosofia_in_Ita

et Hipparcus (1) existimant, sive aëreum ut Anaximenes, Diogenes Apolloniates (2), et Critias (3), sive aqueum ut Hippias (4), sive terreum, ut Hesiodus et Pronopides (5), sive ex igne constet et aëre, ut Boethus et Epicurus (6), sive ex aqua et terra, ut Xenophantes (7). Aut melius aliquid est anima, id est non moles ipsa corpusculi proprie, sed qualitas illius aliqua per partes corpusculi sparsa, puta calor, vel complexio calida, quod voluisse videntur Zeno Citieus, Cleantes, Antipater, Posidonius (8). Aut purius aliquid, veluti punctum aliquod lucidum qualitatis illius in quadam ipsius qualitatis et corpusculi

---

(1) Il Ficino confonde Ipparco con Ippaso di Metaponto. All'origine della notizia circa la natura ignea dell'anima nella dottrina di Ippaso sta Aristotele (*Metafisica*, 984 a 7), da cui derivano le seguenti altre fonti: Simplicio (*Commentarium in Physicos Libros Aristotelis* p. 23, 33); Aezio (I, 5, 5; I, 3, 11); S. Clemente di Alessandria (*Protrettico*, V 64, p. 49, 3, ed. Sthählin). In tutte queste fonti la teoria di Ippaso appare riferita all'ἀρχή. Essendosi piú tardi posta l'identità fra ἀρχή e ψυχή, la notizia fu ripresa nei termini stessi del Ficino (cfr. AEZIO, IV, 3, 4; TERTULLIANO, *De anima*, 5; MACROBIO, *In Somnium Scipionis*, I 76). All'origine della confusione fatta dal Ficino, ma già presente in Tertulliano e Macrobio (nonché in CLAUDIANO MAMERTO, *De anima*, II 7, il quale confonde *Ippaso* con *Ippone:* cfr. C. PASCAL, *Ippone ed Ippaso*, in « Studi Italiani di filologia classica », 1906, n. 14), doveva stare la scrittura abbreviata del nome di Ippaso nei codici greci la quale, in seguito, venne sciolta sotto l'influsso del piú famoso nome di Ipparco secondo la solita prassi della *lectio facilior*. In particolare nel Ficino la confusione può essere stata corroborata dal fatto che, citando egli il nome di Ipparco insieme a quelli di Leucippo e Democrito, nelle pagine riferite ai quali in Diogene Laerzio (cfr. IX 43) si trova appunto citato un Ipparco, per associazione di idee il Ficino, che pur leggeva attentamente la *Metafisica* di Aristotele, può essersi lasciato sfuggire la genuina lezione di Aristotele stesso, forse anche aiutato in ciò dalla solita abbreviazione con la quale poteva presentarglisi il nome nei codici aristotelici a sua disposizione. A proposito della confusione fatta da Claudiano Mamerto fra Ippone ed Ippaso, il Diels (cfr. H. DIELS-W. KRANZ, 18, 11 f.) ritiene che la notizia di Claudiano (unitamente a quella di Giamblico nel *De anima*, presso STOBEO, *Ecloghe*, I, 49, 32, p. 364, 8 ed., Wellmann) sia frutto di una posteriore falsificazione di origine neopitagorica.

(2) La notizia e la citazione non compaiono nel sopracitato passo di Macrobio che, come vedremo, il Ficino aveva particolarmente presente, ma si trovano in ARISTOTELE, *Metafisica*, 984 a 5 e DIOGENE LAERZIO, IX 57, che il nostro autore, come appare evidente anche da altri elementi, deve aver compilato con la fonte del dossografo latino.

(3) È da notarsi la discordanza tra Macrobio (*Commentarium in Somnium Scipionis*, I 76) ed Aristotele (*De Anima*, 405 b) da un lato, dai quali risulterebbe che per Crizia l'anima era « sangue », ed il Ficino dall'altro lato, che al sangue sostituisce l'aria. Probabilmente trovandosi Crizia citato a poca distanza da Diogene di Apollonia nel *De anima*, ed immediatamente dopo Anassimene nella *Metafisica* (cfr. 984 a 5) trovandosi citato appunto Diogene, il Ficino, citando a sua volta a memoria, dovette cadere in errore ed attribuire anche a Crizia la dottrina degli altri due, tanto piú che a proposito della concezione dell'anima come « sangue », Aristotele spende poche parole citando il solo Crizia in un passo che, quindi, poteva facilissimamente sfuggire di mente. Giustificherebbe inoltre il *lapsus* del Ficino l'assenza in Diogene Laerzio di tali notizie riguardanti il pensiero di Crizia.

(4) L'attribuzione di tale teoria ad Ippia non compare in nessuna fonte antica. È probabile che il Ficino abbia confuso Ippia con Ippone, che in Aristotele appare sostenitore della tesi che l'anima fosse appunto « acqua » in *De anima*, 405 b 2. D'altra parte in ARISTOTELE, *Metafisica*, 984 a 3, Ippone appare menzionato subito dopo Talete, mentre

Filosofia_in_Ita

cippo ed Ipparco (1), oppure di natura aerea, come sostengono Anassimene, Diogene di Apollonia (2) e Crizia (3), o acquoso, come volle Ippia (4), o ancora terroso, come pensarono Esiodo e Pronopide (5), oppure formato da un miscuglio di fuoco e di aria, come parve ad Epicuro ed a Boeto (6), o infine di acqua e di terra, opinione questa sostenuta da Senofante (7). O piuttosto l'anima è qualche cosa di diverso, cioè non propriamente un corpuscolo sotto il rispetto delle dimensioni di un volume, ma piuttosto una qualità di esso, sparsa per le parti tutte del corpo cui è inerente, come potrebbe essere, ad esempio, il calore, o la complessione calda, come pare abbiano voluto sostenere Zenone di Cizio, Cleante, Antipatro e Posidonio (8). Oppure, ancora, qualche cosa di piú puro, come sarebbe un punto luminosissimo di quella qualità, ubicato

---

Ippia appare a sua volta citato subito dopo Talete in DIOGENE LAERZIO, I 24, nonché in PROCLO, *In Euclidem*, p. 65, 11, ed. Friedländer: è lecito supporre che il Ficino sia stato tratto in inganno, quindi, sia dalla simiglianza dei due nomi, probabilmente scritti in minuscola corsiva in greco, sia dalla vicinanza nelle due fonti antiche dei nomi di Ippia e di Talete, e per conseguenza abbia operato lo scambio erroneo fra Ippone ed Ippia.

(5) La notizia riguardante Esiodo si trova in Aristotele (cfr. *Metafisica*, 984, b 23; 989 a 10) mentre è assente in Macrobio ed in Diogene Laerzio. Per quanto concerne il nome di « Pronopide » esso ci risulta completamente sconosciuto, e non ci è riuscito di comprendere a chi il Ficino intenda alludere o da che fonte potesse derivare la sua notizia. A meno che il Ficino non intenda alludere a Parmenide (di cui « Pronopide » sarebbe una corruzione d'altronde incomprensibile nella sua genesi), di cui appare notizia in MACROBIO, *In Somnium Scipionis*, I 76.

(6) Il Boeto cui allude il Ficino non è Boeto di Maratona, accademico, né Boeto peripatetico, ma è certamente Boeto stoico. La notizia concernente Boeto ed Epicuro è diversa in Macrobio e nel Ficino. In Macrobio infatti (cfr. *In Somnium Scipionis*, I 76) si attribuisce al solo Boeto la tesi che l'anima consti di aria e fuoco, laddove ad Epicuro si attribuisce la tesi secondo cui l'anima sarebbe una entità risultante da una mescolanza di fuoco, aria e spirito vitale. Probabilmente il Ficino, ritenendo l'espressione di Macrobio *ex aere et spiritu* come una endiadi indicante un concetto unico (cioè l'aria nella manifestazione fisiologica del respiro) ha creduto di poter accoppiare Epicuro con Boeto, sentendosi autorizzato a ciò dalla sua profonda conoscenza delle dottrine materialistiche epicuree.

(7) Sembrerebbe da escludere che si tratti di Senofane, poiché poco dopo il Ficino parla di Senofane di Colofone citandolo per esteso. D'altra parte il nome *Xenophantes* appare solamente in ARISTOFANE, *Nuvole*, 349 (citato da ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1150 b 12) come astronomo. Tuttavia confermerebbe la lezione *Xenophanes* l'analoga notizia contenuta in MACROBIO, I 76. Probabilmente il Ficino ne leggeva un testo corrotto in *Xenophantes* e non si accorgeva, quindi, di ripetere lo stesso nome quando, poco piú avanti, citava *Xenophanes Colophonius*.

(8) Le notizie concernenti Zenone, Cleante, Antipatro e Posidonio sono una compilazione della compilazione che si trova in DIOGENE LAERZIO, VII 139. Che il Ficino non derivasse da altre fonti ma si limitasse ad accogliere di seconda mano le notizie da Diogene Laerzio sta ad indicarlo la vaga espressione *qualitas... aliqua per partes corpusculi sparsa, puta calor vel complexio calida*, la quale evidentemente riassume il già riassunto ma piú preciso testo di Diogene, cui il Ficino affianca e combina il già piú volte citato passo di Macrobio interpretandone la notizia alla luce delle sue conoscenze circa il *νοῦς* stoico. Dei due Antipatri stoici, quindi, quello di Tarso e quello di Tiro, qui il Ficino allude ad Antipatro di Tiro, citato appunto per esteso da Diogene Laerzio.

Filosofia_in_Ita

parte potiori, puta corde vel cerebro, assignatum ibi residens, inde reliqua membra gubernans, ut est apud Crysippum, Archelaum, et Heraclidem Ponticum (1). Aut liberius adhuc quiddam, ceu punctum aliquod nulli parti affixum, sed ab omni determinato situ seclusum, ac totum parti corporis cuique praesens, sed tale, ut sit ab ipsa corporis natura dependens. Dependens, inquam, duobus modis: scilicet vel quia corporis complexio ipsum genuerit, vel quia licet complexio ipsum non genuerit, tamen genitor suus, quicumque sit ille, ipsum ex materiae potentia eiusque visceribus eduxerit, id est ex aliquo semine sive inchoatione, seu proportione materiae ipsius in lucem eruerit, atque ipsi materiae tamquam naturali gremio prorsus addixerit. Quam sententiam Xenophanes Colophonius, Asclepiades, Aristoxenus Critolausque (2) sequuntur, apud quos anima est vel vis quaedam corporis agilis ad movendum, vel partium corporalium harmonia. Aut postremo divinum quiddam est hominis anima, id est aliquid individuum, totum cuique parti corporis adstans, et ab incorporeo auctore ita productum, ut ex agentis virtute solummodo, non ex materiae inchoatione, aut capacitate, aut fomento dependeat, sicut nos docent prisci Theologi: Zoroaster, Mercurius, Orpheus, Aglaophemus, Pythagoras, Plato, quorum vestigia sequitur plurimum physicus Aristoteles (3).

Praeter has quinque opiniones aliae nullae inveniuntur. Tu vero tunc demum immortalitatem ad nos pertinere monstraveris, quando, reprobatis quattuor superioribus opinionibus, approbaveris ultimam. Sic enim constabit animam nostram in tertiae essentiae ordine collocari. Id vero non mihi solum videtur, sed etiam cum superioribus diebus apud Bernandum Bembum tuum, clarissimum equitem, atque hoc tempore Veneti senatus oratorem, convivio discumberemus, meministi (ut arbitror) idem Antonio Chronico veneto, ac Demetrio

---

(1) La notizia per quanto riguarda Crisippo deriva certamente al Ficino da varie fonti fra le quali è impossibile identificarne una specificamente. Per ciò che riguarda, invece, Archelao di Mileto, secondo la tradizione maestro di Socrate, il Ficino deriva senza dubbio da Diogene Laerzio (II 17). Per ciò che riguarda, infine, Eraclide Pontico, alla base della notizia ficiniana sta ancora una volta Macrobio (*In Somnium Scipionis*, I 76).

(2) Notiamo il tono sincretistico della compilazione ficiniana che attinge da piú fonti contaminandole con varia disinvoltura. Per quanto concerne Critolao ed Asclepiade, ritroviamo analoghe notizie in MACROBIO, *In Somnium Scipionis*, I 76. Per quanto concerne Aristosseno è inutile ricercare una fonte precisa data la presenza in tutta la dossografia antica e medioevale della tesi dell'anima come « armonia ». Per ciò che concerne, infine, Senofane, la notizia fornitaci dal Ficino non è che il risultato di una illazione tratta da Aristotele (*Metafisica*, 986 b 21 ss.), che il Ficino trovava confermata da Diogene Laerzio (IX 18 ss.).

Filosofia_in_Ita

in una parte poziore della qualità e del corpuscolo stessi, per esempio nel cuore o nel cervello, che di lí governi tutte le restanti membra, come sostennero Crisippo, Archelao, nonché Eraclide Pontico (1). O, ancora, qualche cosa di ancor piú libero, come sarebbe un punto a nessuna parte specifica legato, ma piuttosto completamente libero da ogni determinazione locale e presente tutto in ciascuna parte del corpo, eppure tale da dipendere dalla natura stessa del corpo. Dipendente, s'intende, in due modi: o perché la complessione del corpo lo abbia generato, o perché, anche se non lo ha generato la complessione stessa del corpo, tuttavia il suo creatore, chiunque egli sia, lo abbia tratto dalla potenza della materia e dalle sue stesse viscere, cioè lo abbia tratto alla luce da un qualche seme o, se si preferisce, da un embrione o da una relazione proporzionale insita nella natura stessa, per poi collocarlo nella materia dalla quale nacque, come nel suo naturale ricettacolo. Una tale opinione fu accolta da Senofane di Colofone, Asclepiade, Aristosseno, Critolao (2), per i quali l'anima è vuoi una potenza insita nel corpo, capace di movimento, vuoi l'armonia stessa delle parti del corpo. Infine l'anima può essere qualche cosa di divino, cioè qualche cosa di indivisibile, tutto presente in ciascuna parte del corpo e prodotto da un autore incorporeo, sí da dipendere solamente dalla potenza del suo fattore e non da un embrione della materia o dal fatto di essere dalla materia contenuto o alimentato, come ci insegnano i teologi antichi, Zoroastro, Mercurio, Orfeo, Aglaofemo, Pitagora, Platone, le cui orme segue per gran parte della sua dottrina il pur naturalista Aristotele (3).

Oltre a questi cinque gruppi di opinioni non se ne trovano altri. E tu, quindi, potrai dire di averci dimostrato veramente che noi godiamo dell'immortalità solo quando, confutate le teorie dei primi quattro gruppi, avrai dimostrato vera solo quella dell'ultimo. Solo cosí, infatti, sarà chiaro che l'anima vada collocata nel grado della terza essenza. E questo non è solo il parere mio: trovandoci, infatti, a convito, nei giorni scorsi, in casa di Bernardo Bembo, amico tuo ed illustre cavaliere, nonché, in questo periodo, oratore del senato veneto, certo ti ricorderai che dello stesso parere furono anche Antonio

---

(3) Si noti l'aggettivo *physicus* e il contesto in cui è usato. Da un lato si nota una certa diffidenza del platonico Ficino per Aristotele, temperata però e non eccessiva; dall'altro lato un implicito atteggiamento polemico nei confronti delle interpretazioni aristoteliche di Averroè e di Alessandro di Afrodisia, vive e presenti nella cultura del tempo. A meno che l'aggettivo *physicus* non voglia intendere la dottrina di Aristotele esposta nella *Fisica*, interpretazione possibile ma sconsigliabile, in quanto sarebbe l'unica volta questa in cui il Ficino farebbe ricorso ad un simile mezzo espressivo, limitandosi il piú delle volte alla semplice citazione del nome del filosofo o specificandone l'opera sia pur col solo titolo (e per la *Fisica* di Aristotele appunto parecchie sono le citazioni esplicite dell'opera)

Filosofia_in_Ita

Attico disputatoribus argutissimis visum fuisse, mox etiam a Ricciardo Angellerio Anglariensi, et ab Oliverio Arduino Florentino insignibus Peripateticis similiter esse conclusum, ubi adfuerunt tres amici: Naldus Naldius, Bartholomaeus Fontius, Ioannes Baptista Boninsegnus, viri doctissimi. Eamdem esse sententiam nostri Petri Leonis Spoletini [1], qui Platonica Peripateticis praeclarissime iunxit".

Haec ille. His ego ita respondi.

CAPUT II

PLEBEI PHILOSOPHI NON RATIONE ALIQUA PERSUASI SED PRAVA DECEPTI CONSUETUDINE CORPORALEM ANIMAM POSUERUNT.

---

[1] Riccardo Angelleri fu un teologo amico del Ficino, col quale il Nostro ebbe, secondo sua esplicita malleveria, delle conversazioni sullo stato sacerdotale prima di ricevere la consacrazione sacerdotale. Oliviero Arduini, compagno di studi aristotelici con Francesco Cattani da Diacceto, fu poi uno stimato esponente dell'aristotelismo fiorentino e raccomandato come tale dal Ficino stesso a Lorenzo il Magnifico. Nella biografia ficiniana del Marcel (*op. cit.*, p. 573) troviamo citato un interessante accostamento di Paolo Orlandini tra l'Arduini, Pico della Mirandola, Ficino e Savonarola. Quanto a Naldo

Filosofia_in_Ita

Cronico di Venezia e Demetrio Attico, acutissimi nella discussione, e poco fa anche Riccardo Angelleri di Anghiari ed Oliviero Arduini di Firenze, insigni aristotelici, i quali — presenti anche i nostri tre amici Naldo Naldi, Bartolomeo Fonzio e Giovanni Battista Boninsegni, uomini tutti di squisita cultura — giunsero alle medesime conclusioni. Del resto tu sai che ugual opinione ha Pietro Leone di Spoleto (1), che è riuscito nel suo pensiero a fondere mirabilmente la dottrina platonica con i principi aristotelici ».

Qui egli tacque. E qui appunto presi io la parola per rispondere.

CAPITOLO II

FILOSOFI PLEBEI NON PERSUASI DA RAGIONE ALCUNA MA TRATTI IN INGANNO DA UNA DETERIORE CONSUETUDINE AMMISERO CHE L'ANIMA FOSSE CORPOREA.

Il Ficino afferma che coloro che sostengono la corporeità dell'anima sono indotti a ciò non tanto da argomentazioni razionali quanto piuttosto da un'illusione psicologica derivata dalla consuetudine empirica. E si tratta, precisamente, di una prevaricante invadenza della sensibilità, relata per sua natura al corporeo, sollecitata a ciò dall'esperienza comune. L'anima, infatti, ha tre attività: può agire nel corpo, come anima vegetativa, può agire per mezzo del corpo, come sensibilità, e, infine, può agire per sé stessa, come ragione. Orbene la frequenza e la preponderanza empirica delle prime due attività può generare l'illusione psicologica della corporeità dell'anima stessa. Evidentemente per il Ficino i « filosofi plebei » sono i materialisti in genere, ed in particolare i pensatori delle età piú tarde, dei quali però nessuno è menzionato in modo particolare. Nel corso del capitolo viene citato come fonte oltre che Platone, Aristotele ed Avicenna, anche Eraclito.

Naldi egli fu un caro amico del Nostro sin dalla piú tenera età (e tale notizia appare già nel Corsi e nel Caponsacchi), e probabilmente (come sostengono il Della Torre e il Marcel) furono anche condiscepoli, avendo entrambi come « primo padrone » Cosimo dei Medici. Il Naldi fu soprattutto un poeta e godette di larga fama nel suo ambiente. Il Colucci, ad esempio, lo accomuna ad Alessandro Bracesi come *eloquentissimus vir* (cfr. B. Colucci, *op. cit.*, f. 1, citato da R. Marcel, *op. cit.*, p. 395). Bartolomeo Fonzio, anche egli amico del Ficino, è noto soprattutto per aver scritto sotto dettatura del Ficino la prima versione in lingua toscana del *Consiglio contro la pestilenza: Recepte contro alla peste composte dalla viva voce di Messer Marsilio Ficino Fiorentino medico e filosofo excellentissimo a stanza di Francesco di Tommaso Sassetti cittadino fiorentino e scritte di mano di Messer Bartolomeo Fontio*, in P. O. Kristeller, *Supplementum ficinianum*, cit. (cfr. R. Marcel, *op. cit.*, p. 453). Quanto, infine, a Giovanni Battista Boninsegni, egli fu molto stimato per le sue doti culturali e, soprattutto, come grecista dall'ambiente fiorentino e dallo stesso Ficino, il quale, come dicemmo, lo incaricò insieme al Calcondila, al Vespucci, al Poliziano, allo Scala e al Landino, di revisionare alcuni suoi scritti.

Filosofia_in_Ita

CAPUT III

Anima non est corpus, aut forma divisa in corpore, ut ostenditur per virtutem animae naturalem.

Propositae quaestionis ordo requirit, ut in prima sequentis disputationis parte ostendamus, per virtutem animae naturalem hominis animam potissimum quidem non esse corpus, partim etiam non esse formam divisam in corpore. In secunda parte per virtutem sentiendi monstremus idem, scilicet animam esse formam indivisibilem, ac insuper illud adiciamus, eam videlicet non alicui corporis membro affigi, sed totam per singula fundi. In tertia vero parte, per virtutem intelligendi eadem confirmemus, scilicet eam esse formam impartibilem, ubique totam, et illud adiciamus, quod nullam trahat originem a materia. Sic enim anima hominis ad tertiam illam essentiam, quae est perpetua, pertinebit, et immortalis merito iudicabitur.

Iam vero primam disputationis partem divino numine invocato in hunc modum aggrediamur.

CAPUT IV

Prima ratio: quia anima est principium nutriendi et quomodocumque aliter operandi.

CAPUT V

Secunda ratio: neque corpus animatum est, neque inanimatum.

Quale corpus esse vis animam? Animatumne an inanime? Inanime non dices, quod alteri vitam tribuit animalem: quomodo enim si anima inanime corpus sit, vivificat corpora?

Filosofia_in_Ita

CAPITOLO III

L'ANIMA NON È UN CORPO NÉ UNA FORMA DIVISA NEL CORPOREO, COME APPARE CHIARO DALLA VIRTÚ NATURALE DELL'ANIMA.

L'ordine della questione che ci apprestiamo ad affrontare richiede che nella prima parte della trattazione seguente noi prima di tutto dimostriamo, basandoci sulla virtú naturale dell'anima, che l'anima dell'uomo non è per nulla un corpo, e, poi, che poniamo i presupposti per dimostrare che essa non è una forma divisa nell'estensione corporea. Nella seconda parte, quindi, partendo dalla sensibilità, giungeremo a concludere tale dimostrazione, a dimostrare, cioè, che l'anima è una forma indivisibile, aggiungendo che essa non è ristretta e collocata in questo o quel particolare membro del corpo, ma che per tutte le membra essa tutta si diffonde. Nella terza parte, infine, partendo dalla virtú intellettiva dell'anima, confermeremo la tesi accennata nella seconda parte, dimostrando, cioè, che essa è una forma indivisibile e dovunque tutta, aggiungendo com'essa non tragga affatto origine dalla materia. In tal modo, infatti, noi potremo concludere che l'anima dell'uomo rientra nel piano ed appartiene all'ambito della terza essenza, la quale è appunto perenne, e che, per conseguenza, giusto è ritenerla immortale.

Ed affrontiamo, quindi, dopo aver invocato l'aiuto divino, la prima parte della nostra dimostrazione seguendo lo schema che abbiamo predisposto.

CAPITOLO IV

PRIMA DIMOSTRAZIONE: PER IL FATTO CHE L'ANIMA È IL PRINCIPIO DELLA NUTRIZIONE E DI QUALSIASI ALTRO MODO DI ATTIVITÀ.

La prima ragione onde si esclude che l'anima sia un corpo consiste nel fatto che essa è principio che presiede alla nutrizione e principio di operazione, i quali per loro natura sono altro dalla materia che condizionano.

CAPITOLO V

SECONDA DIMOSTRAZIONE: L'ANIMA NON È UN CORPO NÉ ANIMATO NÉ INANIMATO.

E che corpo dovrebbe essere, dunque, l'anima? Corpo animato oppure inanimato? Dire che essa sia un corpo inanimato, dato che

Filosofia_in_Ita

Neque animatum corpus eam potes dicere, quia si anima animatum corpus dicatur, certe illud corpus, postquam animatum dicitur, per aliquam animam dicitur animatum. De illa anima rursus interrogo, corpusne sit, an non. Si corpus, utrum animatum, vel inanime. Si inanime respondetur, absurdum quidem. Si animatum, iterum de anima illa quaeram per quam dicitur animatum. Atque procedere cogeris in infinitum, quamdiu corpus esse animam asseres, ac semper respondere compelleris absurde. Utraque enim responsio delira videtur, tum animam esse animatam, tum inanimem; quemadmodum de sapientia, tum esse illam sapientem, tum etiam insipientem; aut de lumine, tum esse illud illuminatum tum obscurum. Sicut enim neque obscurum est lumen, quod alia illustrat, neque ab alio illuminatum, quod ipsum est primum lumen, sic anima neque est inanimis, quia dat vitam, neque etiam per aliud animata, cum ipsa illud proprie sit per quod re vera quodlibet animatur. Ac si ad aliud illam retuleris, per quod animetur, ergo similiter illud aliud rursus ad aliud referam aliudque rursus ad aliud, neque cessabo umquam, aut si cessabo in eo ipso certo quiescam, ut dicam aut illud ipsum quod primo ponebatur, aut aliquid sequens, neque animatum, neque vivificatum esse ab aliquo, sed ipsum proprie per se esse quod animat aliud atque vivificat. Tale quiddam animam et vitam proprie non quodvis aliud appellabo. Tu forsitan ut infinitum illum progressum et responsiones deliras iam devites, et tamen animam corpus esse asseras, inferes eam esse corpus non quidem animatum, sed corpus animale, non vivificatum, sed vivens. Si ita est, revolveris eodem.

Filosofia_in_Ita

conferisce vita animale a ciò cui è congiunta, non è possibile assolutamente: non si potrebbe capire, infatti, in qual modo mai, essendo corpo inanimato, potrebbe dar vita ad altri corpi.

D'altra parte non la si può neppur definire corpo animato, perché se la si definisse tale quel corpo animato, in quanto lo si definisce appunto animato, lo si può dire animato in virtú di un'anima, circa la quale si tornerebbe a porre la medesima domanda, se cioè tale anima sia o non sia un corpo; e se si rispondesse che è un corpo, di nuovo si porrebbe la domanda se sia corpo animato o inanimato; se a questo punto si rispondesse trattarsi di un corpo inanimato, si affermerebbe un'assurdità, mentre se si rispondesse trattarsi di un corpo animato, di nuovo si affaccerebbe la precedente domanda circa l'anima che lo facesse animato. Si sarebbe in tal modo costretti ad un processo all'infinito il quale costantemente si porrebbe nei medesimi termini sin tanto che si affermasse l'anima essere un corpo, il che sempre costringerebbe ad affermare, in risposta alle domande che si verrebbero via via a porre, nient'altro che degli assurdi. Infatti l'una e l'altra risposta possibile appare assurda, sia che si affermi l'anima essere animata, nel caso che si rispondesse essere essa corpo animato, sia che, per contro, si affermi essere inanimata, che sarebbe come affermare, intorno alla sapienza, vuoi che essa sia sapiente, vuoi che sia insipiente; oppure, intorno alla luce, affermare che essa sia illuminata o che sia oscura. Come infatti né la luce, che illumina cose a lei esterne, è oscura, né, essendo essa stessa fonte primaria di luce, è illuminata da altro da lei, cosí l'anima né è inanimata, in quanto dà essa la vita, né può essere animata da altro da lei, essendo essa stessa propriamente quella che in realtà anima ogni cosa animata. E se la si volesse riportare ad un altro principio dal quale venisse animata, a sua volta codesto altro principio si sarebbe costretti ancora a riferirlo ad un terzo e poi ancora ad un quarto, né tale processo potrei essere disposto ad arrestare, ché, se ad un certo punto lo arrestassi, senza dubbio lo arresterei al punto in cui potessi aver raggiunto la possibilità di affermare che o ciò che fosse stato posto all'inizio del processo, o qualche cosa ad esso conseguente, non sia né animato né vivificato da qualche cosa di esterno ad esso, ma sia appunto esso quello che anima e vivifica le cose cui si congiunga. Un tale ente chiamerò anima e vita in senso proprio e con nessun altro nome. Per evitare, forse, siffatto processo all'infinito ed una serie di risposte assurde, mantenendo tuttavia fermo il principio che l'anima sia corporea, si potrebbe ricorrere al cavillo che essa sia non un corpo animato, ma un corpo animale, non un corpo vivificato, bensí un corpo vivo. Ma con questa affermazione si ricade in un identico circolo vizioso. Ovvia sarebbe infatti la do-

Filosofia_in_Ita

Equidem percontabor utrum illud ea ratione qua corpus est anima sit, an alia quadam ratione novae alicuius additionis per quam animale dicatur et vivens. Certe non ea ratione qua corpus: omnia siquidem corpora essent animae ac vitae rationes prae se ferrent. Sequitur ut alia quaedam illic insit natura praeter corporis rationem, per quam animale corpus illud vivensque dicatur. Illam ego vitam proprie et animam nuncupabo (1).

CAPUT VI

TERTIA RATIO: NEQUE CRASSUM CORPUS EST NEQUE SUBTILE.

CAPUT VII

QUARTA RATIO: CORPUS EX MATERIA ET FORMA COMPONITUR.

CAPUT VIII

QUINTA RATIO: CORPUS NATURA SUA DISPERSUM EST.

Corpus natura sua dispersum est penitus. Primo, quia distantiam partium patitur, ita ut semper in alio loco sit alia. Secundo quia continue trasmutatur. Nam si subicitur tempori, sicut varia momenta succedunt in tempore, sic affectiones momentis singulis variantur

(1) Tale tipo di argomentazione non ha il suo modello né in Platone, né in Aristotele, ma trova invece il suo riscontro in Lucrezio. Tuttavia tale costume è assai vicino nello spirito al dialogo platonico, del quale costituisce uno schema spoglio degli elementi inessenziali e vivificato da un efficace tono colloquiale.

Filosofia_in_Ita

manda se codesto corpo sia anima in grazia del principio stesso per il quale è un corpo, oppure in grazia di qualche altra nuova aggiunta in virtú della quale esso possa dirsi animale e vivente. È chiaro che non può darsi il primo caso, altrimenti tutti i corpi sarebbero anime e presenterebbero da sé le caratteristiche della vita. Ne consegue che ad esso sia insita una qualche altra natura oltre alla corporeità, natura per la quale esso possa essere definito corpo animale e vivente. Ed appunto una tale natura sarà quella cui io do il nome appunto di vita e di anima (1).

CAPITOLI VI E VII

Terza dimostrazione: l'anima non è né un corpo denso né un corpo sottile. Quarta dimostrazione: il corpo è composto di materia e forma.

Dal momento poi che i corpi si dividono in densi, come l'acqua e la terra, e sottili, come il fuoco e l'aria, l'anima non può essere un corpo, giacché non può in alcun modo rientrare né nel novero di quelli densi, né in quello dei sottili. Inoltre il corpo per definizione è composto di materia e forma, onde l'anima che è una pura forma non può essere in alcun modo corporea. Tre prove si adducono per dimostrare che l'anima è solo forma: in primo luogo perché non potrebbe altrimenti formare il corpo sotto il rispetto della sua totalità; in secondo luogo perché sarebbe sotto l'identico aspetto e assurdamente forma di perfettibilità di due materie; in terzo luogo perché si mutuerebbe reciprocamente coi corpi inferiori.

CAPITOLO VIII

Quinta dimostrazione: il corpo è per sua natura esteso nello spazio.

Il corpo, per sua natura, è assolutamente soggetto a dispersione nello spazio; in primo luogo in quanto in esso si verifica un distanziamento delle parti tale per cui sempre in un luogo se ne trova una, in un altro un'altra; in secondo luogo perché è soggetto a continua mutazione: se infatti è soggetto all'azione del tempo, come vari momenti si succedono tra loro nel tempo, cosí in relazione ai singoli momenti si succedono variando le affezioni nel corpo. E se una tale

Filosofia_in_Ita

in corpore. Quae quidem varietas, cum fiat in coelis, multo magis fit raptu coelorum in elementis. Tertio, quia contrariis subicitur qualitatibus, calori et frigori et similibus. Unde fit ut contra naturam corporis sit coire in unum, manere simile, et sibi ipsi constare. Extensio namque ipsa quantitatis partes corporis disiunctas manere compellit. Motus perennis cogit mutare naturam, neque sua simul habere, sed aliud amittere, quaerere aliud. Qualitatum contrarietas impellit ut altera fugiat alteram, per quam fugam corpus ipsum compositum dissipatur. Quamvis autem per haec appareat corpus natura sua nullo modo posse firmiter in unitate consistere, tamen corpus quodlibet aliquo modo in suis partibus nectitur, cunctis in unam totius corporis copulam conspirantibus. Est igitur in corpore aliquid ultra corporis naturam, quod ipsum unit, sistit, et continet (1). Unit inquam distantiam partium, sistit fluxum perennem, continet invicem per suam simplicem consonantiam dissonas corporis qualitates. Quid hoc est? Corpusne? Si corpus est, eget similiter alio connectente. Quid aliud illud? Num corpus? Si corpus, eget et alio. Quocirca fatendum est nullam esse posse in corporibus unitatem, nullam constantiam, nullamve concordiam, nisi illis insit vis aliqua incorporea. Ergo si et anima corpus dicatur esse, eget ipsa etiam aliqua copula. Vim autem huiusmodi copulantem nos animam, vel virtutem animae potius quam illud copulatum asseverabimus, cum videamus esse animae proprium humores contrarios membraque diversa in unam animalis compagem devincire, qua abeunte diffluunt omnia. Igitur anima neque est corpus, sed copula corporis intima, vel substantia copulatrix.

Neque forma divisa per corpus. Talis enim forma (ut Platonici putant) simplicitatis et constantiae naturam amittit in corpore, unde ipsa aeque ut corpus eget alio continente, quod unum in se ipso consistat, ad divisionem corporis minime dissipatum. Si quis autem

---

(1) Si noti che il verbo *continere* non è in questo caso usato ad indicare il concetto di *capere*, cioè di « possedere abbracciando e contenendo in sé », bensì quello risultante dalla considerazione indipendente dei due suoi componenti, di *cum*, ad indicare l'« unione delle parti », e di *tenere* nel senso di « trattenere ».

Filosofia_in_Ita

variazione si verifica nei cieli, in molto maggior misura, per influenza di questi, essa si manifesta negli elementi. In terzo luogo poiché è soggetto a qualità contrarie, cioè al caldo, al freddo e a simili contrasti qualitativi, onde deriva che è contro la natura del corpo realizzare l'unità e permanere simile a sé stesso nonché sussistere per sé stesso. Infatti la stessa estensione quantitativa obbliga le parti del corpo a rimanere separate l'una dall'altra, mentre il perenne movimento costringe il corpo a mutare continuamente ed a non avere mai contemporaneamente ciò che gli compete, bensí a perdere l'una cosa per acquistarne un'altra. L'opposizione delle qualità, poi, determina in esse un fuggirsi reciproco in forza del quale il corpo, che è composto, si dissipa. Ma quantunque da tutto ciò risulti chiaro che il corpo non può in alcun modo per sua natura sussistere saldamente in unità, tuttavia ogni corpo in qualche modo si connette nelle sue parti, cospiranti tutte ad una unica copulazione che realizzi il corpo nella sua totalità, onde dobbiamo presumere che esista nel corpo qualche cosa che sia al di là della natura corporea, qualche cosa cioè che lo unisce, gli conferisce consistenza e ne impedisce la dispersione (1): qualche cosa cioè che annulli la distanza fra le varie parti, arresti il flusso loro perenne e mantenga, tramite la sua semplice armonia, unite reciprocamente le discordanti qualità corporee. Che cos'è che agisce in tal modo: è forse un corpo? Se è un corpo ha anch'esso bisogno di un principio che lo tenga unito. E questo altro principio cosa sarà mai: forse anch'esso un corpo? Se è un corpo, anch'esso, a sua volta, ha bisogno di un altro principio che ne salvi la connessione. È dunque necessario ammettere che non è possibile sussista nei corpi alcuna unità, alcuna consistenza, alcuna concordia, se in essi non si trova una forza incorporea. Pertanto qualora si affermasse che anche l'anima sia corporea, anch'essa avrebbe bisogno di un principio copulante, e noi affermeremo essere appunto tale principio copulante l'anima, o la virtú dell'anima, piuttosto che ciò che da esso è copulato, dato che vediamo essere proprio dell'anima il legare reciprocamente gli umori fra loro contrari e le diverse membra, riducendole alla unitaria compagine di un essere animato, umori e membra che, se sparisce l'anima, si disperdono totalmente. Pertanto l'anima non è un corpo, ma piuttosto la copula intima del corpo, ovvero la sostanza copulatrice di esso.

Né è l'anima una forma divisa nel corpo: una tale forma infatti — come appunto pensano i platonici — perde nel corpo la natura della semplicità e della consistenza immutabile, onde anch'essa al pari del corpo finisce per aver bisogno di un principio che la mantenga unita, principio che sia unitario in sé stesso e non sia soggetto ad alcuna partecipazione della divisione corporea. E se qualcuno chie-

Filosofia_in_Ita

quaerat unde saxa et ligna sortiantur suarum partium unionem, respondebunt Platonici, illa quamdiu affiguntur terrae ab anima terrae sortiri et unionem et augumentum. Postquam vero avulsa sunt, non augumentum amplius, sed unionem.

CAPUT IX

Sexta ratio: duo corpora non sunt in eodem loco.

CAPUT X

Septima ratio: corpus non est simul totum in pluribus.

Neque corpora, neque formae divisae per corpora possunt omnino esse simul in pluribus partibus aut locis. Vis seminaria tota est in qualibet particula seminis. In quot enim particulas semen dividitur, totidem animalia oriuntur, quod maxime in piscium ovis apparet. Si ex quacumque guttula seminis totum pullulat animal, tota illic delitescit seminaria virtus. Haec vero est animae instrumentum generationi subserviens. Quapropter multo magis tota anima est in qualibet seminis corporisque particula. Postquam ergo tota est in singulis animae virtus, nonne virtus vegetatrix tota est in quolibet plantae semine, cum plantam integram producat ex quolibet?

Vegetativa quoque anima exigua primum radice vel germine capitur, deinde, crescente arbore, per omnes se fundit ramos. Siccatis denique ramis, vel amputatis, rursus sese contrahit in radicem. Hanc animam quantitate carere Plotinus Porphiryusque existimant, quae aeque clauditur minimis, implet amplissima.

Filosofia_in_Ita

desse donde sassi e travi derivino l'unione delle loro parti, i platonici risponderanno che gli uni e le altre traggono dall'anima della terra, sintantoché alla terra sono radicati, unione e sviluppo, ma che, una volta che ne siano stati avulsi, perdono da un lato lo sviluppo salvando dall'altro l'unità.

CAPITOLO IX

Sesta dimostrazione: due corpi non possono occupare lo stesso spazio.

La sesta ragione che mostra l'incorporeità dell'anima è resa manifesta dal fatto che essa penetra e si trova dappertutto; laddove due corpi non possono occupare simultaneamente lo stesso spazio.

CAPITOLO X

Settima dimostrazione: un corpo non è contemporaneamente tutto in piú parti.

Né i corpi, né le forme divise nei corpi possono assolutamente essere in piú parti o luoghi simultaneamente. La potenza seminale, invece, è tutta in qualsiasi parte, anche minima, del seme: in quante parti infatti, anche minime, si divide il seme, altrettanti animali nascono, come si può soprattutto constatare osservando le uova dei pesci. Se dunque da una qualsiasi anche minima goccia di liquido seminale si genera l'animale intero, ciò significa che in quella goccia si manifesta nella sua totalità la virtú seminale, la quale è, invero, lo strumento di cui l'anima si serve per operare la generazione. Per cui a maggior ragione l'anima si deve trovare tutta in ciascuna particella anche minima del seme e del corpo. E poiché, dunque, la potenza dell'anima si trova tutta in ogni singola parte, non deve forse trovarsi in qualsiasi seme di pianta anche tutta la virtú vegetativa, dato che da qualsiasi seme essa produce tutta intera la pianta?

Anche l'anima vegetativa dapprincipio si raccoglie in una piccola radice o in un germe e poi, col crescere della pianta si diffonde per tutti i rami. Ma, seccati questi o potati, di nuovo essa si ritrae nella radice. Codesta anima, che si può racchiudere in parti minime e parimenti può riempire di sé parti dotate di grandissime proporzioni, secondo l'opinione di Plotino e di Porfirio è priva di quantità.

Filosofia_in_Ita

CAPUT XI

Octava ratio: anima est vita, aut fons vitae.

Animam esse putamus naturam quamdam quae aut vita quaedam sit, aut vitam ceu comitem habeat et pedissequam [1], postquam corpora vitam per animam sortiuntur. Corpus necessario in plures partes dividitur. Nam corpus aliud est ex pluribus elementis compositum, aliud elementum, ex elementis aliis minime congregatum, sed ex forma et materia constitutum. Si animam dixeris esse corpus constructum ex pluribus elementis, sciscitabimur numquid illa elementa quaelibet per se seorsum ab aliis vitam habeant, aut nulla, sed congregata simul vitam pariant, aut unum quiddam illorum possideat vitam. Si quodlibet illorum per se habet vitam, tot ibi sunt animae, quot elementa. Neque ibi est anima una ex multis conflata partibus, sed animae multae sedem eamdem colentes. Si nullum illorum habet vitam, numquam concursu mutuo vitam creabunt. Ac si in eorum concursu vita nascatur, non quidem ipsorum vi, cum ipsa vita careant, sed vi potius alicuius concursum illum ordinantis vita illa nascetur, praesertim cum sit fatendum, etiam si concursione multorum vita confletur, non tamen quomodocumque concurrant, verum si certa ratione viaque concurrant, vitam in illis gigni. Ita illius certae concursionis intimus ordinator anima ipsa erit, vitam suo modo confluentibus exhibens.

Sin dixeris unum aliquid e multis elementis habere vitam, illud solummodo anima ipsa erit, neque opus erit praeter istud aliis elementis, ut anima generetur. Quamobrem anima nullo modo putanda est esse corpus ex elementis pluribus constitutum. Sed neque ele-

---

[1] Si noti la bella gradazione, intraducibile, creata dal Ficino fra i due termini di *comes* indicante letteralmente « colui che fa la medesima strada », e *pedissequus* indicante il « servo che segue per la strada i *pedes* del padrone ». Per cui l'*et* non solo crea in certo senso una endiadi con la quale il Ficino vuole esprimere la costanza del rapporto intimo fra vita ed anima (tanto intimo da essere in realtà non un rapporto ma piuttosto una identità), ma intende anche correggere il primo concetto di *comes*, troppo vago, precisandolo con una bella epesegesi, che andrebbe resa con « compagna di viaggio o meglio inseparabile pedissequa ».

Filosofia_in_Ita

CAPITOLO XI

Ottava dimostrazione: l'anima è vita o fonte della vita.

Noi riteniamo che l'anima o sia essa stessa vita od abbia la vita come compagna inseparabile (1), dato che i corpi appunto in virtú dell'anima ricevono la loro vita. Ma il corpo si divide necessariamente in una molteplicità di parti. Infatti i corpi possono essere o dei composti di piú elementi, o degli elementi i quali non risultano, è vero, composti da piú elementi, ma tuttavia sono sempre costituiti dall'unione della forma e della materia. Orbene se si affermasse essere l'anima un corpo costituito da piú elementi, sorgerebbe da parte nostra la inevitabile domanda se ciascuno degli elementi che la comporrebbero abbia per sé stesso, indipendentemente dagli altri, la vita oppure no, ma la acquisti piuttosto all'atto di congregarsi con gli altri, o se, infine, sia uno fra tutti gli elementi del composto a possedere esso la vita. Se ciascun elemento del composto possedesse di per sé la vita, ne risulterebbero, nell'ambito del corpo composto, tante anime quante vite, e, per conseguenza, non un'anima sola costituita dall'unione di una molteplicità di parti, bensí una molteplicità di parti occupanti una medesima sede; se, d'altra parte, nessun elemento del composto possedesse la vita, questa non potrebbe in alcun modo risultare come conseguenza dell'unione di essi a costituire il composto, ché, se dal loro concorso nascesse la vita, questa non nascerebbe in grazia di una virtú loro, in quanto abbiamo detto che sono privi di vita, bensí piuttosto per effetto della potenza di un principio ordinatore dell'unione, specialmente se si tien conto del fatto che non è possibile non riconoscere che, anche ammesso il caso che la vita venga creata e plasmata dal concorso di una molteplicità di parti alla costituzione di un composto, tuttavia essa non potrebbe risultare da un concorso casuale e qualsiasi, ma solo da un concorso realizzato in un determinato modo e seguendo un determinato schema: solo cosí potrebbe manifestarsi la vita nel complesso delle parti riunitesi nel composto. Cosí l'intimo principio ordinatore di tale concorso sarà proprio l'anima, la quale, a suo modo, conferisce alle parti che concorrono a formare un corpo la vita.

Se invece si volesse affermare che quello che possiede la vita è uno solo fra i molti elementi del composto, quello solo si identificherà con l'anima, e non ci sarà alcun bisogno di altri elementi all'infuori di esso per la generazione dell'anima. È, quindi, ovvio che in nessun modo si può considerare l'anima un corpo costituito

Filosofia_in_Ita

mentum unum, quia elementum quodlibet ex materia et forma componitur. Si istud viveret, non per materiam viveret, cum informis materia nequeat vitam aut alicui, aut sibi ipsi praebere. Igitur talis viveret per formam. Forma igitur esset anima. Quin etiam si anima est corpus, sive elementum sit sive simile quiddam et seu simplex seu compositum, certe, ita ut dicam, vel similiter erit affectum, scilicet calidum vel frigidum, siccum vel humidum, leve vel grave, rarum vel densum, fluxum, solidum, album, nigrum, atque similia. Si calidum, calefaciet solum; si leve, alta petet,et omnino qualecumque corpus sit, secundum naturam propriam operabitur, et effectum naturae suae oppositum numquam aget. Non enim frigidum calefacit.

Est autem cuiuslibet corporis certa et determinata natura ac forma, sicut locus terminatus est, et certum tempus, et finita potentia. Igitur cuiusque corporis determinata operatio est, et ad effectus contrarios non extenditur. Anima vero ad contraria quaelibet vim habere videtur. Nam et in diversis corporibus animalium et in eodem multa inter se efficit repugnantia: sistit, movet; contrahit, extendit; rarefacit, condensat; acuit, obtundit; aperit, claudit; fundit, et solidat. Contrarios odores, sapores, atque calores, oppositas vires et figuras humoribus membrisque tradit, leves spiritus deorsum movet ad pedes, graves humores sursum ducit ad caput quod fit contra corporum naturam. Agitat corpus in omnem partem sursum contra gravium elementorum pondera, deorsum contra levium sublimitatem, in latus et in circuitum contra omnem corporis facultatem. Cum ergo omnes ferme effectus inter se contrarios faciat, et ad repugnantes

Filosofia_in_Ita

da una molteplicità di elementi. D'altra parte non è neppure possibile considerarla un unico elemento, in quanto ogni elemento è un composto, a sua volta, di materia e di forma e, per conseguenza, se fosse esso stesso vitale non potrebbe esserlo in grazia della materia, per il semplice fatto che la materia informe non può conferire vita né a sé stessa né ad altro fuori di sé. Per cui l'anima vivrebbe in grazia della forma e quindi sarebbe una forma. E non è tutto: se l'anima è un corpo, vuoi che sia un elemento, vuoi che sia qualche altra cosa di simile ad un elemento, vuoi che sia semplice, vuoi che sia composto, in tutti questi casi avrà senza dubbio possibile affezioni in tutto coerenti con la sua natura corporea, cioè sarà calda o fredda, secca od umida, leggera o pesante, rara o densa, fluida o solida, bianca o nera, e cosí via per tutte le possibili qualità ed affezioni. E, per conseguenza, se sarà calda, scalderà solamente; se sarà leggera, tenderà all'alto e cosí via, qualsiasi corpo essa fosse, eseguirebbe operazioni coerenti con la propria natura e non determinerebbe mai un effetto a questa contrario. Infatti il freddo per esempio non scalda.

Ciascun corpo, poi, ha una sua natura particolare e determinata nonché una particolare e determinata forma, esattamente come è limitato lo spazio, determinato il tempo e finita la potenza, per cui determinata è l'operazione di ciascun corpo la quale, per conseguenza, non può estendersi ad effetti contrari. Laddove l'anima sembra avere potenza alla determinazione di qualsiasi contrario: molti effetti nei diversi animali, infatti, e molti anche in un medesimo essere vivente produce che sono fra di loro contrari, come arrestare e muovere, contrazione ed estensione, rarefazione e condensazione, acutezza e ottusità, apertura e chiusura, fusione e consolidamento. Non solo: essa conferisce ai diversi umori ed alle diverse membra odori, sapori, gradi di calore contrari fra di loro, nonché opposte forze ed aspetti; muove verso il basso, in direzione dei piedi, gli spiriti che per natura leggeri dovrebbero muoversi esattamente in senso contrario, mentre fa salire in alto verso la testa gli umori che, dato il loro peso, dovrebbero discendere verso il basso, e tutto questo, ovviamente, contro la natura di ciascun corpo; agita il corpo in ogni parte portandolo in alto contro la natura pesante degli elementi gravi o in basso contro la tendenza all'alto propria degli elementi leggeri nonché spingendolo in movimenti laterali e circolari contro ogni facoltà implicita nel corpo stesso. Svolgendo, dunque, tutti gli effetti possibili fra loro contrari ed essendo capace di movimenti fra loro opposti in modo da muovere ciò cui essa aderisca in maniera indipendente dall'ordine impli-

Filosofia_in_Ita

motus ita sit compos, ut praeter corporum ordinem moveat, quis adeo demens erit, ut aut corpus, aut eius qualitatem, sive qualitatis aliquid esse animam fateatur?

CAPUT XII

NONA RATIO: CORPUS SEIPSUM NON MOVET.

CAPUT XIII

DECIMA RATIO: ANIMA NON CRESCIT AD CORPORIS HUIUS AUGMENTUM.

Filosofia_in_Ita

cito nelle sostanze corporee, chi potrebbe essere tanto pazzo da ammettere che l'anima sia o un corpo, o una qualità di esso, o un qualsiasi principio appartenente all'ordine delle qualità?

CAPITOLI XII E XIII

NONA DIMOSTRAZIONE: IL CORPO NON MUOVE SÉ STESSO.
DECIMA DIMOSTRAZIONE: L'ANIMA NON CRESCE CORRELATIVAMENTE ALL'ACCRESCIMENTO DEL CORPO.

Il corpo, benché sia talvolta mobile, non muove tuttavia sé stesso, giacché, per avere in sé la ragione sufficiente alla propria mobilità, dovrebbe essere in atto nei confronti di codesta sua potenza attiva. L'anima, invece, è in grado di muovere sé stessa e, dunque, non può essere corpo. Se, infine, l'anima fosse corporea, dovrebbe essere soggetta a crescere e a decrescere correlativamente al corpo: il che è manifestamente assurdo. Infatti in tal caso non potrebbe piú sussistere né l'unità del vivente, né la continuità del movimento e della crescita, né la forza ordinatrice e regolatrice sia dei movimenti sia dei processi fisiologici di sviluppo. È dunque necessario che l'anima, in quanto reggitrice, consista in sé libera dalle affezioni del corpo che regge.

Filosofia_in_Ita

LIBER VII

ANIMA NON EST CORPUS AUT FORMA DIVISA IN CORPORE, AUT TALIS FORMAE PUNCTUM ALIQUOD, SED EST FORMA IN QUALIBET PARTE CORPORIS TOTA, UT OSTENDITUR PER POTENTIAM SENTIENDI.

CAPUT I

PRIMA RATIO: CORPUS NON CAPIT IMAGINES APTAS AD SENSUM.

Nescio quo pacto in superiori argumentatione incidimus in secundam disputationis huius partem, in qua probaturi sumus propositum nostrum per potentiam sentiendi. Sic igitur hanc partem ulterius prosequamur. Corpus si quando suscipit quicquam modo suscipit corporali, partes videlicet rei in suis partibus, neque potest rem maiorem quam sit ipsum capere, quemadmodum cera a sigillo figuram suscipiens, numquam ampliorem figuram quam ipsa sit accipit. Quod si haberet cera sensum, quo figurae magnitudinem iudicaret, tantam plane iudicaret, quantam haberet.

Neque potest aliam rursus figuram accipere, nisi vel amittat priorem, vel utrasque ita in se confundat, ut vix invicem discernantur. Sic anima si corpus sit, per oculum corporum imagines modo suscipiet corporali, ita ut imago Platonis in oculo Socratis non maior sit, quam Socratis oculus. Ita Socratis anima non maiorem putabit esse Platonem, quam suus sit oculus, vel certe non maiorem quam sit cerebrum, in quod ab oculo transferretur imago (1). Tandem non maiorem quam sit Socratis corporis magnitudo. Anima enim Socratis si magna est non est suo corpore maior. Ideo si

(1) La riduzione di tutte le sensazioni al cervello come organo centrale del sistema nervoso risale alla scuola di Erofilo di Alessandria, e da questa scende, attraverso Galeno ed il suo *rete mirabile* (del quale dovremo occuparci piú oltre) nonché attraverso Avicenna, da Leonardo per passare al Vesalio, a Realdo Colombo, Fabrizio d'Acquapendente, Malpighi, per limitarci a citare solo alcuni fra i piú significativi nell'ambito di quel grande rinnovamento degli studi anatomici segnato dal Rinascimento.

Filosofia_in_Ita

LIBRO SETTIMO

L'ANIMA NON È UN CORPO O UNA FORMA DIVISA NEL CORPO O UN PUNTO QUALSIASI DI TALE FORMA, MA È FORMA TUTTA IN QUALSIASI PARTE DEL CORPO, COME SI DIMOSTRA SULLA BASE DELLA SENSIBILITÀ.

CAPITOLO I

PRIMA DIMOSTRAZIONE: IL CORPO NON CONTIENE IMMAGINI ADATTE ALLA SENSIBILITÀ.

Non so in qual modo nella precedente disamina incontrammo la seconda parte di questa disputa, nella quale intendiamo dimostrare il nostro assunto tramite la considerazione e l'analisi dell'attività sensibile. Questa parte della nostra seconda trattazione intendiamo condurla in questo modo: se in qualche occasione il corpo assume qualcosa, la assume secondo le modalità del corporeo, cioè assume delle parti della cosa a lui esterna nelle parti sue proprie e non può accogliere in sé e contenere qualche cosa che sia maggiore di lui, allo stesso modo che la cera, quando riceve dal sigillo una figura, non riceve mai un figura maggiore di sé stessa; ché, se la cera possedesse la sensibilità, in base alla quale poter valutare la grandezza della figura, è chiaro che la misurerebbe in proporzione pari alla sua stessa misura.

Né d'altra parte può il corpo di nuovo ricevere un'altra figura, se non perde la figura precedentemente assunta oppure se non le confonde ambedue in sé, in materia tale che a stento poi si possano tra loro discernere. Cosí l'anima, se fosse un corpo, assimilerebbe tramite l'occhio corporeo le varie immagini in maniera corporea, in modo tale, cioè, che l'immagine di Platone, per esempio, nell'occhio di Socrate, non sarebbe piú grande dell'occhio stesso di Socrate. Allo stesso modo l'anima di Socrate non potrebbe mai supporre che Platone fosse piú grande del suo occhio o, per lo meno, mai potrebbe supporlo maggiore del cervello al quale vien trasferita dall'occhio l'immagine (1). Al massimo mai lo potrebbe percepire maggiore della grandezza del corpo di Socrate, in quanto l'anima di Socrate, se partecipa della grandezza, non è certamente piú grande del corpo

Filosofia_in_Ita

in se tota Platonis imaginem suscipit, non maiorem suscipit quam sit ipsa, quapropter nihil umquam maius existimabit esse Socratico corpore. Quin etiam quando Xenofontis et Alcibiadis et Phaedri imagines accipit, tunc vel amittit Platonis imaginem vel ita habet cunctas deinde confusas, ut alium illorum ab alio non discernat.

Conclude etiam ita: anima vel solidum corpus est, vel fluxum. Si solidum, vix a corporibus figuratur, peritque docilitas et acumen, atque una unius rei accepta figura vel alias non capit, vel si alias post alias ceperit, cunctae invicem obfuscantur. Si labile corpus est, nullas tenet figuras, nullamque prorsus habet memoriam. Praeterea nonne constat rem eamdem in specillo parvulo parva videri, in maiori maiorem? Ceu si vultum tuum in mea pupilla prospexeris, deinde in speculo, hic exiguum, illic ingentem pronuntiabis. Ubi pro speculorum ipsorum magnitudine et parvitate, maiora vel minora corpora iudicantur. In anima hominis corporum paene omnium lucent imagines, per quas anima corpora quanta sunt iudicat, nullumque est tam ingens, tam immensum corpus, quod ipsa vel intueri, vel excogitare non possit, semperque aliud corpus ultra excogitato corpore maius. Ex quo apparet nullum esse animae praescriptum magnitudine terminum, tum quod ad illa quae comprehensura est, tum quod ad propriam spectat animae ipsius substantiam. Si quam enim haberet in se propriam magnitudinem, tanta esset praecipue, quanta est proprii corporis magnitudo. Unde in tam pusillo animali speculo non possent res tam variae, tam perspicuae, tam immensae lucere, cum pro diversa speculorum quantitate maiores minoresve soleant apparere. Non tamen putare debemus spiritales colorum imagines vel a corporibus fieri, vel suscipi in speculis atque cerebro. Ipsae enim nihil aliud sunt, quam splendores luminis corpora verberantis. Id autem visibile lumen licet emicet in corporibus, fit tamen atque servatur ab invisibili lumine coelestium animorum, quod ex ingenti copia exuberat foras, evaditque perspicuum. Corporibus quidem nullis affigitur, potest tamen luci nostri spiritus,

Filosofia_in_Ita

di Socrate. Pertanto se accoglie in sé, facendosi da essa tutta occupare, l'immagine di Platone, non la coglie maggiore di sé stessa, per cui nulla mai potrà immaginare essere superiore alle proporzioni del corpo di Socrate. Di piú: quando essa ricevesse le immagini di Senofonte, Alcibiade, Fedro, allora o perderebbe l'immagine di Platone, oppure le conterrebbe tutte cosí confuse da non poter discernere costoro l'uno dall'altro.

Ma si può arrivare alla stessa conclusione ragionando a questo modo: l'anima è un corpo o solido o fluido; se è solido non viene plasmato dai corpi, e ne vanno perdute duttilità ed acutezza, e per conseguenza, ricevuta che abbia l'unica figura di una sola cosa, o non è piú in grado di riceverne altre, o, se una dopo l'altra ne riceverà ancora, tutte finiranno per offuscarsi reciprocamente. Se invece è un corpo labile, non è in grado di trattenere nessuna delle figure accolte, e per conseguenza non possiede memoria alcuna. Inoltre non ci mostra l'esperienza che una medesima cosa appare piccola in uno specchio piccolo e piú grande in uno specchio piú grande, come, per esempio, se tu guardassi il tuo volto nella mia pupilla e poi in uno specchio lo vedresti lí piccolo e qui invece grande? Da ciò risulta chiaro che, in relazione alla grandezza ed alla piccolezza degli specchi, i corpi vengono giudicati maggiori o minori. Orbene: nell'anima dell'uomo si configurano le immagini di quasi tutti i corpi, tramite le quali l'anima è in grado di giudicare i corpi nelle loro reali proporzioni e nessuno di essi è tanto grande, tanto enorme, che l'anima non lo possa cogliere o pensare, non solo, ma che non ne possa pensare sempre un altro maggiore di quello già pensato. Da ciò risulta chiaro che non esiste alcun limite imposto all'anima dalla grandezza, sia sotto il rispetto di ciò che essa può contenere, sia per quanto concerne la sostanza propria dell'anima stessa. Se infatti avesse in sé una sua grandezza predeterminata, questa corrisponderebbe esattamente alla grandezza del corpo cui essa aderisce, onde in uno specchio corporeo ed animato di sí misere proporzioni mai potrebbero configurarsi cose tanto varie, tanto eccellenti e di proporzioni tanto immense, se è vero, come dicemmo, che in relazione appunto alla misura degli specchi le cose sogliono apparire maggiori o minori. Tuttavia non dobbiamo credere che le immagini dei colori che si formano nel nostro spirito siano create dai corpi o abbiano negli specchi e nel cervello la loro origine, in quanto essi null'altro sono che riflessi della luce che cade a colpire i vari corpi, e tale luce visibile, quantunque si diffonda da enti corporei, tuttavia viene creata e conservata dalla invisibile luce delle anime celesti la quale, per la sua esuberante quantità, trabocca esternamente e si fa in tal modo visibile. E non si lega a corpo alcuno, pur potendo congiungersi alla

Filosofia_in_Ita

quae a nostra anima pendet, coniungi, eique suos splendores offerre. Significationes praeterea vocum ad auditum pervenientes, quae ipsae quoque spiritales sunt, neque a corpore fiunt, neque figuntur in corpore, sed ab anima transmittuntur in animam, atque animarum virtute fiunt et conservantur.

Verum superiorem disputationem hac divisione breviter concludamus: si anima sit aliquid corporale, vel simulacra corporum eius faciem attingent, sicut speculum, vel eorum qualitates in profundam animae substantiam penetrabunt, sicut in aquam sapores atque odores. Si primum contingat, corpora forsitan praesentia sentiemus, sed non poterimus absentia cogitare, nam simulacra non servabimus. Sin alterum fiet, sensus gradatim semper et cum corporis passione, similiterque memoria et qualitates sine discretionis iudicio invicem confundentur.

CAPUT II

Secunda ratio: oportet quinque sensus ad unum centrum conduci.

Visus colores attingit non voces, auditus voces dumtaxat, olfactus odores. Animus colorem, vocem, odorem, ita invicem comparat, ut aliud colorem esse quam vocem, et alia similiter iudicet. Illa vis per quam ita iudicat animus, cognoscit tum colores, tum voces, et alia quae invicem comparat. Quomodo enim diceret colorem aliud esse quam vocem, nisi simul utrumque cognosceret? Quaenam ista vis est? Visusne? Minime. Non enim voces agnoscit; ita neque auditus,

Filosofia_in_Ita

luce dello spirito nostro dipendente appunto dalla nostra anima, ed offrirle in tal modo i suoi splendori. Inoltre i suoni delle voci che vengono percepiti dalle nostre orecchie, suoni anch'essi di natura spirituale, non sono prodotti da un corpo né si fissano sul corpo, ma piuttosto si trasmettono da anima ad anima, e vengono creati e conservati appunto dalla potenza dell'anima.

Concludiamo dunque tutta la presente dissertazione con questa breve distinzione: se l'anima fosse qualche cosa di corporeo, o le immagini dei corpi raggiungerebbero la sua superficie, quasi fosse uno specchio, oppure le loro qualità penetrerebbero nella parte piú interna della sostanza dell'anima, come nell'acqua gli odori ed i sapori. Se si desse il primo caso, forse potremmo avvertire i corpi presenti, ma non potremmo pensare quelli non immediatamente presenti alla nostra sensazione, in quanto non saremmo in grado di conservarne le immagini; se, invece, si verificasse il secondo caso, i sensi si confonderebbero sempre di piú, gradatamente, in relazione alla passività del corpo di fronte ad ogni azione esterna, e parimenti la memoria, nonché le qualità, venendo a mancare ogni possibile giudizio discriminatorio.

CAPITOLO II

Seconda dimostrazione: è necessario che i cinque sensi si riconducano ad un unico centro.

La vista coglie i colori, ma non i suoni, l'udito, a sua volta, solamente i suoni, l'olfatto gli odori, e cosí di seguito. L'animo, invece, paragona fra loro colori, suoni, odori, in modo che avverte la diversità intercorrente fra le sensazioni cromatiche e sonore, e similmente per tutto quanto colpisce i nostri sensi sotto forma di sensazione. Ora, quella virtú in grazia della quale l'animo compie un simile giudizio ovviamente conosce vuoi i colori, vuoi i suoni, vuoi tutte le altre cose che è in grado di porre poi a confronto, ché, altrimenti, in qual modo potrebbe giudicare il colore essere altro dal suono se non li conoscesse contemporaneamente ambedue? Dobbiamo dunque domandarci quale sia questa virtú. E diremo forse che sia quella della vista? Ciò sarebbe assurdo, in quanto la vista non può distinguere i suoni; né potremo identificarla con l'udito, il quale nulla sa

Filosofia_in_Ita

qui colorum ignarus est, neque unus aliquis omnino quinque sensuum. Quisque enim illorum unum quiddam nuntiat solum, neque potis est (1) plura invicem comparare. Vis una certe est interior animae, ad quam, velut centrum, a quinque sensuum instrumentis circumpositis undique varia nuntiantur; illa vero una omnia illorum quinque sensuum obiecta et operationes diiudicat. Neque dicas duas aut plures esse animae vires internas, per quas anima illa comparet.

Sint si vis geminae vires. Responde igitur, quotiens anima colorem ad vocem comparatura est, utrum per utramque vim apprehendat utrumque, colorem scilicet atque vocem, an per alteram alterum. Si utraque vis apprehendit utrumque, quid opus est viribus geminis, cum una sufficiat ad comparationis opus, et tantumdem faciat una, quantum ambae? In necessariis rebus natura non deficit, supervacuis non abundat. Sin per alteram vim alterum tantum noscit, per neutram invicem comparabit utrumque.

Tamen per vim aliquam, comparat. Est igitur alia quaedam vis praeter geminas illas ante confictas, per quam anima plura illa comparat invicem. Utrum vis illa una indivisibilis sit (2), an corporis instar in plures partes divisa, puta utrum sit vis illa tamquam punctum aliquod, individuum quod *A* vocetur, an linea quaedam ab *A* in *B* protracta?

Si dixeris eam esse lineam ab *A* in *B* talem *AB* quaeram abs te hunc in modum. Quotiens anima colorem ad vocem per huiusmodi lineam comparatura est, certum est quod utrumque istorum eam tangit lineam. Utrum igitur color solum caput lineae, quod est *A*, attingit, ad *B* non pervenit? Et vox solum *B*, lineae finem, tangit, ad *A* non transit? An potius ambo, tam color quam vox, ad ambo simul, tam scilicet ad *A* quam ad *B*, veniunt? Si primum concesseris, scilicet quod alterum tantum venit ad terminum lineae alterum, profecto duo illi termini duae a se invicem erunt distinctae vires,

---

(1) Notevole ci sembra l'uso della forma in tmesi *potis est* in luogo della piú usuale forma di crasi *potest*. Con essa, della quale il Ficino aveva esempi classici numerosissimi sia in prosa sia in poesia, egli evidentemente ha inteso accentuare particolarmente il concetto della non « potenza », della non « possibilità » dei sensi a cogliere percezioni ad essi non specifiche.

(2) Il *sit* dipende ancora come interrogativa indiretta dall'iniziale *responde igitur*, nonostante la distanza di questa reggente, che rende difficile a tutta prima comprendere il congiuntivo che si presenta d'un tratto dopo la lunga parentesi affermativa.

Filosofia_in_Ita

dei colori, né, infine, potremo identificarla con nessun altro dei cinque sensi, ciascuno dei quali percepisce e rivela una sola categoria di sensazioni e non è quindi in grado (1) di metterne a confronto piú di una. È fuor di dubbio dunque che si tratta di una virtú interna all'anima, alla quale si comunicano i contenuti delle diverse sensazioni ad opera dei cinque sensi che fungono da strumenti disposti intorno all'anima stessa ed agenti in ogni direzione. L'anima, poi, a sua volta distingue e giudica tutti gli oggetti che le vengono forniti dai cinque sensi, cioè i contenuti delle varie esperienze da essi compiute. Né è possibile affermare che due o piú siano le virtú interne dell'anima tramite le quali essa compie tale rapporto comparativo.

Supponiamo infatti che tali virtú siano due: in tal caso chiederemmo se, tutte le volte che l'anima si appresta a comparare un colore ad una voce, essa percepisca l'uno e l'altra per mezzo della medesima virtú, oppure se percepisce l'uno tramite questa l'altra tramite quella delle due virtú che abbiamo detto in essa esser presenti. Se si dà il primo caso, che bisogno c'è di due virtú, dato che, in tal caso, una sola basterebbe ad eseguire la comparazione, e una sola eserciterebbe un'azione pari a quella compiuta da ambedue? La natura non è manchevole in ciò che è necessario, e neppure abbonda nel superfluo. Se, invece, tramite ciascuna delle due virtú coglie due serie diverse di esperienze rispettivamente separate nei confronti delle virtú che le colgono, tramite nessuna delle due virtú potrebbe l'anima effettuare il confronto fra le due serie di sensazioni separatamente percepite.

Tuttavia noi vedremmo che per una qualche forza essa compie tale comparazione, onde dovremmo postulare, oltre le già precedentemente supposte, una terza potenza, tramite la quale l'anima fosse in grado di comparare fra loro le molteplici esperienze. E dimmi: questa virtú sarà (2) una sola ed indivisibile, oppure risulterà composta e divisibile quindi in una molteplicità di parti allo stesso modo che un corpo? In altre parole: sarà tale virtú come un punto geometrico che possiamo definire A, oppure un segmento AB?

Se si afferma ch'essa è codesta linea da A in B, cioè il segmento AB, porremo la domanda: tutte le volte che tramite tale segmento l'anima si propone di compiere un confronto tra un suono ed un colore è fuor di dubbio che sia il colore sia il suono toccano il segmento; orbene: tocca forse il colore solamente l'estremo A del segmento e non giunge a B, e il suono, dal canto suo, tocca solo l'estremo opposto B senza giungere ad A, oppure ambedue, sia il colore sia il suono, giungono contemporaneamente ad ambedue gli estremi del segmento, cioè raggiungono simultaneamente sia il punto A sia il punto B? Se si accetterà la prima ipotesi, e cioè che ciascuna delle due sensazioni

Filosofia_in_Ita

quarum utraque quod suum est agnoscet, alterum ignorabit, ideo per neutram vim illa animus comparabit. Sin concesseris ambo illa ad terminos ambos concurrere, ita ut vis utriusque termini ambo persentiat, una illarum sufficit, vacat altera, quandoquidem nihil plus vires ambae quam alterutra faciunt, immo vero duae vires erunt indivisibiles ambae. Ita cogimur confiteri vim illam animae unam, per quam plura diiudicat, non esse partibilem. Igitur via illa magistra sensuum neque corpus est, neque qualitas diffusa per corpus. Si talis est animae vis, quid prohibet animam esse talem? Nisi forte putes substantiae alicuius vim substantia sua esse nobiliorem.

CAPUT III

TERTIA RATIO: QUO ANGUSTIOR SENSUS EST, EO EST PERSPICACIOR.

Profecto oportet imaginem visibilis corporis ad aliquid impartibile colligi: quod et in ipsis fit pupillis. Alioquin ingentia corpora, atque coelum ipsum per tam minimam pupillam non cerneremus.

Quod si quantum ad oculum spectat, ut cernat acutius, ampliore quantitate opus non est, immo parvissimi oculi acrius inspiciunt quam amplissimi, ut oculi aquilae quam bovis, quasi visum non modo non iuvet, sed impediat magnitudo, si, inquam, exterior acies magnitudine ad percipiendum minime indiget, quid de illo interiori visu et communi sensu dicimus (1)? Qui quanto singulis sensibus est

(1) È opportuno osservare che il Ficino, benché risenta l'influsso di Aristotele, non riprende ciononostante il concetto di *κοινὴ αἴσθησις* se non attraverso una rielaborazione che ne muta il significato originario. Rimandiamo comunque alla nostra introduzione e ai citati lavori del Meier, Kristeller, Saitta, Dress, ecc.

Filosofia_in_Ita

raggiunge e tocca uno solo dei due estremi del segmento, è chiaro che codesti due estremi saranno due virtú fra loro distinte, ciascuna delle quali riconoscerà quella serie di esperienze ad essa assegnata, ignorando completamente l'altra, onde l'anima non potrà mai essere in grado di compiere la comparazione fra le due sensazioni né tramite una delle due virtú né tramite l'altra. Se, invece, si accettasse la seconda ipotesi, e cioè che ambedue le sensazioni raggiungono contemporaneamente ambedue gli estremi del segmento, in modo che la potenza corrispondente a ciascun estremo possa cogliere ambedue le sensazioni nella loro pienezza, una delle due è sufficiente e l'altra è di troppo, dato che ambedue insieme non fanno nulla di piú di quanto faccia una sola qualsiasi di esse, anzi, quelle due forze saranno ambedue assolutamente indivisibili. E cosí ci vediamo costretti a riconoscere che quell'unica potenza tramite la quale l'anima distingue la molteplicità non è divisibile in parti; onde la via maestra dei sensi non è né una sostanza corporea né una qualità diffusa entro un corpo. Ma se tale è la virtú dell'anima, che cosa vieta di riconoscere tale appunto l'anima? A meno che non si supponga che la virtú di una sostanza possa essere piú nobile della sostanza stessa cui appartiene.

CAPITOLO III

Terza dimostrazione: quanto piú l'organo del senso è limitato nello spazio, tanto piú è acuto.

Senza dubbio, dunque, l'immagine di un corpo visibile va ricondotta a qualche cosa di indivisibile, come appunto avviene per esempio nelle pupille, altrimenti noi non potremmo essere in grado di cogliere coi nostri sensi corpi di proporzioni tanto ingenti e addirittura il cielo stesso.

Se, dunque, per quanto concerne l'occhio, esso non ha bisogno di una maggiore grandezza per vedere meglio, anzi, occhi piccolissimi sono dotati di una vista piú acuta che non quelli grandissimi — come ad esempio gli occhi delle aquile in confronto di quelli dei bovi —, come se la grandezza non solo non serva affatto, ma addirittura sia di impedimento alla potenza della vista, se, dicevo, l'acutezza di questo organo esterno della vista non ha affatto bisogno della grandezza per percepire gli oggetti, che cosa dobbiamo dire della vista interiore, cioè di questo senso comune (1)? Il quale, quanto

Filosofia_in_Ita

praestantior et acutior, tanto etiam debet sufficientior esse; erit autem sufficientior, si nulla indigeat corporis quantitate. Denique et ipsa animae substantia, sensuum fundamentum, erit omni sensu sufficientior, si quantitate non egeat. Quis eam dixerit quantitatis dimensionibus indigere, cum neque conducat ad animi dotes corporis magnitudo, neque noceat? Si conduceret necessario, non esset apis ove solertior, vulpes astutior sue, simia ingeniosior asino, leo bove audentior. Sin necessario noceret, non esset elephas prudentior equo, canis agno sagacior.

Quodsi ad has animae vires, quae versantur circa corporum quantitatem, nihil valet corporis quantitas, multo minus eam valere putandum est ad eam vim animi, quae transcendit corporum quantitatem, ad rationem, scilicet, quam suo loco tractabimus.

CAPUT IV

Quarta ratio: si sensus dividuus sit, in eo imago sensibilis dividetur.

CAPUT V

Quinta ratio: anima sentit ubique tota.

An ignoras partem corporis alicuius ipsi toti aequalem esse non posse, atque ideo formam, quae talis est ut per diversas partes corporis protendatur, in qualibet corporis parte totam existere non valere? Alioquin toti pars foret aequalis. Admitto ista. Quid tum?

Filosofia_in_Ita

è piú prestante ed acuto dei singoli sensi presi uno per uno, tanto deve essere anche piú autosufficiente, e sarà piú autosufficiente appunto solo se non si troverà ad aver bisogno per nulla della quantità del corporeo. Infine, la sostanza stessa dell'anima, fondamento dei sensi, sarà piú sufficiente di ogni senso qualora non abbia bisogno di quantità. E chi sarebbe disposto ad affermare che essa si trovi ad aver bisogno delle dimensioni della quantità, se la grandezza del corpo non è né di vantaggio né di danno alle doti dell'animo? Se infatti la grandezza fosse di qualche vantaggio non potrebbe essere l'ape piú solerte della pecora, la volpe piú astuta del maiale, la scimmia piú ingegnosa dell'asino, il leone piú coraggioso del bove. Se, d'altra parte, fosse di danno, non potrebbe certamente l'elefante esser piú prudente del cavallo, il cane piú sagace dell'agnello.

Se, quindi, nulla vale la quantità del corpo per quanto concerne queste virtú dell'anima connesse appunto con la quantità dei corpi, molto meno dobbiamo pensare che essa valga nei confronti di quella virtú dell'anima che trascende la quantità corporea, cioè nei confronti della ragione, della quale tratteremo a suo tempo e luogo.

CAPITOLO IV

QUARTA DIMOSTRAZIONE: SE IL SENSO FOSSE SOGGETTO A DIVISIONE, IN ESSO SAREBBE SOGGETTA A DIVISIONE ANCHE L'IMMAGINE SENSIBILE.

Se, per ipotesi assurda, il senso fosse divisibile, lo sarebbe anche l'immagine sensibile. Il che è manifestamente falso. Perciò dall'indivisibilità del senso si argomenta a fortiori *per l'indivisibilità dell'anima, che ne è il fonte e il principio.*

CAPITOLO V

QUINTA DIMOSTRAZIONE: L'ANIMA SENTE DOVUNQUE NELLA SUA TOTALITÀ.

Non ignori certamente che la parte di un corpo non può essere uguale al tutto e che, pertanto, la forma che è tale da estendersi per le diverse parti del corpo non può sussistere tutta in qualsiasi parte del corpo, ché, se cosí non fosse, la parte finirebbe per essere uguale al tutto. Ma ammettiamolo pure. E allora? Evidentemente

Filosofia_in_Ita

Nempe anima cuilibet parti corporis adest tota, quia tota sentit cuiuslibet corporalis particulae passionem. Nam si aliquo offensus casu pes doleat, statim illuc advertitur oculus, admovetur e vestigio manus, os clamat, et reliqua membra ferme similiter (1). Quod certe numquam fieret, nisi id, quod ipsius animae inest partibus corporis omnibus, etiam in pede sentiret. Atque sentire quod ibi factum est absens non posset. Neque enim nuntio (2) aliquo credendum est id fieri non sentiente quod nuntiat, quia quod non sentit, non nuntiat. Neque passio quae fit per continuationem molis semper potest occurrere, ut caeteras animae partes quae alibi sunt latere non sinat, quia non semper fit dolor ubique. Sed illud tota sentit anima, quod fit in pedis particula, et ibi tantum sentit, ubi fit. Tota igitur singulis partibus simul adest quae tota simul sentit in singulis. Formae autem sparsae per corpus, puta albedini (3), idem in hoc accidit quod et corpori, ut videlicet passio unius partis non necessario reliquas partes omnes commutet. Quid enim prohibet unam corporis albedinisque partem infici et foedari reliquis non pollutis? Caeterum nihil in una quavis particula animalis accidit, quin id ad totam mox pertineat animam.

Mysterium hoc Platonicum Augustinus noster ita confirmat. Anima per totum corpus quod animat, non locali diffusione, sed quadam vitali intensione (4) porrigitur. Nam per omnes particulas tota simul adest, nec minor in minoribus, nec in maioribus maior, sed alicubi intensius, alicubi remissius, et in omnibus tota, et in singulis tota est. Neque enim aliter quicquid in corpore etiam non

---

(1) Il famoso esempio del dolore al piede, che nel *Fedone* offre a Socrate lo spunto per la sua dissertazione sulla natura del piacere, viene qui accolto dal Ficino ma col ben diverso intento di esemplificare la trasmissione delle sensazioni all'anima e la ubiquità sensitiva di questa.

(2) L'espressione risente da vicino del lessico plotiniano allorché Plotino afferma: *αἴσθησις ἡμῖν ἄγγελος* (cfr. *Enneadi*, V, III 3).

(3) Riscontriamo un'interessante e strana analogia con PSEUDO ARISTOTELE, *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, 978 a 10 ss., ove torna appunto l'esempio del bianco, il quale deve aver particolarmente colpito il Ficino, in quanto su tale esempio egli è solito tornare soffermandovisi piú o meno a seconda delle occasioni. Ma non solo per l'esempio in questione il passo doveva aver richiamato il suo interesse, bensì anche per tutto il complesso della trattazione circa la totalità sensitiva dell'anima che nei cap. III e IV del trattatello si trova riferita all'unità di Dio (cfr. M. UNTERSTEINER, *Senofane: testimonianze e frammenti*, Firenze 1955, Introduzione, pp. XVII-CXVIII).

(4) In luogo del piú comune e dallo stesso Ficino piú usato *intentio* troviamo la lezione *intensio*, che ci sembra di dover accogliere sia per gli esempi che ce ne forniscono Seneca (*Naturales quaestiones*, II 6) e Scribonio Largo (*Compositiones*, 255), sia per un particolare accento che la lezione ci sembra conferisca al concetto di « tensione intensa » che in questo punto interessa il Ficino.

Filosofia_in_Ita

l'anima è presente nella sua totalità in ciascuna parte del corpo, dato che percepisce le reazioni passive di ciascuna parte di esso per piccola che sia: se, per esempio, infatti un piede viene offeso da un qualsiasi agente esterno che vi suscita una sensazione dolorosa, immediatamente l'occhio si volge verso il piede, all'istante la mano si porta al piede, dalla bocca esce un'espressione di dolore, né diversamente si comportano le altre membra (1). Tutto ciò non potrebbe senza dubbio accadere in alcun modo se quanto dell'anima è presente in tutte le parti del corpo non potesse percepire ogni reazione fisica persino in un piede. Né, d'altra parte, potrebbe avere la percezione di quanto avviene in questa o quella parte del corpo se non vi si trovasse presente, ché non è possibile supporre che ciò si verifichi in forza di un nunzio (2) che non fosse a sua volta in grado di percepire egli quanto comunicherebbe all'anima, in quanto ciò che non è dotato di percezione neppure è in grado di comunicarla. Né, d'altra parte, può sempre darsi il caso di una passione che si estenda per tutta la mole corporea senza interruzione, sí da raggiungere anche quelle parti dell'anima che non si trovassero presenti nel punto specifico sul quale abbia operato l'agente esterno, in quanto non sempre il dolore si manifesta e colpisce tutto il corpo, mentre l'anima tutta quanta avverte ciò che si verifica in una particella piccolissima di un piede e lo avverte solo circoscritto al punto in cui si verifica. Onde dobbiamo dedurre che essa sia presente tutta contemporaneamente in ogni singola parte, se è vero che tutta contemporaneamente avverte quanto avviene nelle singole parti del corpo. Ma ciò che accade al corpo, accade anche ad una forma che si spanda in esso, come ad esempio alla bianchezza (3), e cioè che la passione cui si trova esposta una sola parte non determina necessariamente un mutamento in tutte le altre parti: cosa impedirebbe infatti che una sola parte della bianchezza del corpo si tingesse di altro colore e perdesse la sua bianchezza pur rimanendo pure ed intatte tutte le altre parti? Laddove nulla avviene in una qualsiasi particella di un essere animato senza che immediatamente ciò si rifletta su tutta l'anima.

Il nostro Agostino chiarisce questo mistero platonico sostenendo che l'anima occupa tutto il corpo che anima non in virtú di una estensione nello spazio ma in forza di una intensità (4) vitale. Infatti essa è tutta simultaneamente presente in tutte le parti del corpo anche le piú piccole e non in misura maggiore nelle maggiori ed in misura minore nelle minori, bensí in alcune parti con maggiore intensità, in altre con minore, tutta in tutte le parti e tutta in ciascuna di esse, ché non altrimenti potrebbe sentire, tutta, tutto ciò che essa percepisce anche non in tutto il corpo ma solo in una parte di esso.

Filosofia_in_Ita

in toto sentit, tamen tota sentit. Nam cum exiguo puncto in carne unum aliquid tangitur, quamvis locus ille non solum totius corporis non sit, sed vix in corpore videatur, animam tamen totam non latet. Neque id quod sentitur per corporis cuncta discurrit, sed ibi tantum sentitur ubi fit. Unde ergo ad totam mox pervenit quod non in toto fit? Nec ut tota ibi sit, caetera deserit. Vivunt etenim illa ea praesente ubi nihil tale factum est. Quod si fieret utrumque simul, utrumque totam pariter non lateret.

Haec Aurelius. Verum dices fortasse animam quidem ita per universum corpus porrectam, ut pars eius in pede sit, pars in crure (1), alia in femore, pectore, collo, summa in cerebro (2), ubi fiat iudicium principale. Ac dolorem pedis non ideo iudicari a vi animae quae sedet in cerebro, quia illa vis adsit et pedi, sed quoniam successione quadam altera pars animae alteri ad cerebrum usque passionem pedis enuntiat. Profecto non negabis partes istas animae inferiores sentire, cum evidenter appareat in membris illis percipi passionem. Si enim pedis passio sit cerebro nuntianda, vel ex eo nuntiatur, quod gradatim membra intermedia patiuntur, vel ex eo quod, licet non patiantur, sentiunt tamen dolorem pedis, eumque cerebro referunt. Certe non semper totum patitur aeque, nec est idem in mediis membris, qui in pede est cruciatus, sed molesta quaedam cruciatus illius persensio. In omnibus igitur molestia quaedam inest et sensus. Quid hinc sequatur, adverte: pars animae quae in pede est cruciatum sen-

---

(1) Traduciamo con il termine in realtà approssimativo di «gamba» il vocabolo *crus* che, a sua volta, era piuttosto approssimativo nel lessico anatomico latino, indicando con un unico termine il complesso della parte compresa fra la caviglia e la rotula.

(2) Come già abbiamo visto, il Ficino accoglie dalla tradizione la riduzione al cervello di tutte le sensazioni (cfr. nota 1 p. 358). Ma oltre a ciò, vediamo qui il cervello considerato come *arx totius corporis* e sede della funzione razionale. Tale dottrina non risale alla più alta antichità classica (non appare affatto in Omero, per il quale centro della vita spirituale è il fegato o lo stomaco o il diaframma), ma trova forse il suo primo assertore in Alcmeone di Crotone, e, poi, in alcuni dei trattati del *Corpus Hippocraticum*. Facendo risalire tutte le opere del *Corpus* al magistero di Ippocrate (salve quelle riconosciute spurie da Galeno, che possiamo dire fissò la tradizione delle opere genuine che passarono dalle scuole bizantine alle arabe e da queste alle medioevali, salvi rari casi di discendenza diretta alle scuole medioevali dal testo originale greco in traduzioni latine — vedi per esempio il trattato *De aere, locis et aquis* di cui abbiamo una *vetus translatio latina*, condotta direttamente sul testo greco, ed una *recentior* condotta sulla traduzione araba), la tradizione antica, particolarmente quella biografica (si veda per esempio la biografia che reca il nome spurio di Sorano di Efeso, quella di Tzetzes nonché quella del *Lessico Suda*), attribuì addirittura alla considerazione del capo come «sede della razionalità» il fatto che Ippocrate fosse costantemente ritratto con il capo coperto da un lembo dell'*imation*, col che, secondo gli antichi interpreti, egli avrebbe appunto voluto dare l'esempio di come si dovesse proteggere dai danni degli agenti atmosferici una parte anatomica del corpo umano che rivestiva tanta importanza. Da qui alla fusione delle scoperte

Filosofia_in_Ita

Infatti, quando anche solo un punto, sia pur minimo, nella carne viene toccato, quantunque quel punto non solo non appartenga a tutto il corpo, ma neppure sia visibile sul corpo stesso, ciò nonostante la reazione di quel punto è percepita da tutta l'anima. E ciò che è percepito non si estende per ogni punto del corpo, ma è avvertito soltanto lí dove la reazione fisica si verifica. Ci si deve domandare, quindi, per che via pervenga a tutta l'anima ciò che non si verifica nella totalità del corpo. D'altra parte l'anima non abbandona le altre parti del corpo per essere tutta presente in quel punto ove si verifica la reazione, in quanto continuano ad essere vive per la sua presenza anche quelle parti nelle quali nessuna reazione in quel momento si verifica, tanto che se una reazione si verificasse contemporaneamente in due punti diversi del corpo, contemporaneamente esse ed in ugual misura sarebbero presenti a tutta l'anima.

Fin qui la dimostrazione di Aurelio. Tuttavia si potrebbe forse dire che l'anima si diffonde per tutto il corpo in modo che una parte di essa trovi sede nei piedi, una parte nella gamba (1), un'altra nella coscia, un'altra ancora nel petto, nel collo, e infine la parte somma nel cervello (2) dove si forma il giudizio principale; e che un dolore al piede non viene giudicato dalla virtú di essa che ha sede nel cervello, poiché quella stessa virtú si trova nel piede, ma piuttosto per il fatto che, per una progressiva successione, una parte dell'anima lo comunica all'altra fino a far percepire al cervello il dolore circoscritto al piede. Ma non si potrà certo negare che codeste parti inferiori dell'anima siano dotate di percezione, dal momento che risulta evidente che in quelle membra in cui esse hanno sede si ha la percezione di una passione: se infatti la reazione del piede ad un agente esterno deve venir denunciata al cervello, essa viene denunciata o per il fatto che gradatamente partecipano a tale reazione le membra frapposte tra cervello e piede, oppure per il fatto che, quantunque non vi partecipino, tuttavia avvertono il dolore del piede e lo trasmettono al cervello. Ed è fuor di dubbio che non sempre il tutto soffre come la parte, e che nelle membra mediane non si manifesta la medesima sofferenza che si manifesta nel piede, bensí piuttosto un avvertimento molesto della sofferenza appunto che il piede subisce. Pertanto in tutte le parti è presente una sensazione di molestia. Osserviamo, dunque, che cosa ne consegue: la parte di anima che si trova nel piede percepirà direttamente la sofferenza del piede; la parte che si trova nella gamba percepirà non la sofferenza del piede, ma

---

della scuola di Alessandria (e particolarmente di Erofilo ed Erasistrato) con tale intuizione ippocratica il passo fu breve, ed il Ficino ce ne fornisce un esempio di straordinaria evidenza.

Filosofia_in_Ita

tiet pedis; pars quae in crure, non pedis, sed cruris molestiam sentiet (ibi enim sentit solum ubi est, et passionem sentit solummodo quae in eam incurrit); pars quae in genu, praesentem similiter tantum percipiet passionem, caeteraeque similiter. Post omnes, vis illa iudiciaria cerebri praesentem sibi solum molestiam animadvertet. Partes animae a pede ad cerebrum, sicut et corporis, ferme innumerabiles sunt, si et ipsa sit corporalis. Ergo semel offenso ad lapillum pede, non fiet unus sentiendi actus et subitus, sed multi gradatim et innumerabiles paene contingent dolores, sicut perceptiones innumerabiles; post omnes autem animae partes (quod nefas est) sentiet illa in qua principalis est sensus. Sentiet etiam non pedis passionem, sed suam solummodo, neque iudicabit umquam ubi sit laesio, ubi sit succurrendum, neque per eius imperium membra corporis convertentur ad pedem. Ut haec absurda vitentur, fatendum est totam vim illam iudiciariam animae una cum tota animae ipsius substantia singulis membris esse praesentem, ut, quicquid ubique sit, statim sine internuntio tota persentiat, tota sibimet compatiatur, et consonet, cunctas animae vires, cunctas etiam partes corporis imperio subito ad medelam laesae partis adhibeat. Atque ita quicquid et quantumcumque animae est in membris ullis, ab alio quovis membro non abest, quia in quovis ad quodlibet admovet quaelibet.

Corpus et forma per ipsum fusa, eiusve punctum, talia non sunt, ut in multis sint tota simul, et secum ipsis in suis partibus absque mora prorsus compatiantur atque concurrant. Est igitur anima ab iis longe diversa. Neque nos turbent animalia multa, quorum corpora cum secantur, utraque frusta moventur et sentiunt, quasi anima ita longa fuerit sicut corpus, postquam dum corpus secatur in corpora, anima quoque secari videtur in animas. Non enim dividitur anima primo, sed interit, cum primum illa ipsa corporis compago

Filosofia_in_Ita

la sensazione molesta che è propria della gamba (infatti ciascuna parte di anima percepisce soltanto in relazione alla parte del corpo in cui si trova e quindi solamente quella passione che direttamente le viene comunicata); dal canto suo la parte che si trova nel ginocchio percepirà, ugualmente, soltanto la passione ad essa immediatamente presente, ed altrettanto avverrà per quanto concerne tutte le altre parti dell'anima. Dopo tutta questa progressiva trasmissione di passioni, la virtú giudicatrice del cervello avvertirà soltanto la sensazione molesta a lei sola presente. Orbene: le parti di anima distribuite dal piede al cervello, esattamente come le parti del corpo corrispondenti, sono indubbiamente innumerevoli nel caso che anche l'anima sia di natura corporea; per cui, una volta che il piede avesse battuto contro un sassolino, non ne deriverebbe un unico e immediato atto della percezione, ma piuttosto una graduale ed innumerevole molteplicità di dolori, ed altrettanti innumerevoli atti percettivi; e dopo tutte le parti di anima (il che è un assurdo), percepirebbe, finalmente, quella nella quale si troverebbe il senso principale. La quale, per di piú, non percepirebbe la passione del piede ma solamente quella che la riguarda e, per conseguenza, non giudicherebbe mai dove si verifichi la lesione, dove si debba intervenire, e perciò le membra del corpo non si rivolgerebbero per suo impulso al piede. Per evitare una simile massa di assurdità bisogna riconoscere che tutta codesta virtú di giudizio dell'anima sia presente insieme a tutta la sostanza dell'anima stessa in ogni singolo membro, sí che, qualunque cosa accada in ogni punto del corpo, tutta l'anima immediatamente percepisca senza intermediari, tutta si faccia partecipe di se stessa nella passione, tutta armonicamente risponda a sé stessa, e adibisca tutte le virtú dell'anima, tutte le parti del corpo con un istantaneo impulso al soccorso della parte lesa. E cosí tutto ciò che di anima si trova in ogni membro, ed in qualsiasi proporzione vi si trovi, non è estraneo a qualsiasi altro membro del corpo, poiché in ciascuno è in grado di muovere ciascun altro membro verso qualsiasi altro.

Il corpo e la forma per esso diffusa od un punto di esso non sono tali da potersi trovare presenti contemporaneamente nella loro totalità in molte parti e da partecipare simultaneamente a sé stessi nelle loro parti e da concorrere armonicamente fra loro; onde l'anima deve essere profondamente diversa. E non ci turbi l'osservazione di molti esseri animati i cui corpi, quando vengono tagliati, ancora ci mostrano i tronconi dotati di movimento e di sensibilità come se l'anima fosse tanto lunga quanto il corpo, dato che dopo che il corpo sia stato diviso in due, in due sembra pure divisa l'anima: infatti in seguito a quella prima divisione l'anima non risulta divisa, ma muore all'atto stesso della dissoluzione della compagine corporea, cui essa

Filosofia_in_Ita

resolvitur cui fuerat attributa. Fiunt autem subito novae animae a vita mundi in frustis illis ad animam suscipiendam idoneis. Talis enim illorum natura est, qualis fuerat et totius. Et quia animae tales ita viles sunt, ut paucissimas vires operationesque habeant, ideoque paucissimis egeant instrumentis, factum est ut corpus illis sufficiat, etiam si non sit variis instrumentis instructum, quod non sufficit perfectioribus animabus, quae ab hoc in singulis membris non vivunt. Si lignum aliquod secetur in puncto, punctum hoc, licet indivisibile sit, perit tamen, ac in duobus frustis duo extrema videntur puncta renasci. Si speculum fregeris, in quo tui vultus apparebat imago, non conciditur imago primo, sed abit, ac duae a te pro una imagines in duobus speculis recreantur. Si nomen hoc *Lucifer*, in quo vox locum tenet corporis, significatio animae, in duo membra diviseris quasi animal *luci* et *fer*, cessat primo illa significatio per quam Venus designabatur, non tamen dividitur (est enim indivisibilis significatio nominis (1), ut alias ostendemus), adhuc tamen duae quaedam sunt in duabus partibus significationes, per quas tamquam animas dictiones huiusmodi supervivunt, *luci*, per lucis significationem, *fer*, per significationem aliquam lationis. Quid igitur prohibet quominus reptilia animam habeant secundum Platonicos individuam, quamvis membra divisa vivant?

CAPUT VI

Sexta ratio: anima non necessario patitur sentiendo.

Anima ipsa (ut vera philosophia (2) docet) cum sit purissima, crasso huic et terreno corpori ab ea longe distanti non aliter quam

(1) Nelle *Sententiae insignes* alla voce *nomen* troviamo: *Dictio simplex significativa eius quod secundum essentiam praedicatur et omnis quod secundum se ipsum minime dicitur:* cfr. Platone, *Definitiones*, 414 d, derivato particolarmente da *Cratilo*, 399 e *Sofista*, 262 a; cfr. anche *Teeteto*, 168 b; *Apologia*, 17 c; *Simposio*. 198 b; 199 b; 221 e. Naturalmente è presente al Ficino il solito Cicerone, *De inventione*, I 24.

(2) Tale espressione *ut vera philosophia docet* a proposito del concetto di *spiritus* non è facilmente spiegabile. Il Ficino, infatti, da un lato era in grado di sapere che la teoria del πνεῦμα ψυχικόν risaliva a Erasistrato e a Galeno (il primo dei quali gli era noto attra-

Filosofia_in_Ita

era congiunta; ma immediatamente nuove anime provengono dalla vita del mondo a quei tronconi atti a ricettare l'anima, in quanto la natura di questi è tale quale era stata la natura del tutto della cui divisione essi sono un risultato. E poiché queste nuove anime sono tanto basse da possedere assai poche virtú operatrici, e pertanto richiedono pochissimi strumenti, da ciò deriva che ad esse è sufficiente un corpo anche non dotato di molteplici strumenti, corpo che non sarebbe sufficiente ad anime piú perfette le quali, appunto in conseguenza di ciò, non possono vivere in singole membra. Se, ad esempio, un pezzo di legno venisse segato in corrispondenza di un punto, tale punto, quantunque indivisibile, tuttavia verrebbe annullato ed alle estremità corrispondenti dei due tronconi si vedrebbero rinascere due punti estremi; se si rompe uno specchio nel quale fino a poco prima appariva riflessa l'immagine del tuo volto, non si spezza l'immagine che prima vi appariva, ma sparisce e, dalla tua presenza, nei due frammenti di specchio vengono rideterminate due immagini in luogo di quell'una; se tu dividessi in due il nome di Lucifero nel quale l'insieme dei suoni funge da corpo ed il significato da anima, — quasi fosse un essere animato costituito dall'unione di *Luci* e *fer* — immediatamente sparisce il significato per cui si designava Venere, ma tuttavia non si divide (ché indivisibile è — come altrove dimostrerò — il significato di un nome (1)); pure ancora permangono nelle due parti due significati tramite i quali, come tramite delle anime, sopravvivono per cosí dire le due forme fonetiche *Luci*, conservata dal significato della luce, e *fer*, conservata da quello del « portare ». Che cosa dunque potrebbe impedire che i rettili posseggano — in armonia col pensiero platonico — una loro anima indivisibile, quantunque le loro membra sopravvivano anche quando siano divise?

CAPITOLO VI

Sesta dimostrazione: l'anima, nell'atto della percezione, non è, necessariamente, soggetta a passione.

Come la vera filosofia (2) insegna, l'anima in sé stessa, essendo purissima, si copula a questo corpo compatto e terreno che da essa

verso Aulo Gellio e il secondo per conoscenza diretta), dall'altro lato egli sempre per *vera philosophia* intende quella dei platonici e neoplatonici. Forse si può avanzare la congettura che egli alluda a Galeno reso platonico e « vero filosofo » attraverso la mediazione di Avicenna. In ogni caso è da escludersi ogni riferimento ad Alessandro di Afrodisia, pur essendo anche in questo presente tale teoria dello *spiritus*, giacché mai il Ficino potrebbe parlare di *vera philosophia* in tal caso.

Filosofia_in_Ita

per tenuissimum quoddam lucidissimumque corpusculum copulatur, quem spiritum appellamus, a cordis calore genitum ex parte sanguinis tenuissima, diffusum inde per universum corpus. Huic anima sibi cognatissimo facile se insinuans, primo quidem per hunc totum se fundit spiritum, deinde hoc medio per corpus penitus universum vitam primum huic praestat et motum, facitque vitalem, perque hunc regit movetque corpus, et quicquid a corpore in hunc spiritum permanat, anima ipsi praesens continuo percipit, quam perceptionem sensum cognominamus. Deinde hanc perceptionem animadvertit et iudicat, quam animadversionem phantasiam esse volumus.

Quorsum haec? Quando secat medicus cutem corporis extimam, frangitur caro, dissolvitur et contrahitur spiritus, sentit haec omnia tactus, qui per omnia membra universalis est animae sensus, iudicat haec, et condolet phantasia. Quo modo potest discindi caro, quin spiritus illi suffusus partim cum soluta carne solvatur, partim etiam in se ipsum fugiens contrahatur? Quo etiam pacto solutio et contractio spiritus latere suam animam poterit? Ac si non latet, cur non moleste ferat anima operis sui perniciem? Spiritus quidem et corpus opus est animae, opus vero proprium omnia diligunt. In carne quidem est passio, cruciatus in spiritu, sensus in tactu, compassio (1) et condolentia (ut ita loquar) in phantasia.

Complectere paucis: tam in carne, quam in spiritu, perniciosa quaedam fit substantiaeque corruptrix solutio vel contractio: hanc vocemus noxiam laesionem. Numquid etiam in animam laesio transit huiusmodi? Minime. Haec enim substantiam perdit, perdit igitur substantiae ipsius virtutem, perdit deinceps virtutis operationem. In qualibet igitur carnis et spiritus vel levissima laesione, animae substantia illis praesens similiter laederetur, laederetur et virtus, multo magis laederetur et operatio. Sensus et phantasia vires animae sunt, sentire et iudicare per sensum harum virium actiones.

---

(1) È da notare come nel termine *compassio* vada avvertito il valore etimologico dei due componenti *cum* e *passio*, alla luce del particolare significato che il termine *passio* ha nel lessico filosofico ficiniano (cfr. nota 3 di p. 102).

Filosofia_in_Ita

tanto è distante, non altrimenti che tramite un tenuissimo e lucidissimo corpuscolo che noi chiamiamo spirito, generato dal calore del cuore e partorito dalla parte piú tenue del sangue onde poi si è diffuso per tutto il corpo. L'anima, facilmente insinuandosi in questo spirito a lei straordinariamente affine, per prima cosa vi si diffonde dappertutto e poi, per mezzo suo, si diffonde per tutto quanto il corpo conferendogli prima di tutto vita e movimento, e cioè rendendolo vitale, e poi, sempre tramite tale spirito, regge e muove il corpo stesso in modo che ogni reazione che dal corpo si trasmetta a codesto spirito viene immediatamente percepita dall'anima che in esso è presente: a questo atto noi diamo il nome di percezione. In un secondo tempo l'anima avverte e giudica tale percezione: questo avvertimento noi diciamo fantasia.

Ma dove vogliamo giungere con questa disamina? Quando il medico incide la superfice cutanea, la carne si spezza, si dissolve e si contrae lo spirito, e tutti questi fatti sono avvertiti dal tatto che è il senso universale dell'anima distribuito per tutte le membra; interviene a questo punto la fantasia la quale giudica tali sensazioni e partecipa al dolore avvertito dal tatto. Ma dobbiamo ora chiederci in qual modo potrebbe scindersi la carne senza che lo spirito in essa soffuso in parte si dissolvesse con la dissoluzione della carne ed in parte anche si contraesse rifugiandosi entro sé stesso; non solo, ma anche in qual modo potrebbe la dissoluzione e la contrazione dello spirito rimaner celata all'anima, che ad esso spirito è indissolubilmente legata. E se ciò non può avvenire, per qual ragione non dovrebbe l'anima soffrire di un'offesa ricevuta da ciò che è creazione sua? Ché, infatti, lo spirito ed il corpo sono opera dell'anima ed ogni cosa ama ciò che è opera sua. Nella carne risiede la passione, la sofferenza nello spirito, la sensazione nel tatto ed, infine, la compassione (1) ed il *condolere* (per cosí dire) risiedono nella fantasia.

Ma riassumiamo i concetti in breve: tanto nella carne, quanto nello spirito si verifica una dissoluzione od una contrazione dannosa la quale ha per effetto la corruzione della sostanza; tale dissoluzione o contrazione noi chiameremo lesione. Si pone la domanda: tale lesione si trasferisce anche all'anima? Per nulla, poiché questa lesione distrugge la sostanza e per conseguenza ne distrugge la virtú, onde annulla anche l'operazione della virtú stessa. Nel caso dunque che si verifichi una sia pur lievissima lesione della carne e dello spirito, parimenti ne deriverebbe lesa pure la sostanza dell'anima in essi presente, nonché la virtú di questa ed ancor piú la sua operazione. Il senso e la fantasia sono le forze dell'anima e le azioni di queste forze sono il sentire ed il giudicare tramite il senso. Per

Filosofia_in_Ita

Ergo si discissio illa in animae substantiam pertransiret, neque sentiremus eam, neque qualis sit et unde, et quomodo succurrendum iudicaremus, sed vel lateret animam penitus, vel minimum quid perciperetur, et falso iudicaretur ab anima. Et cum anima sit ubique tota, si ipsa in parte corporis secta patitur, tota patitur. Eadem vero tota anima quae ibi est, est et per totum corpus, per totum igitur corpus patitur. Si ubique patitur non potest percipere et nuntiare passionem illam in parte animalis magis quam in alia esse. Quin etiam cum aliud sit passio, aliud iudicium passionis, et passio semper iudicetur ab alio, si in ipso iudicio insit passio, opus est ulterius alio quodam iudicio, quo passivum iudicium iudicetur. Si illud quoque sit passivum, rursus opus est alio. Quapropter veniendum denique est ad iudicem quemdam liberum passione. Hic dum iudicat corporis passiones, si accipit inde qualitatem aliquam corporalem, procul dubio patitur. Si non accipit, non formatur a corpore. Sic ergo oportet talis iudex ut neque passiones accipiat a corporibus, neque formas. Non posset autem anima talis esse, si ipsa vel corpus esset tenuissimum in hoc corpore mersum vel aliqua corporis huius affectio, sive punctum quoddam affectionis. Platonica haec ita (1) Augustinus Plotinusque comprobant.

Videtur mihi anima cum sentit in corpore, non ab illo aliquid pati, sed in eius passionibus attentius agere. Et has actiones, sive faciles propter convenientiam, sive difficiles propter inconvenientiam, non eam latere. Et hoc totum est quod sentire dicitur. Sed iste sensus, qui etiam dum nihil sentitur, inest tamen, quasi per instrumentum

(1) Solitamente il Ficino usa *ita* per introdurre una citazione mentre per concluderla usa espressioni del genere di *Haec Aurelius* o *Haec Plotinus*, quando la citazione sia particolarmente lunga, laddove non usa nessuna espressione conclusiva se la citazione è breve. Nel nostro caso, tuttavia, l'*ita* va senza dubbio riferito alla lunga precedente citazione delle teorie di S. Agostino, al quale il Ficino aggiunge il riferimento a Plotino, senza peraltro citare esplicitamente alcun passo dell'opera di quest'ultimo; ma si tratta di *Enneadi*, I, 1 1; VI, 1 20.

Filosofia_in_Ita

cui se la scissione che si verifica nella carne si trasmettesse identica e nella sua totalità alla sostanza dell'anima, noi non avremmo la possibilità di percepirla coi sensi né di giudicare quale essa sia, donde provenga ed in qual modo occorresse soccorrere la parte lesa, ma piuttosto la lesione o rimarrebbe completamente nascosta all'anima o, al massimo, l'anima percepirebbe una porzione minima di essa, la quale, quindi, verrebbe sottoposta ad un giudizio falso. Ed essendo l'anima dovunque tutta, se essa, nella parte del corpo che viene incisa, soffre, soffre tutta. Ma quella medesima anima che si trova in quella parte del corpo è presente anche in tutto il corpo e, per conseguenza, soffre in tutto il corpo; e se soffre dovunque non è in grado di percepire quella passione come determinata in questa parte dell'essere animato piuttosto che in quella né può denunciarla presente in questa piuttosto che in un'altra parte. Anzi: dato che altro è la passione, altro il giudizio della passione, e dato che una passione viene sempre giudicata da qualche cosa di diverso da lei, se nel giudizio stesso fosse insita la passione, sarebbe necessario un altro giudizio compiuto da un ente diverso, il quale giudicasse appunto il precedente giudizio partecipante alla passione. E se anche questo ulteriore giudizio fosse a sua volta soggetto alla passione, di nuovo ne occorrerebbe un terzo, cosí che, procedendo di questo passo, ci si troverà costretti a giungere ad un giudice libero dalla passione. Il quale, se, nell'atto in cui giudica le passioni del corpo, mutua da questo una qualche qualità corporea, senza dubbio è soggetto a passione. Se invece non ne mutua alcuna, esso non è una formazione corporea. È necessario perciò che questo giudice sia tale che né riceva dai corpi passione alcuna né forma. E tale non potrebbe essere l'anima se essa fosse un corpo sia pur tenuissimo immerso in questo corpo piú denso, o se fosse una affezione di questo corpo oppure un punto di una affezione di esso. Agostino e Plotino sostengono tale tesi platonica ricorrendo alle argomentazioni che abbiamo sin qui esposto (1).

A me sembra che l'anima, quando avverte una sensazione nel corpo, non subisca un'azione operata da esso, ma si rivolga con maggiore attenzione alla passione cui esso è in quell'occasione soggetto. Tali azioni del corpo non le sfuggono, vuoi che siano facili a cogliersi in grazia della convenienza che esse abbiano con l'anima, vuoi che, al contrario, esse risultino per lei difficili in relazione alla non convenienza con l'anima. In questa serie di rapporti si esaurisce tutto quel fenomeno che si definisce come *il sentire*. Tuttavia quel senso che si trova presente anche quando non si determina in alcuna sensazione specifica, si realizza in certo senso tramite uno strumento corporeo, in quanto viene posto in atto dall'anima per mezzo di un

Filosofia_in_Ita

est corporale, quod ea temperatione agitur ab anima, ut in eo sit ad passiones corporis cum attentione agendas paratior, similia similibus ut adiungat, repellatque quod noxium est. Agit porro (ut opinor) luminosum aliquid in oculis, aereum serenissimum et nobilissimum in auribus, caliginosum in naribus, in ore humidum, in tactu terreum et quasi lutulentum. Agit autem haec omnia cum quiete, si illa quae sunt in animali, in unitate valitudinis, familiari quadam consensione cohaeserint. Cum autem adhibentur ea quae nonnulla (ut ita dicam) alteritate corpus afficiunt, agit attentiores actiones, suis quibusdam locis aut instrumentis accomodatas, et tunc sentire dicitur. Quibus actionibus congrua libenter associat, et moleste obsistit incongruis.

Has operationes passionibus corporis puto animam exhibere cum sentit, non easdem passiones recipere. Cum aëreus auris spiritus verberatur sono, anima, quae ante percussionem huiusmodi in silentio corpus aurium vegetabat, vegetat tunc attentius idque facere est non pati. Attentior operatio non latet animam operantem. Non latere, sentire est. Summatim, sensus est aut animadversio operationis illius attentioris, aut iudicium corporeae passionis et qualitatis, excitatum ab attentiore illa animae actione.

CAPUT VII

SEPTIMA RATIO: RATIONES PROPRIAE PER NATURALEM ET SENSITIVAM ANIMAE, QUOD ANIMA NON SIT FORMA DIVIDUA, QUIA QUALITATIS OPUS UNUM EST.

CAPUT VIII

OCTAVA RATIO: COMPLEXIO AGIT PER VIM QUALITATUM.

Filosofia_in_Ita

contemperamento tale per cui esso sia nel corpo piú pronto ad agire con attenzione sulle passioni cui questo va soggetto, congiunga, cioè, fra loro quelle simili e respinga quanto gli risulta nocivo. Per conseguenza, a mio parere, agisce negli occhi qualche cosa di luminoso, nelle orecchie qualche cosa di serenissimo e nobilissimo, qualche cosa di caliginoso nelle narici, di umido nella bocca, di terreo e quasi lutulento nel tatto. Ma tutte queste azioni il senso le compie in istato di quiete se gli elementi e le parti costitutive dell'essere animato, nelle condizioni di perfetta salute, si trovino in rapporti di perfetta ed equilibrata armonia; laddove, nel caso che si presentino quei fattori che agiscono sul corpo con una alterità — per cosí dire — in tal caso il senso compie azioni piú intense, adatte a determinati punti o strumenti di cui dispone, ed il verificarsi di tali azioni appunto noi definiamo *sentire*. Con esse, infatti, associa spontaneamente quanto è congruo, mentre si oppone con insofferenza a quanto è incongruo.

Io ritengo che l'anima, quando sente, riveli queste operazioni determinate dalle passioni del corpo, e non che si faccia ricettacolo delle passioni stesse: quando lo spirito aereo dell'orecchio viene colpito da un suono, l'anima, la quale prima che si presentasse tale stimolo esterno animava il corpo dell'orecchio nello stato di silenzio, in seguito al presentarsi dello stimolo lo anima con maggiore intensità, e ciò significa non sopportare lo stimolo; ma tale operazione piú intensa non sfugge all'anima attiva e questo non sfuggire all'anima è appunto il sentire. Insomma: il sentire è o un accorgersi da parte dell'anima di quella operazione piú intensa, oppure un giudicare la passione del corporeo e la sua qualità, giudizio determinato da quella piú intensa azione dell'anima di cui dicemmo.

CAPITOLI VII-XIII

SETTIMA DIMOSTRAZIONE: RAGIONI PROPRIE TRATTE DALLA PARTE NATURALE E SENSITIVA DELL'ANIMA PER CUI SI DIMOSTRA CHE L'ANIMA NON È FORMA DIVISIBILE: INFATTI L'OPERATO DI UNA QUALITÀ È UNICO. – OTTAVA DIMOSTRAZIONE: TUTTO CIÒ CHE È COMPLESSO AGISCE PER MEZZO DELLA POTENZA DELLE QUALITÀ. – NONA DIMOSTRAZIONE: OGNI COMPLESSO È UNA FORMA ACCIDENTALE. – DECIMA DIMOSTRAZIONE: L'ARMONIA DEL COMPLESSO NON È IN GRADO DI ESERCITARE UN'AZIONE SUL CORPO. – UNDICESIMA DIMOSTRAZIONE: IN OGNI COMPOSTO VI È ARMONIA. – DODICESIMA DIMOSTRAZIONE: L'ARMONIA VA INTESA O COME LA STESSA COMPOSIZIONE ORGANICA DELLE MEMBRA OPPURE

Filosofia_in_Ita

CAPUT IX

NONA RATIO: COMPLEXIO EST ACCIDENTALIS FORMA.

CAPUT X

DECIMA RATIO: HARMONIA COMPLEXIONIS NIHIL AGIT IN CORPUS.

CAPUT XI

UNDECIMA RATIO: IN OMNI CORPORE COMPOSITO EST HARMONIA.

CAPUT XII

DUODECIMA RATIO: HARMONIA INTELLIGITUR AUT COMPOSITIO IPSA MEMBRORUM, AUT ALIQUA COMPOSITIONIS RATIO.

CAPUT XIII

DECIMA TERTIA RATIO:
HARMONIA HUMORUM NIHIL CAPIT ABSQUE MATERIA.

CAPUT XIV

DECIMA QUARTA RATIO: QUAE MAGIS CONCINIT, MAGIS EST HARMONIA.

Harmonia ita in plurium concentu consistit, ut magis concinentibus fidibus magis sit harmonia, minus concinentibus vero minus. Anima nequissimi hominis minime concinit secum ipsa, dissentit

---

(1) È sensibilmente presente nella definizione vaga di « Musici » la lettura di Macrobio (cfr. particolarmente *In Somnium Scipionis*, I, 34 e ss.; II, 124 e ss.; I, 76 e ss.). Sono qui probabili fonti dossografiche; oltre ARISTOTELE, *De anima*, I, 407 b 26 ss., anche DIOGENE LAERZIO, *Vita di Platone e di Pitagora* ed AULO GELLIO, *Noctes Atticae*, III, 10, 13. Non è forse da escludere una forte influenza (cfr. appunto Aulo Gellio citato) delle teorie filosofico-me-

Filosofia_in_Ita

COME UNA RAGIONE CHE PRESIEDE ALLA COMPOSIZIONE. – TREDICESIMA DIMOSTRAZIONE: L'ARMONIA DEGLI UMORI NON PUÒ RICEVERE NULLA INDIPENDENTE DALLA MATERIA.

A nessun patto l'anima può essere intesa come qualità *corporea, poiché non è né una* qualità *semplice, né un complesso di* qualità, *né una* forma *dipendente e condizionata dalle* qualità *corporee. L'anima, inoltre, non è una* forma accidentale, *né è costituita da* forme accidentali, *né, infine, è una* forma sostanziale *di un elemento o di una mescolanza di elementi. Dal momento poi che quella realtà complessa che è costituita da diverse qualità risulta essere* forma accidentale, *ne deriva logicamente che l'anima, non essendo* forma accidentale, *non può neppure essere una realtà complessa. Successivamente il Ficino sostiene contro Aristosseno e contro i « Musici » che l'anima non può venire considerata come un'armonia generata dal complesso. Per « Musici » il Ficino intende in genere quel gruppo di filosofi di tradizione pitagorica ed eclettica i quali ritennero l'anima armonia delle parti del corporeo consonante con l'armonia delle sfere dell'universo (Filolao, Aezio, Simmia, Giamblico, Porfirio* (1)). *Inoltre l'anima non può essere armonia, poiché questa è propria di una realtà corporea composta di molte parti ed elementi. L'anima, poi, non è armonia né come composizione di parti, né come ragione della composizione stessa. A tale proposito il Ficino menziona Aristotele ed Ippocrate. Egli infine conclude con l'osservare che le attività proprie dell'anima, da quelle sensibili a quella intellettiva, essendo autonome nei confronti della materia, non possono avere come causa la materia stessa in ogni sua dimensione. È da scartarsi anche la tesi secondo la quale l'anima può essere considerata nell'ambito dell'armonia umorale. Gli umori infatti sono di natura del tutto corporea, per cui dalla loro mescolanza e dalla loro consonanza non vi è nulla che possa essere attribuito all'anima come fonte e principio di armonia.*

CAPITOLO XIV

QUATTORDICESIMA DIMOSTRAZIONE: È MAGGIORMENTE ARMONIA QUELLA CHE È MAGGIORMENTE ARMONICA.

L'armonia consiste nel concento di piú strumenti in modo che qualora maggiormente siano concertati gli strumenti, ne risulta un'armonia maggiore, minore, invece, nel caso che gli strumenti si concertino in misura minore. L'anima di un uomo assolutissimamente

---

diche riguardanti la potenza psicagogica della musica e quindi le sue facoltà terapeutiche, particolarmente care a certi ambienti medici medievali e umanistici. Probabili inoltre come fonti ISIDORO DI SIVIGLIA, *Etymologiae*, III, 17 ss., e S. AGOSTINO, *De Musica*.

Filosofia_in_Ita

a ratione sensus, pugnant quoque invicem appetitus. Anima probi hominis concinit undique. Si anima sit harmonia, anima probi viri, quae concinit magis, magis est harmonia, igitur et anima magis.

Anima vita quaedam est, ergo et magis vita. Vivacior itaque, audentior et robustior erit probi viri anima quam latronis. Neque concoquet cibum latronis anima perinde ut iusti viri, neque generabit prolem, neque corporis membra sustinebit vibrabitque, neque acute inveniet, firmiter reminiscetur, loquetur eleganter, aggredietur audacter, neque diu spirabit et reliqua.

CAPUT XV

Decima quinta ratio: harmonia nihil admittit dissonum.

Harmonia vera, ut rectius procedamus, nihil admittit dissonum, dum permanet harmonia. Si harmonia est, consonat; sin dissonat, non est harmonia.

Animam vero nostram nonne videmus assidue dissonantibus opinionibus et affectibus distrahi et nihilominus veram animam permanere, atque aeque vitalem? Neque obicias quod affectuum discordia licet non perimat animam, discordia tamen elementorum humorumque perimit. Porro si non potest animus propria intimaque dissonantia perire, alia nulla potest. Propria animi humani et intima dissonantia illa est, quae soli et omni animo convenit, id est opinionum (1) affectuumque dissensio, quae corpora vita carentia non attin-

(1) Nelle *Sententiae insignes* così viene definito il termine *opinio: Perceptio cum fide per ratiocinationem; rationis discursus; cogitatio in verum et falsum. Recta opinio vera per coniecturam probabilem aestimatio est* (« L'*opinio* è un apprendimento garantito attraverso il raziocinio; ragionamento discorsivo; valutazione del vero e del falso. La *opinio recta* è un valido giudizio formulato attraverso una congettura fondata su prove sicure »); ove appare palese la contaminazione delle due definizioni platoniche di *δόξα* ed *ἐπιστήμη* (cfr. Platone,

Filosofia_in_Ita

da nulla è in misura minima armonica con sé stessa, cioè i suoi sensi dissentono dalla ragione ed i suoi appetiti sono fra loro contrastanti. L'anima invece di un uomo giusto è armonica in ogni sua parte. Orbene: se l'anima è armonia, l'anima dell'uomo onesto che presenta un maggiore concento in ogni sua parte è maggiormente armonia, onde è maggiormente anima.

L'anima, d'altra parte, è vita, onde, se è maggiormente anima, essa è anche maggiormente vita e perciò l'anima di un uomo onesto sarà piú vivace, piú energica e piú robusta di quella di un ladro. Né l'anima di un ladro opererà una digestione uguale a quella operata dall'anima del giusto né sarà in grado di generare una prole come l'anima del giusto né, come quella, di sostenere e di muovere le membra; non sarà capace di escogitare con acutezza, di ricordare saldamente, di parlare con eleganza, di affrontare con energia le azioni né di respirare a lungo e cosí via.

CAPITOLO XV

Quindicesima dimostrazione: l'armonia non ammette dissonanza.

La vera armonia, per procedere nella trattazione correttamente, non ammette dissonanza finché perdura l'armonia: se infatti è armonia, essa è armonica; se invece è disarmonica, essa non è armonia.

E non vediamo forse noi che l'anima nostra è costantemente agitata e tratta in direzioni opposte da opinioni ed affetti dissonanti e che, ciò non ostante, permane vera anima e sempre ugualmente vitale? Né si potrebbe obbiettare che, quantunque la discordia delle affezioni non distrugga l'anima, tuttavia la distrugge la discordia degli elementi e degli umori. Inoltre se l'animo non può perire per sua propria ed intima dissonanza, non può perire per nessun'altra. Dissonanza propria ed intima dell'animo umano è quella che conviene solo all'animo nella sua totalità, cioè consiste nella discordia delle opinioni (1) e degli affetti, discordia che non tocca i corpi privi

---

Definitiones, 414 b-c). La contaminazione, tuttavia, non rispecchia in modo rigido un momento del pensiero ficiniano, poiché, nel testo, vediamo *opinio* accolto a volte col valore di *δόξα*, altre volte con quello di *ἐπιστήμη* senza che il Ficino confonda di volta in volta i due valori specifici.

Filosofia_in_Ita

git, et omnes mortalium pulsat animos. Dissensio talis eos e vitae sensusque statu non deicit, multo igitur minus humorum discordia, quae ab animo alienior est, animi ipsius naturalem habitum dissipabit, qui certe humoribus vel paulum dissonantibus dissiparetur, si in eorum concentu consisteret. Quamobrem nihil obstat quin partes animi corporisque longe dissonent, et anima nihilominus vera vitalisque anima perseveret. Id harmonia non patitur; igitur errabit qui dixerit animam harmoniam.

Filosofia_in_Ita

di vita, mentre colpisce tutti gli animi degli esseri mortali. Ma se una tale discordia non espelle gli animi dalla condizione stabile di vita e di sensibilità, tanto meno la discordia degli umori, la quale è piú aliena dall'animo che non la discordia delle opinioni e degli affetti, potrà eliminare lo stato naturale dell'animo stesso, stato che sarebbe immediatamente eliminato all'apparire della prima sia pur minima dissonanza degli umori, qualora consistesse nell'armonico concento di questi. Per cui nulla impedisce che profondamente siano fra loro dissonanti le parti dell'animo e del corpo e che, ciò non di meno, l'anima vera e vitale permanga immutata. Ma un tale fenomeno è assolutamente alieno dal principio dell'armonia; sarà dunque in errore chi affermerà che l'anima sia armonia.

Filosofia_in_Ita

LIBER VIII

ANIMA EST FORMA INDIVIDUA UBIQUE TOTA, ET NULLAM TRAHIT ORIGINEM EX MATERIA, IDEOQUE IMMORTALIS EST, UT OSTENDITUR PER INTELLIGENDI VIRTUTEM. ANIMUS PER QUATTUOR GRADUS ASCENDIT AD SPIRITUM.

CAPUT I

PRIMA RATIO.

Tertiam nunc disputationis partem aggrediemur, quae propositum nostrum ostendit per intelligendi virtutem, si prius exposuerimus quo pacto animus noster, secundum Platonicorum sententiam, per quattuor gradus cognoscendo a corpore ascendit ad spiritum, quorum est postremus intelligentia. Ascendit enim per sensum, imaginationem, phantasiam, intelligentiam. Per sensum quidem videt Socrates Platonem, ubi incorporale Platonis simulacrum absque Platonis materia attingit per oculos, ea tamen conditione, ut oculus Platonem non videat aliter quam corpore ipso Platonis praesente. Deinde etiam absente Platone, per internam imaginationem, Platonis cogitat colorem figuramque quam viderat, item Platonis suavem illam, quam audiverat, vocem, et reliqua quae per quinque sensus acceperat.

Surgitque huiusmodi imaginatio supra materiam magis quam sensus, tum quia ut cogitet (1) corpora, praesentia illorum non indiget,

(1) È particolarmente rimarchevole non solo la contaminazione filologico-letteraria ma anche la robusta sintesi speculativa presenti nell'accezione ficiniana del concetto di *imaginatio* visto alla luce di quello di *phantasia* in riferimento alla tradizione greca. In particolare ci sembra vada annotato l'uso del verbo *cogitare* riferito a una potenza della facoltà sensibile secondo la tradizione da Aristotele in poi (presso il quale appare per la prima volta definitivamente fissata la distinzione della fantasia da tutte le altre forme di conoscenza: cfr. *De anima*, 428 a 5; 428 a 22-24; 428 a 17; 427 b 14). Una prima specificazione di tale uso si manifesta in un sostanziale platonismo del Ficino allorché egli mostra di avvicinare nella *phantasia* αἴσθησις e δόξα (cfr. PLATONE, *Sofista*, 204 a-b), discostandosi contemporaneamente da Aristotele, che in *De anima* 428 a 26 è esplicito critico di Platone: tuttavia tale platonismo è mediato da una sapiente utilizzazione dell'indicazione aristotelica concernente l'apparire della fantasia allo sparire della sensazione (cfr. *De anima*, 425 b 25). In tale prospettiva va vista probabilmente la derivazione della tesi stoica della φαντασία come τύπωσις ἐν τῇ ψυχῇ (cfr. Crisippo in ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, II 23), che poteva essere presente al Ficino attraverso CICERONE, *Epistulae*

Filosofia_in_Ita

LIBRO OTTAVO

L'ANIMA È FORMA INDIVISIBILE, DOVUNQUE TUTTA, E NON TRAE ALCUNA ORIGINE DALLA MATERIA; PERCIÒ ESSA È IMMORTALE, COME SI DIMOSTRA PER MEZZO DELLA VIRTÚ INTELLETTIVA. L'ANIMO SALE FINO ALLO SPIRITO ATTRAVERSO QUATTRO GRADI.

CAPITOLO I

PRIMA DIMOSTRAZIONE.

Affronteremo ora la terza parte della nostra disputa nella quale dimostreremo il nostro assunto ricorrendo alla considerazione della virtú intellettiva, se, in precedenza, esporremo in qual modo, secondo la dottrina platonica, attraverso quattro gradi di conoscenza, ultimo dei quali è l'intelligenza, l'animo nostro ascenda sino al piano dello spirito. Tale ascesa, infatti, si realizza attraverso la sensazione, l'immaginazione, la fantasia ed infine l'intelligenza. Tramite la sensazione Socrate vede Platone, ed in ciò, tramite gli occhi, coglie un simulacro incorporeo di Platone indipendentemente dalla materia di cui Platone è formato, tuttavia coglie tale simulacro alla condizione che l'occhio non può vedere Platone altrimenti che trovandosi il corpo stesso di Platone presente ad esso. In un secondo tempo, tramite l'immaginazione interna, anche quando Platone è assente, Socrate ne pensa il colorito e l'aspetto colto in precedenza con gli occhi, nonché la voce dolce di Platone, colta in precedenza con le orecchie, e cosí pure per tutti gli altri particolari avvertiti tramite i cinque sensi.

Tale immaginazione si eleva al di sopra della materia piú che non faccia il senso, sia in quanto per pensare (1) i corpi non ha biso-

---

ad familiares, 15, 16, 1. Aristotele, del resto, sembra esercitare un particolare influsso sul testo ficiniano là ove definisce la *φαντασία* come *κίνησις* dalla *ἐνέργεια* della sensazione (cfr. *De insomniis*, 459 a 17; cfr. anche *De anima*, 429 a 1). Negli scritti neopitagorici e neoplatonici cari al Ficino non si ha invece tale uso concettuale e lessicale tranne che in Filone giudeo (1 464), ove tuttavia il verbo derivato *φαντασιάζομαι* non ha una specifica accezione in uno dei sensi consacrati dalla tradizione filosofica precedente. D'altra parte il verbo *cogitare* riferito alla *phantasia* ci sembra anche costituire una riprova della squalifica volontaristica della conoscenza intellettiva operata dal Ficino, proprio in quanto viene assegnato a un grado della conoscenza sensibile un compito ed una funzione che dovrebbero essere propri solo della conoscenza intellettiva, benché nel suo momento inferiore di *διάνοια* e di *δόξα* (cfr. la nostra Introduzione, pp. 37 ss.). Questa concezione della

Filosofia_in_Ita

tum quia ipsa una facit quicquid quinque sensus omnes efficiunt. At enim non omnino pura est, quia nihil aliud sapit quam quod sensus accepit sive concepit. Sensus quidem circa corpora, imaginatio circa imagines corporum per sensus acceptas sive conceptas sese volutat (1).

Paulo post Socrates per phantasiam de hoc universo Platonis simulacro, quod per quinque sensus imaginatio ipsa collegerat, sic incipit iudicare: « Quis hic tam procero corpore, ampla fronte, latis humeris, colore candido, glaucis oculis, elato supercilio, naso aquilino, ore parvo, voce suavi? Plato hic est, homo pulcher, bonus, discipulus dilectissimus ». Cernis quantum excellat imaginationem Socratis phantasia. Imaginatio ipsa talem quidem collegit Platonis effigiem, sed quem designaret et qualem effigies illa non novit; phantasia iam discernit eam esse effigiem hominis huius, qui Plato vocatur, effigiem pulchram viri boni atque amici.

Ergo in his sensum aliquem habet iam substantiae, ut quidam putant, et pulchritudinis, bonitatisque, et amicitiae. Platonici tamen substantiam a phantasia cognosci revera negant, quoniam rationem substantiae non agnoscat. Imaginatio neque substantiam rei suspicatur quidem, sed rei superficiem, exterioremque picturam. Phantasia substantiam saltem auguratur, introspicit dum pronunciat: « Obvius ille homo aliquis est, et Plato ». Atque etiam res incorporales quodammodo somniare videtur, dum Platonem iudicat pulchrum, bonum, amicum, discipulum. Pulchritudo enim, bonitas, amicitia, disciplina, incorporalia sunt, neque sensibus neque imaginationi patentia. Huiusmodi quidam conceptus phantasiae incorporales quodammodo corporum intentiones vocantur (2). Verum nondum super materiam prorsus animus evolat, tum quia phantasia intentiones huiusmodi esse incorporeas non agnoscit, tum quia huiusmodi Socratis phantasia inspicit proprie hominem hunc, Platonem scilicet, hoc in loco et situ, in hoc tempore et hora diei, hanc pulchritudinem, hanc

---

phantasia si riflette su quella de la *imaginatio* tenendo presente il loro comune carattere di indipendenza dalla presenza dell'oggetto sensibile e dalla loro correlatività dialettica nell'operare uno schema sensibile, che sarà poi termine medio essenziale e punto di partenza indispensabile per la conoscenza intellettiva.

(1) Si intende, per *imagines acceptae*, le impressioni ricevute dai sensi esterni; per *imagines conceptae*, invece, le immagini già sottoposte alla elaborazione e alla unificazione dell'anima compiute mediante l'immaginazione e talvolta anche mediante la fantasia.

(2) Il Ficino qui si ricollega all'uso scolastico del termine *intentiones* nel designare l'immagine già sottoposta a una certa elaborazione preconcettuale: cfr. P. O. Kristeller, *op. cit.*, p. 251.

Filosofia_in_Ita

gno della loro immediata presenza, sia perché essa riesce a compier da sola tutto quello che fanno i cinque sensi insieme. Pur tuttavia non è interamente pura, dato che null'altro essa conosce all'infuori di quanto il senso o riceve dall'esterno o concepisce. Il senso dunque ha per oggetto i corpi, l'immaginazione, invece, ha per oggetto le immagini dei corpi ricevute tramite i sensi o dai sensi concepite (1).

Poco dopo, Socrate, tramite la fantasia, prende a formulare, intorno a tutto il simulacro di Platone raccolto dall'immaginazione tramite i cinque sensi, un giudizio in questi termini: « Chi è quest'uomo dalla corporatura tanto alta e robusta, con codesta fronte tanto spaziosa, dalle ampie spalle, dalla carnagione tanto alabastrina, con codesti occhi glauchi su cui si incurva alto il sopracciglio, con codesto naso aquilino, una bocca tanto piccola e dalla voce tanto soave? Costui è Platone, uomo bello e buono, il mio dilettissimo discepolo ». Da ciò risulta chiaro quanto la fantasia di Socrate superi l'immaginazione: l'immaginazione, infatti, formò un'effigie di Platone siffatta, ma non fu in grado di conoscere chi e che tipo di uomo tale effigie designasse, mentre la fantasia sa ormai discernere che tale effigie è quella di questo uomo che ha nome Platone, è l'effigie bella di un uomo eccellente e che è legato al soggetto da intima amicizia.

In ciò essa si rivela in possesso di una percezione della sostanza, come alcuni pensano, della bellezza, della bontà, delll'amicizia. Tuttavia i platonici negano che la sostanza venga veramente conosciuta dalla fantasia, in quanto pensano che essa non sia in grado di cogliere l'essenza intelligibile della sostanza. D'altra parte l'immaginazione neppure sospetta la sostanza della cosa che la impressiona, ma ne avverte la superficie e la forma esterna. La fantasia giunge almeno ad intuire la sostanza riuscendo a penetrare oltre la superficie esterna dell'immagine nell'atto in cui afferma: « Colui che mi sta di fronte è un uomo e precisamente Platone ». Oltre a ciò essa sembra in certo senso aver la visione di cose incorporee, quando giudica Platone bello, buono, amico, discepolo, ché bellezza, bontà, amicizia, discepolato sono enti incorporei che non si rivelano né ai sensi né alla immaginazione. Questi concepimenti della fantasia si possono chiamare in certo qual modo intenzioni incorporee dei corpi (2), ma non ancora l'animo si stacca e si innalza al di sopra della materia, sia perché la fantasia non riconosce la natura incorporea di tali intenzioni, sia perché tale fantasia di Socrate coglie propriamente questo uomo, cioè Platone, in questo spazio, in questo luogo, in questo tempo ed in questa ora del giorno, coglie questa bellezza, questa bontà, e cosí via. Nel fare ciò essa si forma un'immagine interna di Platone nelle medesime condizioni nelle quali

Filosofia_in_Ita

bonitatem, et reliqua eodem pacto, ubi Platonem sub eisdem conditionibus in se ipsa depingit quibus extat et in materia. At enim dum phantasia circa singulares hominis huius conditiones vagatur, intellectus communes concipit rationes, et uterque simul suum opus exsequitur. Sic enim intelligentia ratiocinatur: « Qualis homo est Plato, talis ferme Antisthenes, talis est et Xenophon, effigie similes, pulchri aeque, et boni amici, discipuli eodem modo. Ergo in his tribus una est communis humanitas, per quam aeque sunt homines; una pulchritudinis natura, una etiam bonitatis, per quas aeque pulchri sunt, et aeque boni. Humanitas ipsa quae his communis est, innumerabilibus quoque aliis qui sunt, fuerunt eruntve, quocumque in tempore et quocumque in loco nascantur, communis existit, similiter pulchritudo, et reliqua ». Sed quod loquor de humanitate, de reliquis etiam dictum puta. Si ergo humanitas singulis personis, locis, temporibus, se aeque communicat, nulli est astricta personae, nulli loco, nulli etiam tempori. Natura huiusmodi singulas conditiones corporum videtur transcendere. Est ergo secundum se ipsam quodammodo incorporea; et quia corporibus singulis se infundit, ex quo et in alio est et in multis, et super id quod in alio est esse oportet id quod in se ipso manet, et super illud unum quod est in multis esse oportet unum ipsum quod in se ipso consistat, idcirco super corpora omnia extat ratio quaedam ideaque humanitatis ipsius, cuius participatione quadam vel similitudine homines fiunt quicumque sunt homines. Siquidem natura illa quae personis singulis est communis, neque contingit casu, quia semper similiter ordinatur, neque per se subsistit, cum nequeat in se subsistere, eget enim materiae fundamento. Fit ergo a causa quadam, non tamen fit a materia, quae se ipsam non format; non a persona una, quae non potest operari in omnes, quaeve quicquid agit, proprium agit reliquis non commune; non ab omnibus personis, quae quantum inter se differunt, non commune aliquid faciunt, sed diversa, quantum conveniunt, per hanc ipsam naturam conveniunt, immo per eam consistunt, tanto illis priorem, quanto est ipsa simplicior. Quippe

Filosofia_in_Ita

Platone sussiste al di fuori di essa, cioè nella sua materialità corporea. Dal canto suo, l'intelletto — mentre la fantasia si occupa delle condizioni particolari di questo particolare uomo — concepisce gli universali, sí che fantasia e intelletto operano singolarmente e simultaneamente. Infatti l'intelligenza formula questo ragionamento: « Uomo qual è Platone, tale certamente è anche Antistene, e Senofonte, simili nell'aspetto, ugualmente belli e buoni, amici, ed egualmente discepoli. Per cui in questi tre individui esiste una sola comune umanità, grazie alla quale essi sono ugualmente uomini; una sola natura di bellezza e cosí pure una sola natura di bontà in virtú delle quali essi sono ugualmente belli e buoni. Ma l'umanità che è comune a questi tre è necessariamente comune anche ad altri innumerevoli uomini che sono, furono o saranno, in qualsiasi tempo od in qualsiasi luogo essi nascano, ed altrettanto dicasi per la bellezza e per tutte le altre caratteristiche ad essi comuni ». Ma quel che dico nei confronti dell'umanità, si deve intendere riferito anche a tutte le altre caratteristiche, onde, se l'umanità è parimenti comune a persone, a luoghi, a tempi, pur permanendo a ciascuno di essi la sua singola individualità, ciò significa che non è legata a nessuna persona, a nessun luogo ed a nessun tempo. Una natura di tal genere evidentemente trascende le condizioni particolari del corporeo ed è, quindi, per sé stessa in certo modo incorporea. Ma poiché si infonde nei singoli corpi, per cui si trova in ciò che è altro da lei e contemporaneamente in molti, e dato che al di sopra di ciò che sta in quel ch'è altro da lui è necessario che si trovi ciò che permane in sé stesso, e dato ancora che al di sopra di quell'uno che partecipa alla molteplicità è necessario che ci sia quell'uno in sé che in sé stesso sussista, da ciò si deduce che esiste al di sopra di tutti i corpi una idea razionale dell'umanità in sé, in virtú di una partecipazione o simiglianza con la quale riescono uomini tutti quelli che sono uomini. Infatti la natura che è comune a singole persone non si realizza a caso, poiché si ordina sempre al medesimo modo; non sussiste per sé stessa, in quanto non è in grado di sussistere in sé stessa necessitando — come necessita — di un sostrato materiale; per conseguenza deve derivare da una causa, la quale non può essere la materia, che non forma sé stessa; non una persona determinata, la quale non è in grado di operare su tutte le altre, o che compie in maniera sua propria e per nulla comune alle altre persone tutto quanto compie; non possono neppure essere tutte le persone insieme, le quali in relazione alle reciproche differenze non compiono azioni comuni ma azioni diverse, mentre, in quanto hanno di comune fra loro, concordano appunto in virtú di questa natura, anzi, hanno consistenza appunto da essa, che di tanto

Filosofia_in_Ita

ipsi tamquam priori proprietates variae superveniunt ad personas constituendas. Fit tamen ipsa ab una quadam forma, postquam una est, quae forma sit super multitudinem personarum, ne illa quoque fiat ab alia atque alia rursus ab alia sine fine. Sic ad divinam ideam ascendimus, quae necessario est super omnes, ut aeque agat in omnes, et communi natura conciliet.

Si a parte quae sub toto est ad totum, ab hoc ad id quod super totum surgendum est, merito a singulis personis, quae in partibus loci temporisque sunt, ad naturam illis secundum se communem surgimus, quae quasi per omnem locum sit totumque tempus, ab hac ad rationem, quae super locum totum tempusque existat, quam Plato vocat ideam (1). Ipsam deinceps divinam ideam suspicit intellectus, sive apud se ipsum, sive in divino lumine existentem. Ratio enim dictat species naturales, quia sempiternae sunt, a causa mobili esse non posse, alioquin per motionem factae quandoque deficerent. Factae tamen sunt, quia partes sunt universi quod est aliunde compositum, et a causa una omnes sunt, siquidem ita ordinatae sunt invicem, ut in una natura, in unum opus finemque conducant. Hinc intellectus humanus concludit super mundum mobilem in mente immobili motrice mundi esse species specierum naturalium exemplaria, non in natura corporea vel animali (mobiles enim forent) sed intellectuali, immo intelligibili: intelligibilia enim in summo intelligibili sunt collocanda. Non tamen talis argumentatio necessaria est, ut intellectus rationes rerum communes attingat, immo sicut phantasia suapte natura de rebus iudicat singulatim, ita intellectus vi naturali statim absque ulla discursione simul ac depicta est singularis imago illa Platonis in phantasia, subito inquam, dimisso certo hoc homine, humanam illam communem omnibus tum naturam, tum ideam excogitat.

Picta illa pulchritudine et bonitate, ilico universalem pulchritudinis et bonitatis cogitat naturam rationemque in nulla certa materia,

---

(1) È manifestamente presente nell'uso che il Ficino fa del termine « idea » il netto avvertimento della radice di *ἰδεῖν* (*εἶδος*) e la lettura di tutto Platone e in particolare di *Eutifrone*, 5 c-d. Tuttavia indubbiamente il Ficino, pur risentendone fortemente sul piano esegetico, è già lontano dalla teoria dell'idea in Platone ed in Plotino, proprio perché ne coglie piú l'immediatezza conoscitiva che il fondante valore metafisico. Il che si rileva piú palesemente nelle pagine seguenti.

Filosofia_in_Ita

precede le singole persone di quanto è piú di loro semplice: è ad essa infatti, come ad entità precedente, che si aggiungono le varie proprietà onde escono costituite le singole persone. Tuttavia questa natura deve essere opera di una forma, in quanto è una, e tale forma deve essere al di sopra della molteplicità delle persone onde evitare che anch'essa sia a sua volta opera di un'altra forma, e questa di un'altra ancora, con un processo all'infinito. E cosí siamo giunti all'idea divina, la quale è necessariamente al di sopra di tutte le altre onde poter agire su tutte conciliandole fra loro tramite una natura comune.

Se dalla parte, che è sottoposta al tutto, si deve ascendere al tutto e da questo a ciò che si trova al di sopra del tutto, giustamente dalle singole persone, che si trovano collocate in parti di luogo e di tempo, noi saliamo ad una natura ad esse comune per sé stessa, natura che si trovi per cosí dire in ogni luogo ed in ogni tempo; da questa, poi, alla essenza intelligibile, che deve sussistere al di sopra dello spazio e del tempo, essenza intelligibile che Platone definisce *idea* (1). Dopo di che l'intelletto solleva il suo sguardo sino all'idea divina sia che questa si trovi presso di lui, sia che si trovi nella luce divina. Infatti la ragione ci dice che le specie naturali non possono derivare da una causa mobile in quanto sono eterne, ché altrimenti, se derivassero da un qualsiasi stato di moto, un giorno o l'altro cesserebbero di essere. Ciò non ostante sono create, in quanto sono parti dell'universo che è composto a sua volta per opera di un principio a lui esterno, ed, inoltre, tutte derivano da un'unica causa, se è vero che sono reciprocamente ordinate in modo da condurre ad un'unica opera e ad un unico fine in un'unica natura. Di qui l'intelletto umano conclude che al di sopra del mondo mobile, nella mente immobile motrice del mondo, stanno le specie esemplari delle specie naturali, non nella natura corporea od animale — poiché in tal caso tali esemplari sarebbero mobili — ma nella natura intellettuale o, meglio, intelligibile in quanto gli enti intelligibili vanno collocati nel sommo intelligibile. Tuttavia una argomentazione di questo genere non è necessaria all'intelletto per giungere ad attingere le ragioni comuni delle cose, anzi, come la fantasia spontaneamente in virtú della sua natura formula singoli giudizi sulle singole cose, cosí l'intelletto per virtú naturale, non appena l'immagine particolare di Platone si definisce nella fantasia, immediatamente e senza ricorrere ad alcun passaggio logico, trasceso il limite di questo uomo determinato, istantaneamente concepisce la natura e l'idea di uomo comune a tutti gli uomini.

E cosí, non appena è stata dalla fantasia dipinta quella immagine di bellezza e di bontà, immediatamente l'intelletto libera da ogni

Filosofia_in_Ita

nullo proprio situ vel tempore positam, sed vel in omni materia, vel absolutam a materia in se ipsa simpliciter subsistentem. Quapropter sensus circa corpora versatur; imaginatio circa simulacra corporum; phantasia circa singulas simulacrorum intentiones; intellectus circa singularum intentionum naturas communes, ac rationes penitus incorporeas. Meminisse vero oportet intellectum non universalem modo naturam, sed particularem quoque cognoscere, alioquin non posset utramque invicem comparare; cognoscere insuper vires infra se omnes, actusque ipsarum, quando omnes comparat ad se ipsum. Prius tamen universalem quam particularem naturam ab ipso cognosci paene omnes consentiunt, siquidem pro natura formae intelligibilis in primis agit. Ea vero, cum abstractione quadam concipiatur, absoluta est, unde naturam in primis refert universalem. Quam quidem vim a virtute intellectus in quo et a quo est, adipiscitur, quasi intellectus ipse sit absolutus. A simulacro vero, quod phantasia est, particulare solum repraesentatur, quod quidem particulare ab intellectu solum, secundo quodam actu atque reflexo, prospici tum Platonici, tum Peripatetici plurimum arbitrantur, quatenus intellectus, postquam subito rectaque via per speciem universale intuitus est, inde, discursu quodam per actum speciemque in simulacrum, quo incitante species concepta fuerat, sese reflectens, particulare iam prospicit; ideo motus ad incorporea absolutaque maxime naturalis est menti, quandoquidem primo, subito, recte ad ipsa se confert, ubi apparet intelligendi virtutem esse prorsus incorporalem. Si ergo per opera nutriendi, atque idem per opera sentiendi, quorum prima in corpore fiunt, secunda per corpus et circa corpora, ostendimus animam non esse divisam in corpore, quanto magis putandum est idem quoque per opera intelligendi patere? Atque illud insuper: animam scilicet neque ducere originem a materia, neque esse mortalem. Siquidem ipsa per se intelligendi opus exsequitur, in quo materiam relinquit omnino, atque ad incorporales ascendit et perpetuas rationes.

Age itaque videamus qua via possimus quod quaerimus per opera et affectus intelligentiae invenire.

Filosofia_in_Ita

materialità la natura e l'essenza intelligibile universale della bellezza e della bontà, non definita in alcuna materia determinata, né collocata entro alcun limite di spazio e di tempo, ma sussistente o in ogni materia o semplicemente in sé stessa. Per cui il senso ha per oggetto i corpi, l'immaginazione le immagini, la fantasia le singole intenzioni delle immagini, l'intelletto le nature comuni delle singole intenzioni e essenze intelligibili. Ma è necessario ricordare che l'intelletto non conosce solamente la natura universale, ma anche quella particolare, altrimenti non potrebbe confrontarle fra loro e conoscere tutte le potenze a lui sottoposte ed i loro atti, alla cui conoscenza perviene comparandoli con sé stesso. Tuttavia quasi tutti sono concordi nell'affermare che esso conosca la natura universale prima che la particolare, tenuto conto del fatto che esso agisce principalmente avendo di mira la natura della forma intelligibile. La quale, dato che si concepisce tramite una astrazione, è assoluta, e perciò deriva da questa sua assolutezza prima di tutto appunto la natura universale. E tale possibilità di cogliere la natura universale essa la riceve dalla virtú dell'intelletto, nel quale essa è e dal quale essa procede, come se l'intelletto fosse esso stesso assoluto. L'immagine, invece, in quanto è fantasia, rappresenta solamente il particolare, che sia i platonici, sia i peripatetici sono per lo piú propensi a credere venga esso solo colto dall'intelletto tramite un secondo atto di riflessione, dato che l'intelletto, dopo aver intuito immediatamente e colto direttamente l'universale, tramite la specie, in un secondo tempo, riflettendosi, tramite un passaggio logico attraverso l'atto e la specie, nell'immagine per il cui stimolo esso intelletto aveva concepito la specie, giunge a cogliere il particolare. Onde naturalissimo per la mente è il passaggio dal corporeo relativo all'incorporeo ed assoluto, dal momento che appunto a questo sale subito istantaneamente e per via diretta; dal che risulta chiaramente che la virtú intellettiva è senza dubbio alcuno di natura incorporea. Se dunque in riferimento all'attività della nutrizione ed in riferimento a quella della sensibilità, delle quali la prima si esercita nel corpo, la seconda tramite il corpo ed in riferimento al corporeo, noi abbiamo dimostrato che l'anima non è divisa nel corpo, quanto piú bisogna ritenere che ciò appaia chiaro anche dal punto di vista dell'attività intellettiva; e non solo che l'anima non si divide nel corpo bensí anche che essa né trae la sua origine dalla materia, né è soggetta a mortalità, se compie l'atto intellettivo per sé stessa, atto nel quale essa trascende il piano materiale ascendendo a quello dei principi intelligibili ed eterni.

Vediamo dunque per qual via possiamo giungere alla dimostrazione del nostro assunto in riferimento all'attività intellettiva.

Filosofia_in_Ita

CAPUT II

SECUNDA RATIO: ANIMA ALITUR VERITATE.

CAPUT III

TERTIA RATIO: VIRTUS ANIMAE QUIA INDIVISIBILIS EST, CORPORIS QUALITAS ESSE NEQUIT.

CAPUT IV

QUARTA RATIO: SPECIES CONCEPTIOQUE INTELLIGIBILIS SUSCIPI NON POTEST A CORPORE.

CAPUT V

QUINTA RATIO:
SI MENS EST CORPUS, TANGENDO INTELLIGIT ET CURRENDO.

Si mens est corpus, aut forma diffusa per corporis magnitudinem, duo quaedam in se habet, ut alias indicavimus: punctum videlicet et latitudinem. Atque eisdem conditionibus mancipatur (1), quibus et corpus. Ideo non aliter res intelligendas comprehendet quam tangendo illas, seque per illas amplificando, et instar corporis transcurrendo. Aut igitur tangere dicetur puncto solum, ut intelligat, aut sola latitudine, aut utrisque. Si solo utitur puncto, et ad cognoscendum indiget tactu, rerum magnitudines non cognoscet, quippe per punctum puncta attingit, non magnitudines; atque etiam si

(1) Ci sembra opportuno osservare che l'uso traslato del verbo *mancipare* non ha riscontro nel latino aureo, laddove torna solamente presso gli scritti degli imperatori del basso impero e, nell'ambito letterario, solo in Apuleio (cfr. *Metamorfosi*, IX 10). D'altra parte il Ficino usa il verbo *mancipare* come esatto equivalente del greco *ἀνδραποδίζειν*, del quale poteva mietere numerosi esempi nell'ambito della letteratura filosofica e storiografica classica, particolarmente proprio di quella a lui piú di ogni altra cara e nota, come Platone (cfr. *Gorgia*, 508 e), Senofonte (*Memorabili*, IV 2, 14; *Simposio* 4, 36; *Elleniche*, I, 6, 14). Il concetto della schiavitú dell'anima reso con l'aggettivo *ἀνδραποδώδης*

Filosofia_in_Ita

CAPITOLI II-IV

SECONDA DIMOSTRAZIONE: L'ANIMA SI NUTRE DELLA VERITÀ. – TERZA DIMOSTRAZIONE: LA VIRTÚ ESSENZIALE DELL'ANIMA, IN QUANTO NON È SOGGETTA A DIVISIONE, NON PUÒ ESSERE UNA QUALITÀ DEL CORPO. – QUARTA DIMOSTRAZIONE: LE SPECIE E LA CONOSCENZA INTELLIGIBILE NON POSSONO DERIVARE DAL CORPO.

L'anima si diletta, si nutre e si forma nella verità, che è il suo cibo essenziale. Perciò non può essere materiale né mortale, essendo spirituale e immortale la verità stessa, cui essa è per natura relata. L'anima, inoltre, in quanto è una virtus *indivisibile non può essere una « qualità » del corpo: il che è manifesto dal fatto che l'attività razionale è non solo soggetto ma anche principio di qualità spirituali ed immortali. La mente, infine, in quanto si rivela atta a formare e cogliere le specie intelligibili e i concetti universali, mostra così la sua assolutezza, incorporeità e semplicità.*

CAPITOLO V

QUINTA DIMOSTRAZIONE: SE LA MENTE FOSSE UN CORPO, ESSA INTENDEREBBE TRAMITE IL CONTATTO ED IL MOVIMENTO.

Se la mente è una entità corporea od una forma diffusa nelle dimensioni e nel volume del corporeo, essa congiunge in sé due caratteristiche, come abbiamo già chiarito: quella del punto e quella dell'estensione, onde si trova sottoposta alla schiavitú (1) delle stesse condizioni alle quali è soggetto il corpo. Non potrà quindi cogliere gli oggetti della sua attività intellettiva se non tramite un contatto corporeo diretto estendendosi per tutta l'estensione di tali oggetti e trasferendosi da uno all'altro esattamente come un qualsiasi corpo. Per cui noi diremo che essa tocca i vari corpi, per intenderli, o solo col punto che è in lei, o con la sua sola estensione, o con ambedue: se si serve solo del punto, e se per conoscere, d'altra parte, necessita di un contatto diretto, non potrà mai conoscere la grandezza degli oggetti da conoscere, in quanto tramite un punto tocca dei punti e non mai delle superfici estese o dei volumi; e anche se il punto di questo presunto corpo mentale toccasse le superfici ed i volumi,

---

e considerato come degradazione a un livello ipoumano si trova in Platone (*Fedone*, 69 b; *Leggi*, 880 a; *Repubblica*, 430 b; *Alcibiade* 1, 120 b; *Simposio*, 215 e), nonché in Aristotele (*Etica Nicomachea*, 1118 a 25; 1128 a 21).

Filosofia_in_Ita

attingeret, numquam tamen totus aut totas eas agnosceret (1). Nam puncta in eo sunt infinita. Infinita quoque in magnitudine. Illorum omnium cumulus est intellectus, horum quodammodo cumulus est magnitudo. Infinita pertransire non licet. Ergo neque mens ipsa tota intelliget umquam, neque totam intelliget magnitudimen. Igitur non solo utitur puncto. Num sola utitur latitudine ad tangendum? Nequaquam. Sola namque illa cognosceret, quae latitudine ipsa tanguntur. Haec vero ea sunt tantum, quae et ipsa latitudine distenduntur. Nunc autem praeter haec alia multa cognoscimus. Confugient ad hoc nonnulli, ut mentem confiteantur ambobus uti ad cognoscendum, puncto quidem ad simplicia, ad alia latitudine. Verisimile istud apparet, non tamen est verum. Primo quidem per punctum simplicia illa attinget solum, quae corpori applicantur ut punctum, formas vero solutas aut numeros non attinget. Deinde per latitudinem suam percurret totam cognoscendi corporis magnitudinem, ut intelligat totum. Non potest autem latitudo aliqua totum aliquod transcurrere spatium magnitudinis, nisi qualibet sui parte in longum quamlibet spatii illius percurrat partem. Ergo mens singulas ipsius partes cuique parti corporis cognoscendi discurrendo per ordinem admovebit, admovendo cognoscet. Admovebit autem partes quodammodo infinitas. Tot enim partes mens habebit, si latitudo corporalis extiterit. Itaque brevi tempore quasi innumerabiliter quamlibet illius corporis portionem intelliget, et ipsum corpus secundum particulas paene infinitas innumerabiliter cognitas, infinitis (ut ita loquar) vicibus innumere apprehendet.

Sed hanc argumentationem nobili quadam Plotini nostri sententia (2) breviter concludamus. Quaecumque intelliguntur, aut sua natura simplicia sunt, aut saltem dum per resolutionem simplicia fiunt, intelliguntur. Quia vero individua solis individuis capiuntur, vis illa in nobis quae capit talia, est individua. Si ergo mens esse

---

(1) Vi è qui, ci sembra, una *constructio ad sensum* nell'uso di *totus* al posto di *tota*, come ci si aspetterebbe dal precedente soggetto *mens*. Il Ficino, evidentemente, sottintende un *intellectus* od un *animus*, con cui concorda *ad sensum* il resto della frase, per cui non riteniamo necessario intervenire con una correzione del testo stesso.

(2) *Enneadi*, IV, 1 1.

Filosofia_in_Ita

ciononostante non potrebbe tutta (1) la mente conoscerli né potrebbe conoscerli tutti, ché nel presunto corpo di essa i punti sono infiniti, come infiniti sono in una superficie ed in un volume, e la somma dei primi sarebbe appunto l'intelletto come la somma dei secondi in certo senso è l'estensione. D'altra parte un processo all'infinito non è possibile, onde né la mente potrebbe mai conoscere nella sua totalità, né potrebbe conoscere tutta l'estensione degli oggetti. Perciò la mente non si serve del solo punto. Ma diremo allora che essa si serve solo dell'estensione? Neppure questo è possibile in quanto in tal caso conoscerebbe solo quegli oggetti che verrebbero raggiunti con l'estensione, i quali sono solamente quelli che a loro volta si estendono, mentre noi conosciamo molte altre cose oltre a quelle dotate di estensione. Si rifugeranno alcuni, a questo punto, nella terza ipotesi possibile, e cioè che l'anima si serva di ambedue le sue caratteristiche per conoscere, e sosterranno quindi che userà il punto per conoscere le cose semplici, mentre ricorrerà all'estensione per conoscere gli oggetti estesi; tesi questa che si presenta come verosimile, ma tuttavia non è vera: in primo luogo in quanto tramite il punto potrà cogliere solamente quegli oggetti semplici che sono tali sul piano del corporeo come il punto geometrico, mentre le sfuggiranno le forme dei corpi indipendenti o i numeri; in secondo luogo dovrà percorrere tramite la sua estensione tutta l'estensione del corpo da conoscere, ma una qualsiasi cosa estesa non può percorrere totalmente una qualsiasi estensione di spazio, se non percorrendo ogni parte di quello spazio per tutta la sua estensione con ogni parte di sé medesima. Onde la mente avvicinerà ogni sua singola parte a ciascuna singola parte del corpo da conoscere, trascorrendole una dopo l'altra, ed appunto avvicinandole in tale modo ne acquisirà conoscenza. Ed avvicinerà alle singole parti dell'oggetto un numero infinito di parti, ché appunto tante ne avrà l'anima nel caso che essa sia corporeamente estesa; pertanto in un breve tempo intenderà ciascuna porzione di quel corpo quasi per un numero infinito di volte ed intenderà, quindi, il corpo tutto sotto la prospettiva di particelle infinite conosciute per un numero infinito di volte ciascuna, in un processo — per cosí dire — infinito di un numero infinito di rapporti.

Ma concludiamo questa nostra argomentazione in breve con un nobile pensiero del nostro Plotino (2): tutto ciò che si coglie sul piano intellettivo o è per sua natura semplice o lo si coglie nell'atto in cui si fa semplice tramite la soluzione nelle parti dalle quali risulta composto. Ma poiché le cose indivisibili sono colte solamente dagli enti indivisibili, la potenza in noi presente che coglie appunto ciò che è indivisibile in quanto semplice è a sua volta indivisibile. Se, per conseguenza, si affermasse essere la mente un ente corporeo, bisognerebbe

Filosofia_in_Ita

dicitur corporalis, non tamen latitudine sua capiet illa, sed aliquo potius impartibili. Si solo hoc capit, solo intelligit. Solum igitur hoc eius impartibile revera mens erit. Quid reliquis opus est partibus, ut sit intellectus, quando non opus est aliis ad intelligendum, postquam unum illud impartibile sufficit?

Unum igitur hoc mens est: hoc retine, segrega caetera, mentem simplicem es adeptus. Cuius simplicitas etiam hinc apparet, quod accipit sine longitudine punctum, sine latitudine lineam, superficiem sine profunditate, numeros absque situ, pulchritudinem sine turpitudinis mixtione. Sic enim seorsum ista discernit considerando, neque considerat aliter quam accipiat. Forma vero corporalis non omnino sic accipit ista seorsum. Si animum esse simplicem individuumque illud liquido ostendit, quod simplicia et individua comprehendit, multo liquidius hoc declarat, quod quaecumque secundum se simplicia vel individua forent, et tamen quia cum aliis iunguntur composita dividuaque evadunt, animus segregat ab oppositis, redditque simplicia prorsus et individua. Non posset autem illis restituere simplicem individuamque naturam, nisi ipse esset simplex et individuus. Denique si infectis restituit puritatem, ipse est extra et super infectionem.

CAPUT VI

SEXTA RATIO: INTELLECTUS ACCIPIT SECUNDUM SE TOTUM QUICQUID CAPIT, QUOD NON FACIET SI FUERIT CORPORALIS.

Filosofia_in_Ita

tuttavia concludere che essa non coglierebbe gli enti semplici tramite la sua estensione, ma tramite un principio indivisibile in essa presente. Per cui se solo tramite tale principio è in grado di cogliere gli oggetti della conoscenza, tramite anche quel solo principio essa conosce, onde solamente tale principio sarebbe la mente in senso proprio. E che bisogno c'è allora delle altre parti perché sussista l'intelletto, se per conoscere appunto sul piano intellettivo non c'è bisogno di altre parti, ma è sufficiente quell'unico principio indivisibile?

Questo solo principio, dunque, è la mente: tieni questo principio, separalo da tutto il resto ed eccoti giunto alla mente nella sua semplicità. Semplicità che risulta chiara anche dal fatto che essa è in grado di cogliere il punto indipendentemente dalla lunghezza, la linea indipendentemente dalla larghezza, la superficie indipendentemente dalla profondità, i numeri indipendentemente da una loro collocazione nello spazio e la bellezza senza che sia mescolata alla bruttura. Tutte queste cose infatti essa discerne fra loro nell'atto in cui le fa oggetto della sua considerazione, e non le considera diversamente da come le coglie, mentre la forma corporea non è in grado per nulla di cogliere tutte quelle cose cosí indipendentemente una dall'altra. E se il fatto che comprende ciò che è semplice ed indivisibile chiaramente dimostra che l'animo è semplice ed indivisibile, ancor piú chiaramente lo dimostra quest'altro fatto, e cioè che tutto quanto sarebbe per sua natura semplice ed individuale, ma, in seguito ad unione con altro da esso, si fa composito e divisibile, l'animo lo separa da quegli elementi diversi con i quali si trova unito, restituendolo alla sua primitiva semplicità ed indivisibilità, restituzione che l'animo non potrebbe operare se non fosse esso medesimo a sua volta semplice ed indivisibile. Infine, se è in grado di restituire la sua purezza primitiva a ciò che l'abbia perduta in seguito ad una qualsiasi commistione, ciò significa che esso si trova al di sopra ed al di fuori di ogni possibile commistione da cui possa derivare impurità.

CAPITOLI VI-XII

SESTA DIMOSTRAZIONE: L'INTELLETTO ACCOGLIE SECONDO LA SUA STRUTTURA TUTTO CIÒ CHE COGLIE; E NON POTREBBE COMPORTARSI IN TAL MODO SE FOSSE CORPOREO. – SETTIMA DIMOSTRAZIONE: L'INTELLETTO NELL'ACCOGLIERE LE FORME DELLE COSE NON PERDE LA SUA PROPRIA, A DIFFERENZA DI QUANTO ACCADE AI CORPI. – OTTAVA DIMOSTRAZIONE:

Filosofia_in_Ita

CAPUT VII

SEPTIMA RATIO: INTELLECTUS ACCIPIENDO RERUM FORMAS, NON AMITTIT SUAM, CORPORA CONTRA.

CAPUT VIII

OCTAVA RATIO: FORMA EST IN MENTE UNIVERSALIS: TALIS IN CORPORE ESSE NON POTEST.

CAPUT IX

NONA RATIO:
MENTES SE INVICEM COMPLECTUNTUR, CORPORA NEQUAQUAM.

CAPUT X

DECIMA RATIO: MENS OMNIA CORPORA OPERATUR ET SUPRA CORPORA.

CAPUT XI

UNDECIMA RATIO: MENS STATU PROFICIT, CORPUS MOTU.

CAPUT XII

DUODECIMA RATIO:
QUAE IN MATERIA SUNT CONTRARIA, NON SUNT IN MENTE CONTRARIA.

CAPUT XIII

DECIMA TERTIA RATIO: MENS ACCIPIENDO FORMAS NON MUTATUR.

Corporis cuiusque forma, quando vere ab alio corpore capitur, tale reddit omnino illud quod suscipit ipsam, quale est corpus illud a quo forma attribuitur, veluti quando flamma ignis a ligno suscipitur, lignum facit calidum atque igneum. Flamma vero illa in spe-

Filosofia_in_Ita

LA FORMA, CHE NELLA MENTE È UNIVERSALE, NON PUÒ ESSERE TALE NEL CORPO. – NONA DIMOSTRAZIONE: MENTRE LE MENTI SONO IN UN RAPPORTO DI DIRETTA E RECIPROCA COMUNICAZIONE, CIÒ NON PUÒ MAI ACCADERE AI CORPI. – DECIMA DIMOSTRAZIONE: LA MENTE ESPLICA LA SUA ATTIVITÀ NEL MONDO CORPOREO, MA ANCHE A UN LIVELLO CHE TRASCENDE QUELLO CORPOREO. – UNDICESIMA DIMOSTRAZIONE: LA MENTE SI AVVANTAGGIA DELL'IMMOBILITÀ, MENTRE IL CORPO SI AVVANTAGGIA DEL MOVIMENTO. – DODICESIMA DIMOSTRAZIONE: TUTTO CIÒ CHE NELLA MATERIA SI TROVA IN UN RAPPORTO DI OPPOSIZIONE NON È PIÚ TALE NELLA MENTE.

L'incorporeità dell'intelletto è inoltre provata dal fatto che esso riferisce a sé, secondo le sue proprie leggi, tutto ciò che accoglie conoscendo, e che, a differenza dei corpi, non perde la sua propria forma ricevendo quella delle cose. E mentre nel corpo le forme si trovano individualizzate nel concreto, nella mente al contrario pervengono universali; e cosí pure mentre le menti sono in stretta e reciproca relazione, ciò non può mai accadere ai corpi. La mente inoltre non è corporea né è una forma commista al corpo, poiché nella sua attività conoscitiva è in grado di trascendere l'ordine corporeo sia con una libera rappresentazione immaginativa-fantastica sia volgendosi ad oggetti spirituali. Essa perciò si estende sia alla realtà corporea sia a quella trascendente il corporeo medesimo. Un'altra ragione di differenziazione tra la mente ed il corpo consiste nel fatto che questo si avvantaggi da una condizione di movimento, cui è per natura portato, mentre quella, al contrario, si avvantaggia da uno stato di quiete, sommamente atta alla attività speculativa. Inoltre le forme di elementi contrari si oppongono mentre si trovano unite alla materia; perdono invece questo rapporto di opposizione allorché vengono a trovarsi nell'anima, che le accoglie, le unifica e le compone.

CAPITOLO XIII

TREDICESIMA DIMOSTRAZIONE: LA MENTE NON SUBISCE MUTAMENTO ALCUNO NELL'ATTO IN CUI ACCOGLIE IN SÉ LE FORME.

La forma di un corpo qualsiasi quando viene accolta da un altro corpo rende quel corpo che la accoglie completamente tale quale è il corpo dal quale essa forma gli proviene, come ad esempio quando la fiamma del fuoco viene accolta dal legno, lo rende caldo ed appunto igneo. Ma una fiamma che risplenda in uno specchio che la rifletta a distanza non rende lo specchio caldo o igneo, in quanto

Filosofia_in_Ita

culo longe distante resplendens, speculum non reddit calidum aut igneum, quia non vere ab illo suscipitur, cum propter distantiam ad veram ignis flammam non sit paratum. Immo vero nullo modo flammula illa, id est imago illa flammae, cum spiritalis sit, in speculi corpore figitur, sed in spiritali solis lumine quod ambit speculi superficiem. Fiunt autem huiusmodi rerum imagines non a corporibus his, quorum imagines sunt (corpus enim non procreat aliquid incorporeum), sed a lumine spiritali corporibus circumfuso. Lumen quoque ipsum a solis globo non nascitur, sed a solis anima, cuius lux, cum intra se sit invisibilis, effusa longius fit visibilis, in qua ipsa quoque anima fit conspicua. Nam, ut placet Orphicis et Heraclito, lumen nihil aliud est nisi visibilis anima, unde per hoc omnia reviviscunt, anima vero lux invisibilis (1).

Sed ne longius digrediamur, formae vel imagines corporum non sunt in speculis. Mens autem corporum accipit omnium formas, quando de corporibus iudicat. Num accipit vere? Vere profecto. Nempe ut accipit, ita iudicat; vere iudicat, igitur vere accipit; accipit inquam a se ipsa (ut Platonici opinantur) quando, corporum simulacris excitata, formas quae in mentis abditis latent, promit in lucem. Accedit quod ubi perfectior forma est, ibi est et verior; quanto vero perfectior sit forma corporum in mente quam in ipsis corporibus, et alias declaravimus declarabimusque.

Et hinc patet quod humana natura in Platone vel Socrate solius Platonis est et solius Socratis propria. Humana autem natura illa, quae mente concipitur, quando sub una hominis definitione hominum conditiones considerat, ad singulos homines habet vim, siquidem omnes complectitur. Praeterea si veritas rei cuiusque in pura integritate consistit, vel integra puritate, atque forma in materia vim suam integram non retinet propter passionis admixtionem, et extraneis accidentibus circumfunditur, verior res quaeque invenitur in mente, ubi rei ipsius idea naturaliter insita notionem rei parit, necessaria quidem includentem omnia, supervacua vero penitus excludentem. Mens igitur usque adeo vere corporum capit formas, ut verius etiam eas habeat, quam materia corporum. Igitur si ipsa sit aliquid corporale, talis reddetur omnino qualia corpora: fiet ergo aqua cum aquam intelliget, cum ignem intelliget, ignis. Et quia simul intelligit

---

(1) Cfr. il frammento 30 di Eraclito nel Diels. Bisogna tuttavia tenere presente come una delle fonti piú cospicue di tale tesi il *Corpus Hermeticum*.

Filosofia_in_Ita

la fiamma non viene veramente accolta dallo specchio, il quale, a causa della distanza, non è in condizione appunto di riceverla veramente. Anzi quella fiammella, cioè quell'immagine della fiamma, non si fissa nel corpo dello specchio, essendo di natura incorporea, ma nell'incorporea luce del sole che circola e lambisce la superficie dello specchio. Orbene tali immagini delle cose si formano non ad opera dei rispettivi corpi, dei quali sono immagini (ché un corpo non può produrre quanto è incorporeo), ma ad opera della luce spirituale circonfusa ai corpi. La luce stessa non nasce dalla massa del sole, bensí dall'anima del sole, la cui luce mentre è invisibile se sta raccolta in sé stessa si fa visibile quando si diffonde tutt'intorno, ed in essa anche l'anima si fa manifesta. Infatti secondo il parere degli Orfici e di Eraclito la luce null'altro è se non l'anima visibile, ed appunto per ciò ogni cosa alla luce si ravviva, mentre l'anima è luce invisibile (1).

Ma non lasciamoci trascinare troppo lungi dal nostro assunto e diciamo che in uno specchio non sta la forma o l'immagine di una cosa, mentre la mente coglie le forme di tutti i corpi nell'atto in cui li giudica. Si pone ora la domanda se la mente colga veramente tali forme. Ebbene: essa le coglie veramente. Infatti, come essa le coglie cosí le giudica, e siccome le giudica veramente, veramente le coglie. Intendo dire che le coglie da sé stessa, come pensano i platonici, dal momento che, stimolata dalle immagini dei corpi, pone in luce le forme che si celano nei suoi nascosti recessi. A ciò si aggiunge che là ove piú perfetta è la forma, ivi essa è anche piú vera, e quanto piú perfetta sia la forma dei corpi nella mente che non nei corpi stessi abbiamo già chiarito altrove e torneremo a chiarire in seguito.

Da tutto questo appare chiaro che la natura umana che si trova in Platone o in Socrate è quella del solo Platone o del solo Socrate, laddove quella natura umana che si concepisce con la mente, prendendo essa in considerazione le condizioni dei vari uomini sotto l'unica definizione di uomo, concerne tutti gli uomini in quanto tutti li comprende. Inoltre, se la verità di ciascuna cosa consiste nella pura integrità o nella integra purezza, e se la forma, una volta calata nella materia, non mantiene integra la sua potenza in conseguenza della mescolanza con la passività, e si trova circondata da ogni parte dagli accidenti che sono ad essa estranei, ciascuna cosa si trova nella sua piú pura verità proprio nella mente, nella quale l'idea della cosa che vi si trova naturalmente insita crea la nozione della cosa, nozione la quale include tutto quanto è necessario ed esclude, per contro, assolutamente, tutto quanto è superfluo. Per cui la mente a tal punto è ricettacolo delle vere forme delle cose che le possiede piú vere di quanto non le contenga la materia dei singoli

Filosofia_in_Ita

calorem atque frigus, fiet contraria simul. Nunc autem formas accipit omnium, neque e suo statu deicitur, immo perficitur capiendo. Hinc apparet intellectum non esse corporeum. Apparet etiam non esse mortalem, ille siquidem eo modo quo est accipit quicquid accipit.

Esse suum intellectuale est dumtaxat, non ergo accipit quicquam aliter quam intelligendo. Per huiusmodi susceptionem non modo non deficit, sed et proficit. Nihil ergo suscipit aliunde, quod ipsum mutet et perdat, et, quod maius est, tantum in omnibus formis suscipiendis lucratur, ut lucrari etiam videatur in malis (1). Si tanto perfectior evadit, quanto cognoscit plura, certe perfectior est si rerum privationes, defectus et mala discernit quam si ignorat. Quae ergo in se ipsis mala sunt et noxia, in mente fiunt bona atque salubria. Multum abest ut ea natura a malis noxiisque rebus interimatur, quae ita mala convertit in bona ut ipsi bona sint omnia.

CAPUT XIV

Decima quarta ratio: operatio corporis tendit ad rem compositam, mentis ad simplicia.

Operatio cuiusque rei esse ipsum rei semper sequitur, ita ut illius sit operatio, cuius esse; et modus operandi idem sit, qui et essendi; et opus ad quod terminatur operatio, sit simile operanti. In rebus ex materia et forma corporali compositis, esse non est materiae proprium aut formae, sed totius compositi ex utrorumque

(1) L'ablativo plurale non ha senso se non si considera aggettivale e concordato con il precedente *formis*. D'altra parte, alla forma come tale non compete una valutazione del tipo *bona* et *mala* se non nel senso e anche, ma non solamente, alla luce del concetto classico del male come στέρησις, cui corrisponde sul piano formale una certa realtà benché

Filosofia_in_Ita

corpi. Stando cosí le cose, se essa fosse di natura corporea, si renderebbe tale e quale i corpi singoli di cui coglie le forme, divenendo, ad esempio, acqua nell'atto in cui intendesse l'acqua e fuoco nell'atto in cui cogliesse intellettivamente questo. E dato che intende caldo e freddo contemporaneamente essa finirebbe per essere contemporaneamente due cose contrarie fra di loro. Ma noi vediamo che essa accoglie in sé le forme di tutte le cose pur senza mai mutare dal suo stato, anzi attuando, nel ricettare appunto le forme, la sua propria perfezione, e da questo appare chiaramente che l'intelletto non è corporeo. Non solo: appare anche chiaro che non è mortale se accoglie tutto quanto accoglie senza mutare mai il suo modo di essere.

Il suo essere è intellettuale solamente, per cui non accoglie nulla se non intellettivamente; ed in seguito a tale forma di accoglimento intellettivo non solo esso non viene mai meno a sé stesso ma anche si avvantaggia, per cui non riceve mai dall'esterno cosa da cui possa venire mutato o annientato, anzi — fatto questo ancora piú importante — a tal punto si avvantaggia nell'accogliere tutte le forme, che sembra tragga vantaggio persino da quelle del male ([1]). Se infatti tanto piú perfetto esso riesce quanto piú conosce, senza dubbio tanto piú perfetto è qualora conosca le privazioni, i difetti, i mali che non se li ignora. Tutto quanto, dunque, è in sé stesso male, tutto quanto è in sé stesso nocivo, diviene, nella mente, buono e salutare. È ben distante dunque dal poter ricevere nocumento dalle cose cattive e nocive quella natura che converte in beni i mali a tal punto che in relazione ad essa tutte le cose sono buone.

CAPITOLO XIV

Quattordicesima dimostrazione: l'operazione del corpo tende a qualche cosa di composto; quella della mente a ciò che è semplice.

L'operazione di ogni cosa segue sempre l'essere della cosa che la compie, sí che l'operazione è propria di ciò cui è proprio anche l'essere, ed il modo dell'operare coincide con quello di essere della cosa che opera ed, infine, l'opera cui giunge, come termine, l'operazione, è simile all'ente operante. Nelle cose composte di ma-

---

depotenziata e mendosa. In questo senso le *malae formae* di cui parla il Ficino sono quelle imperfette e soggette a privazione. Tuttavia l'allontanamento dalla fonte classica consiste nel rovesciamento dialettico della *στέρησις*, onde quest'ultima è *στέρησις* solo in senso parziale e relativo e non *absolute loquendo*.

Filosofia_in_Ita

coniunctione confecti. Igitur et compositi ipsius proprie operatio est, quare et modo composito operatur, et opus producit compositum: hoc in elementis, plantis, animalibus intuemur, quae quidem opera composita, sicut ipsa sunt, generant. Si intellectus corpus aliquod esset ex materia et forma compositum, cum eius operatio intelligentia sit, haec ipsa intelligentia semper ad aliquid compositum (1) terminaretur, unde numquam aliud praeter res compositas intelligeret. Nunc vero nostra mens usque adeo naturalem excellit compositionem, ut corpora composita in materiam resolvat et formam, et cogitet utrumque seorsum. Utrumque vero per se est simplex. Atque in hoc maxime excellentia eius aspicitur, quod illa quae in materia quodammodo falsa sunt, tamquam vera comprehendit, sicut figuras et principia figurarum; quae in materia sunt impura, discernit ut pura: qualitates enim quae sunt in materia mixtae invicem et infectae, contrariis ipsa secundum proprias diiudicat rationes; quae in se multa sunt, conspicit tamquam unum, ceu sub una specie homines infinitos; quae in se mobilia sunt, tamquam stabilia speculatur, quando temporis partes, quae in se ipsis fluunt, simul colligit, et praesenti annectit praeteritum et futurum; quae in se distantia sunt, tamquam unita saepissime contuetur, quando totum orbem videt in puncto.

Neque temporum intervalla, neque locorum spatia mentis intuitum cohibent. Quae (ut ita loquar) mortua tamquam viventia, siquidem lapides, qui vita carent, mens vivos intra se possidet, quando ad primam a qua facti sunt comparat vitam. Quae corruptibilia tamquam perpetua, quando singula corpora, quae loco subiciuntur et tempori, mens intuitu suo a locis et temporibus eximit.

Ex omnibus his colligitur, intellectum neque esse corporeum aliquid, cum longe aliter quam corpora operetur, neque esse impu-

---

(1) Si noti che il Ficino non si attiene all'uso classico il quale vorrebbe un genitivo con gli aggettivi della seconda declinazione in unione a pronomi indefiniti. Ma la apparente scorrettezza ci sembra voluta in quanto il desiderio del Ficino è quello di porre in risalto la molteplicità particolare dei composti che viene appunto sottolineata dal pronome *aliquid* cui *compositum* si aggiunge come attributo anziché come un genitivo partitivo che non accentuerebbe a sufficienza il concetto della particolarità di ciascun composto, spostando, per contro, il centro dell'espressione sul concetto solo della molteplicità.

Filosofia_in_Ita

teria e forma corporea, l'essere non è proprio della materia o della forma, ma piuttosto di tutto il composto risultante dall'unione di materia e forma, onde anche l'operazione è propria del composto stesso, per cui esso in primo luogo opera in maniera composta ed in secondo luogo produce un'opera composta, come ci è possibile riscontrare negli elementi, nelle piante, negli animali, i quali tutti, come sono essi opere composte, cosí generano dei composti. Se, dunque, l'intelletto fosse un corpo composto di materia e forma, essendo la sua operazione appunto l'intelligenza, questa stessa intelligenza sempre si realizzerebbe in qualche cosa di composto (1); onde non potrebbe l'intelletto intendere mai altro all'infuori di cose composte. Ora, invece, la nostra mente a tal punto eccelle al di sopra del piano del composto, che risolve nelle loro componenti di materia e forma i corpi composti, pensandole separatamente, ed è chiaro che materia e forma, separate reciprocamente, sono ciascuna un ente semplice. Ma soprattutto in questo si rivela a noi la sua eccellenza; che tutto ciò che in uno od in altro modo è falso nella materia essa coglie e intende nella sua verità, come, ad esempio, le figure ed i principi di esse; mentre ciò che nella materia è impuro, la mente discerne come puro: le qualità, ad esempio, che nella materia sono fra loro commiste e corrotte dalla mescolanza con i loro contrari, la mente le distingue e le giudica secondo la essenza intelligibile propria di ciascuna di esse; ciò che in sé è molteplice, la mente lo coglie sotto il rispetto dell'unità, come gli infiniti uomini sotto il rispetto della specie unica di umanità; ciò che per sé stesso è mobile, essa coglie speculativamente come immobile nell'atto in cui raccoglie in unità le parti del tempo che in sé stesse fluiscono, collegando il presente al passato ed al futuro; spesso contempla come se fossero fra loro unite le cose fra loro distanti, dato che in un punto vede tutto l'orbe.

Cosicché vediamo che né intervalli di tempo, né distanze nello spazio possono limitare l'intuizione della mente, la quale giunge persino a cogliere come se fossero vive quelle cose che sono, invece, prive affatto di vita, dal momento che possiede in sé stessa vive le pietre, che pur di vita sono prive, nell'atto in cui le pone in confronto con quella prima vita dalla quale esse sono nate. Essa inoltre coglie ciò che è corruttibile come se fosse perenne: i singoli corpi, ad esempio, relativi a tempo e spazio, la mente li intuisce indipendentemente appunto da tempo e spazio.

Da tutto quanto esposto sin qui si conclude che l'intelletto non è né un ente corporeo, in quanto opera in modo tutt'affatto diverso da come operano i corpi, né è impuro, corrotto, soggetto a dispersione nelle dimensioni, a mutazione, a corruzione, dato che riesce,

Filosofia_in_Ita

rum, infectum, dispersum, mutabilem, corruptibilem, quippe cum illa etiam quae talia sunt sua quadam vi ab huiusmodi liberet passionibus.

CAPUT XV

Decima quinta ratio: actio mentis finitur in actione, actio corporis in corpore.

CAPUT XVI

Decima sexta ratio: forma corporalis non habet vim infinitam, mens habet.

Filosofia_in_Ita

in virtú di una sua particolare potenza, a liberare da siffatte condizioni passive persino quelle cose che ad esse sono per loro costituzione soggette.

CAPITOLI XV E XVI

QUINDICESIMA DIMOSTRAZIONE: L'ATTIVITÀ DELLA MENTE HA IL SUO TERMINE IN SÉ STESSA MENTRE L'ATTIVITÀ DEL CORPO È ESSENZIALMENTE TRANSITIVA. – SEDICESIMA DIMOSTRAZIONE: LA FORMA CORPOREA NON HA POTENZA INFINITA, CIÒ CHE, INVECE, È PROPRIO DELLA MENTE.

Mentre l'azione di una qualsiasi realtà corporea ha carattere esclusivamente transitivo e termina quindi in un'altra realtà corporea esterna, l'azione della mente, al contrario, termina in sé stessa e immanentizza i suoi oggetti. Ciò è indicativo sia dell'incorporeità che dell'immortalità dell'anima razionale. Altra essenziale distinzione tra corpo e anima è poi quella che consiste nel fatto che ogni forma corporea è finita e determinata nel suo agire, laddove la mente per natura ha un'estensione infinita e non è da nulla circoscritta. Tale caratteristica della mente emerge da un certo rapporto di natura che vi deve essere in conseguenza del rapporto di adeguazione attuato nel conoscere tra l'infinito e la mente stessa. Il Ficino si richiama quindi all'autorità dei platonici per confermare le sue tesi.

Filosofia_in_Ita