Filosofi rinascimentali

Ficino

Teologia platonica

a cura di Michele Schiavone

volume secondo

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 SECONDO

ZANICHELLI editore BOLOGNA

Filosofia_in_Ita

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

№

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

Filosofia_in_Ita

MARSILIO FICINO

TEOLOGIA PLATONICA

Filosofia_in_Ita

LIBER IX

PROBATUR PER RATIONALEM VIRTUTEM ANIMAM NON MODO ESSE FORMAM INDIVIDUAM, VERUM ETIAM A CORPORE NON PENDERE, UT EVIDENTIUS IMMORTALITAS DEMONSTRETUR.

CAPUT I

PRIMA RATIO: QUIA MENS REFLECTITUR IN SE IPSAM.

Hactenus probavimus per virtutem rationalem animam esse formam individuam immortalemque. Deinceps probandum est eam a corpore non pendere, unde proprie concluditur immortalitas. Res divisibiles in se ipsas minime reflectuntur. At si quis dixerit rem aliquam divisibilem in se revolvi, sic statim interrogabimus: utrum pars huius rei alia vertatur in aliam, an pars in totam, an tota in partem, an tota potius in ipsam totam. Si datur primum, non aliquid idem vertitur in se ipsum, cum inter se diversae sint partes. Si secundum conceditur, aut tertium, sequitur idem. Aliud enim pars est, aliud totum. Solus restare videtur modus quartus, id est quod totum vertatur in totum. Hoc non aliter quam si omnes partes vertantur in omnes. Esto. Tandem nos conversione huiusmodi facta quaeremus, utrum pars aliqua in ea re remaneat extra aliam, vel ab alia discrepans, an nulla. Si remaneat, alia pars in hoc erit situ vel modo, in illo alia, atque ita in se invicem conversae nondum erunt. Sin nulla, certe nulla in ea re pars distabit discrepabitve a parte.

Filosofia_in_Ita

LIBRO NONO

Si dimostra tramite la virtú razionale non solo che l'anima è una forma indivisibile, ma anche che non dipende dal corpo, onde poi risulti con piú evidenza dimostrata la sua immortalità.

CAPITOLO I

Prima dimostrazione: ciò risulta dal fatto che l'anima si riflette su sé medesima.

Sino a questo punto abbiamo dimostrato, tramite la virtú razionale, che l'anima è una forma indivisibile ed immortale. Dobbiamo ora dimostrare che essa non dipende dal corpo, dimostrazione questa dalla quale si deduce in modo specifico l'immortalità dell'anima. Una realtà divisibile non è assolutamente in grado di riflettersi in sé stessa. E se qualcuno osservasse che una cosa divisibile si riflette su sé stessa, immediatamente porremmo questa domanda, se cioè una parte di questa cosa composta si rifletta su una delle altre da cui risulta formata ed un'altra su un'altra, o se piuttosto una parte si rifletta su tutta la cosa, o se sia tutta la cosa che si riflette su una delle sue parti o, infine, se sia tutta la cosa che si riflette su tutta sé stessa. Nel caso si affermi la prima ipotesi, non si ha una cosa che si rifletta su sé medesima nella identità con sé stessa, in quanto le parti che la compongono sono diverse fra loro, conclusione alla quale si deve giungere anche nel caso che si accolga la seconda o la terza delle ipotesi sopra indicate, ché altro è la parte ed altro il tutto. Rimane dunque solo la quarta, cioè che la cosa tutta si rifletta su tutta sé stessa, il che non può avvenire se non qualora tutte le parti si riflettano su tutte. E poniamo pure che cosí sia. A questo punto dunque, ammessa una conversione di tale genere, noi chiederemo a chi la sostiene se, nella cosa nella quale essa si è verificata, una qualche parte rimanga al di fuori di un'altra, o da un'altra discorde, oppure no. Se qualcuna ne rimane, una parte si verrà a trovare in questo luogo o in questo modo mentre un'altra si troverà in un altro, ed in tal modo non si saranno ancora reciprocamente convertite. Se invece non ne rimane alcuna, senza dubbio in quella cosa nella quale si sarà verificata simile conversione nessuna parte si troverà distante o discordante con un'altra. Orbene: ciò che si trova

Filosofia_in_Ita

Quod tale est, individuum est omnino, ita ut neque ex partibus quantitatis, neque ex materia et forma constituatur.

Itaque aut non reflectitur res aliqua in se ipsam, aut si reflectitur est individua.

Animam in se revolvi modis quattuor alias diximus: scilicet per intellectum in naturam suam, quando quaerit, invenit consideratque se ipsam; per voluntatem in naturam eamdem, quando se affectat et amat; per intellectum in actum ipsum intelligendi, quando et rem intelligit, et se intelligit intelligere; per voluntatem in voluntatis actum, quando et vult aliquid, et vult se velle.

Atque has totas quattuor Plato animae currui tribuit, et hunc esse fontem illum quadruplicem arbitror naturae perpetuae, quem Pythagoras inquit animae hominum ab Iove tributum (1).

Si nulla res dividua remeat in se ipsam, profecto nostra haec quadriga rationalis, quae per totas quattuor in se recurrit, atque ipse fons intimus, qui per quattuor gurgites refluit in se ipsum, simplex est, et prorsus indivisibilis. Huiusmodi vero conversio non est a corpore ad corpus, sed ab anima est ad animam, quae et ex multis aliis supra, et hic ex eo probata est indivisibilis esse, quod in se redeat. Quapropter conversio talis a corpore libera est, cum neque exordiatur ab ipso, neque in ipsum regrediatur. Multo magis animae substantia libera est a corpore, si conversio, quae eius est motus, est a corpore libera. Itaque rationalis anima nullo modo pendet ex corpore in essendo, sicut neque in movendo et operando. Item si per operationem in se reflectitur, reflectitur etiam per essentiam.

Ita essentia animae in se convertitur. Quo autem cuiusque rei conversio fit, illinc est et profectio, atque contra (2). Igitur ex se est anima, quae in se vertitur. Ex se, inquam, tribus praecipue modis.

---

(1) Due osservazioni ci sembrano importanti a proposito di questo passo. In primo luogo la *constructio ad sensum* che il Ficino fa trasformando in femminile (*has quattuor*) il precedente maschile (*modis quattuor*), nella quale possiamo plausibilmente cogliere una differenza fra la concezione rigidamente platonica e quella ficiniana, data la presenza in quest'ultima di un mutamento dalle quattro forme dell'anima a quattro modi con una forte esigenza unitaria e dialettica meno sentita in Platone. In secondo luogo laddove il Ficino si limita a citare solo Platone e Pitagora, ci sentiamo invece autorizzati, grazie a precisi suggerimenti del testo, a pensare ad altre fonti ben piú importanti su questo punto. Tra esse, oltre, naturalmente, Proclo e Giamblico, ci sembra di ritrovare anche l'influenza di Isacco Giudeo. Tale supposizione è tutt'altro che improbabile data la grande popolarità presso i filosofi scolastici del *De definitionibus* nella traduzione latina di Gerardo da Cremona e date soprattutto le frequenti citazioni che S. Tommaso fa di Isacco Giudeo (cfr. ad esempio *De veritate*, I, 1).

Filosofia_in_Ita

a rispondere a tali requisiti è assolutamente indivisibile, in modo che non può risultare costituito né da parti quantitative, né da materia e forma.

Pertanto o una cosa non si riflette in sé medesima o, se tale riflessione si verifica in essa, quella cosa è indivisibile.

Noi dicemmo in altra sede che l'anima compie un movimento circolare su sé stessa in quattro modi: per mezzo dell'intelletto, nella sua natura, quando essa ricerca, ritrova, e considera sé stessa; per mezzo della volontà, sempre sul piano della sua natura, quando mira a realizzare sé stessa e si ama; per mezzo dell'intelletto nell'atto stesso dell'intelligenza, quando intende sé stessa ed ha coscienza dell'atto dell'intelligenza da lei stessa compiuto; per mezzo della volontà nell'atto della volontà, quando esprime un atto determinato della volontà e vuole volere.

Questi quattro modi Platone li attribuisce al carro dell'anima e penso che questo sia quel quadruplice fonte della natura perenne che Pitagora dice essere stato attribuito da Giove all'anima umana ([1]).

Ora, se nessuna cosa divisibile è in grado di ritornare su sé medesima, senza dubbio questa nostra quadriga razionale che torna su sé stessa sotto tutti e quattro i suoi aspetti, e questo stesso fonte interiore che rifluisce in sé stesso attraverso queste quattro correnti, è semplice e per ciò stesso indivisibile. Ma una conversione di tal genere non si realizza da corpo a corpo, bensí dall'anima all'anima, la cui natura indivisibile è stata dimostrata piú sopra in base a molte altre ragioni, ed ora anche in base all'osservazione che possiede la caratteristica di ritornare su sé stessa. Per cui una siffatta conversione, non procedendo dal corpo né al corpo tornando, è libera dal corpo. A maggior ragione, dunque, libera dal corpo è la sostanza dell'anima, dato che la conversione in cui consiste il suo movimento è libera dal corpo. Pertanto l'anima razionale in nessun modo dipende dal corpo per quanto concerne il suo essere, allo stesso modo che dal corpo non dipende sotto il rispetto del movimento e dell'operare. E parimenti se sotto il rispetto dell'operazione si riflette su sé stessa, su sé medesima si riflette anche sotto il rispetto dell'essenza.

L'essenza dell'anima, dunque, si riflette su sé stessa. Ma il punto verso il quale converge il movimento di ogni cosa coincide con quello dal quale la cosa stessa procede ([2]), per cui l'anima, che si volge verso sé stessa, da sé stessa trae il suo essere. E ciò in tre modi prin-

---

([2]) Notevole è la perfetta coerenza intrinseca del discorso ficiniano, resa manifesta da questo suo ritornare a concetti e ad una argomentazione ampiamente trattati nel primo libro, e particolarmente nell'ultimo capitolo di esso, del quale pare che qui il Ficino riprenda addirittura anche la struttura lessicale e sintattica.

Filosofia_in_Ita

Primo secundum formam, quia per formam aliam non formatur, alioquin non ad se, sed ad illam recurreret. Deinde secundum fundamentum, quia non sustinetur ab alio: non enim innititur alteri forma haec, quae sibimet innititur, quando adnititur ad se ipsam. Tertio secundum simplicitatem, quia non constat ex partibus. Nam quo pacto explicatur ea forma per partium superficiem, quae in suum centrum penitus replicatur?

Quod ita est ex se, est semper, quoniam quod desinit esse, id aut quia a causa formatrice derelinquitur, aut quia a fundamento deseritur, aut quia dissolvitur in partes, esse desinit. Quod vero ad se ipsum convertitur, quia individuum est, non dissolvitur; quia sui ipsius est forma a formatrice causa non relinquitur; quia in se ipso manet, numquam a fundamento deseritur.

CAPUT II

SECUNDA RATIO: MENS QUO MAGIS SEPARATUR A CORPORE, EO MELIUS SE HABET.

CAPUT III

TERTIA RATIO: MENS REPUGNAT CORPORI.

CAPUT IV

QUARTA RATIO: ANIMA LIBERE OPERATUR.

---

(1) Cfr. CICERONE, *De divinatione*, I, 25, 52 ss.; il Ficino doveva tuttavia avere anche presente PLUTARCO, *Vita di Dione* (cfr. 22, 3), che ci conserva la notizia che, appunto dedicandolo ad Eudemo, Aristotele scrisse il suo *περὶ ψυχῆς*. Quanto alla presenza di Posidonio, come piú avanti vedremo per Panezio, il Ficino si rifà evidentemente a fonti di seconda mano e precisamente alla ampia esposizione e polemica con le dottrine dei due filosofi contenute nel primo libro degli *Academica* di Cicerone.

Filosofia_in_Ita

cipalmente: in primo luogo sotto il rispetto della forma, in quanto essa non viene formata da una forma che sia altro da lei, altrimenti non tornerebbe in sé stessa ma a quell'altra forma dalla quale procedesse; in secondo luogo sotto il rispetto del sostrato, in quanto non è sostenuta da altro che da sé stessa: infatti non può reggersi su altro questa forma la quale, tendendo a sé stessa, ovviamente su sé medesima poggia; in terzo luogo sotto il rispetto della semplicità, in quanto non è costituita da parti: come potrebbe, infatti, esplicarsi nella superficie di parti componenti quella forma la quale si replica dall'interno ruotando intorno al suo centro?

Ciò che in tal modo trae da sé medesimo il suo essere, è sempre, in quanto ciò che cessa di essere, cessa di essere in conseguenza dell'abbandono o da parte della causa formatrice, o da parte del sostrato che ne costituisce il fondamento o, infine, in conseguenza di un dissolvimento nelle parti da cui risulta formato. Ciò invece che si volge in sé stesso, essendo indivisibile, non può essere soggetto a dissoluzione; essendo forma di sé stesso, non può essere abbandonato dalla causa formatrice; e fondandosi, infine, su se medesimo non può mai venire abbandonato dal sostrato che ne costituisce il fondamento.

CAPITOLI II-IV

SECONDA DIMOSTRAZIONE: QUANTO PIÚ LA MENTE È SEPARATA DAL CORPO, TANTO SI TROVA IN CONDIZIONE PIÚ PERFETTA. – TERZA DIMOSTRAZIONE: LA MENTE RIPUGNA AL CORPO. – QUARTA DIMOSTRAZIONE: L'ANIMA ESERCITA LIBERAMENTE LA SUA ATTIVITÀ.

Appoggiandosi soprattutto a Platone, il Ficino afferma che la mente umana è tanto meno impacciata e piú acuta nel volgersi alla conoscenza dell'intelligibile quanto piú è separata e libera dal corpo. Viene qui citato Posidonio e un aneddoto di Aristotele, derivato però di seconda mano da Cicerone (1). *Inoltre, sostiene il Ficino, vi è opposizione tra corpo e anima, tanto che a questa ripugna il commercio con quello. Ed egli a tal proposito cita ad esempio le astinenze dei Pitagorici, e le autoevirazioni degli iniziati all'orfismo e di Senocrate e di Origene. Sembra di sentire qui l'influenza di S. Ambrogio e di certa letteratura ambrogina intorno alla verginità. Infine, mentre le azioni dei corpi sono rigorosamente determinate e necessitate, l'anima, al contrario, opera liberamente.*

Filosofia_in_Ita

CAPUT V

Quinta ratio: mens absque corpore operatur.

Operandi modus modum sequitur existendi. Quare si anima modo aliquo per corpus existit, nihil sine corpore umquam vel auxilio corporis agit. Nunc autem contra contingit, non igitur est per corpus.

Audiamus primum Platonis mentem de modo quo cognoscendo hominis anima operatur. Quoniam anima multo est praestantior corpore, et quod assidue format aliquid, est formato praestantius; ideo nulla corpora, sive extra nos sint, sive intra, formas vel imagines suas pingunt in anima, sed suis quibusdam qualitatibus, sive viribus, sive imaginibus vaporem illum pulsant calentem atque vitalem, qui quodammodo corporis est nodus, et anima et spiritus a Physicis appellatur. Si enim corpora illa cum spiritu hoc conveniunt in materia, cum anima vero non conveniunt, rationalius est spiritum ab illis formari quam animam, quae tam longe abest quod formetur a corpore, ut ipsa potius re vera sit et forma corporis, et formatrix. Formatrix quidem sui corporis per naturam, aliorum vero partem (1). Anima igitur rationalis, quae fons est corporalium motionum, movet quidem ipsa corpora, a corporibus non movetur. Moveretur autem ab illis, si formaretur inde.

Sed spiritus, qui est animae currus, a corporibus quibusque pulsatur. Pulsatio huiusmodi non latet animam. Ut talis quaedam passio sive agitatio spiritus animam non latet, sentire dicimur.

Statim vero ex hoc subito sentiendi actu vis interior animi ad opus aliud huic persimile excitatur. Nam ubi per oculi spiritum colores (2), per aurium spiritus sonos perque alios alia attigit, ipsa,

---

(1) Il testo deve essere inteso come *per partem*, ossia *formatrix aliorum vero per partem*, ove il *per* può essere caduto per la sua simiglianza con l'iniziale di *partem* che lo seguiva immediatamente. Tuttavia il senso è sufficientemente comprensibile anche se con una rilevante forzatura sintattica.

(2) Notevole l'espressione *spiritum* al singolare in riferimento agli occhi contro l'uso del plurale riferito agli orecchi. Esso deriva con tutta probabilità dal fatto che mentre gli orecchi possono percepire indipendentemente l'uno dall'altro, gli occhi agiscono costantemente abbinati (come anche altrove il Ficino stesso osserva non solo in parecchi punti della nostra opera, bensí anche nei trattati di argomento medico). Tale osservazione (già presente, del resto, anche in Galeno, che certo il nostro conosceva) deve aver condotto alla conclusione della unicità dello spirito degli occhi contro la dualità degli spiriti degli orecchi. Ovviamente non è possibile parlare di conoscenza del chiasma ottico scoperto ed osservato da Leonardo da Vinci (cfr. *Fogli di Anatomia B*).

Filosofia_in_Ita

CAPITOLO V

QUINTA DIMOSTRAZIONE: LA MENTE OPERA INDIPENDENTEMENTE DAL CORPO.

Il modo dell'operare consegue direttamente dal modo di esistere. Per cui se l'anima in un modo o nell'altro esistesse tramite il corpo, mai potrebbe agire senza il corpo o senza l'ausilio del corpo. Ma dato che avviene il contrario, evidentemente l'anima non possiede il suo essere per mezzo del corpo.

Ascoltiamo, prima di tutto, il pensiero di Platone, circa il modo in cui l'anima dell'uomo opera sul piano della conoscenza. Dato che l'anima è molto piú prestante del corpo e dato che senza interruzione essa forma qualche cosa, essa è piú prestante di ogni cosa formata; pertanto nessun corpo, sia esso fuori, sia esso dentro di noi, determina nell'anima la rappresentazione delle sue forme o della sua immagine, bensí piuttosto colpisce con alcune sue qualità o virtú o immagini quel vapore caldo e vitale che costituisce in certo qual modo il nodo del corpo, ossia quello che dai filosofi naturalisti vien definito anima e spirito. Se infatti da un lato i corpi hanno caratteri comuni con tale spirito per quanto concerne la materia, ma dall'altro nessun carattere in comune essi hanno con l'anima, è logico che da essi venga formato appunto tale spirito piuttosto che l'anima, la quale tanto è distante dall'essere formata dal corpo da esserne piuttosto lei stessa in realtà forma e formatrice, formatrice, cioè, del suo corpo sotto il rispetto della natura, e formatrice degli altri corpi sotto il rispetto della partecipazione (1). L'anima razionale, dunque, la quale è fonte dei movimenti corporali, muove essa i corpi piuttosto che essere lei stessa dai corpi mossa, ché sarebbe soggetta a movimento determinato dai corpi solo nel caso che da essi fosse formata.

Ma lo spirito, che è il veicolo dell'anima, viene colpito da tutti i corpi, e tale stimolo ricevuto dall'esterno viene avvertito dall'anima, e quando tale passione o tale stimolo da cui è agitato lo spirito viene a sua volta avvertito dall'anima, si dice che noi abbiamo una sensazione. Da questo immediato atto del sentire, poi, la potenza interna dell'animo viene stimolata ad un'opera che è altra dall'atto ma ad esso in tutto simile.

Non appena, ad esempio, per mezzo dello spirito (2) insito nell'occhio l'anima entra in contatto con i colori, o per mezzo degli spiriti insiti nelle orecchie entra in contatto con i suoni, e cosí via per le altre sensazioni esterne tramite gli altri spiriti insiti nei vari

Filosofia_in_Ita

sua quadam vi per quam praeest corporibus eorumque semina possidet non minus in cognoscendi quam in alendi virtute, mox colorum sonorumque et reliquorum simulacra penitus spiritalia vel denuo concipit in se ipsa, vel olim concepta parturit ([1]), colligitque in unum. Hanc imaginationem in superioribus nuncupavimus. Posuimus postea phantasiam paulo hac superiorem per corporum imagines ferme similiter pervagantem. Intellectum denique longo intervallo eminentiorem quemadmodum declaravimus.

Quando anima sentit quippiam, apud Platonicos dicitur operari per corpus, non quia ipsa simul et corpus sentiat. Sicut enim anima fons est vivendi (ut Plato ait) ita et sentiendi. Praeterea oculis auribusve saepe obiecta sua praesentia sunt, si tamen animus attentius quicquam intra se secum agitat, non prius sentiuntur, quam animus ad talia revertatur, quasi non membra haec, sed interior ipsa animi nostri natura vim habeat sentiendi. Quae tamen vis sentiendi non sentit nisi dum corporalis spiritus a corporibus agitatur. Quando ergo per imaginationem vel phantasiam agit, dicitur per corporis auxilium operari, quia revolvitur per imagines singulas, quae singula referunt corpora, et per impulsum corporalis spiritus a corporibus factum conceptae fuerunt; ac etiam quia tanta est inter has internas imagines spiritumque cognatio, ut revolutionem imaginum factam intrinsecum sequatur semper spiritus ipsius vibratio, atque vicissim spiritus huius vibrationem comitetur ut plurimum imaginum revolutio.

Quando per intelligentiam aliquid speculatur et eligit, dicitur et sine corpore, et sine auxilio corporis operari, quoniam etiam absque

---

([1]) Si noti questo particolare uso volgare di *parturio* come « partorisco » e non nel suo valore classico di « avere le doglie ».

Filosofia_in_Ita

sensi, essa, in virtú di quella potenza grazie alla quale è preposta ai corpi e ne possiede i semi, non meno sotto il rispetto della virtú di conoscere che sotto quello della virtú di alimentarli, immediatamente o concepisce in sé stessa con un atto conseguente, o partorisce (1) dopo averle precedentemente concepite, e raccoglie in unità immagini di natura assolutamente spirituale corrispondenti ai colori, ai suoni, e a tutti gli altri fenomeni avvertiti dagli spiriti propri di ciascun senso. La formazione di tali immagini fu già oggetto della nostra indagine nelle pagine precedenti, nelle quali appunto vedemmo che alla formazione di esse segue poi la fantasia che, di natura un poco superiore a quella delle immagini, anch'essa tuttavia, come le immagini nello spirito, parimenti sempre vaga per le immagini dei corpi, cui, infine, dicemmo succedere, di gran lunga piú eminente, l'intelletto.

Quando l'anima sente qualche cosa, presso i platonici si dice che opera tramite il corpo, ma non nel senso che la sensazione passiva del corpo e l'avvertimento dell'anima siano contemporanei. Infatti allo stesso modo che l'anima è la fonte del vivere — per usare un'espressione di Platone —, cosí è anche fonte del sentire. Inoltre agli occhi ed agli orecchi spesso sono presenti gli oggetti che cadono sotto le rispettive sensazioni; pur tuttavia, se l'animo in quel mentre è tutto preso in sé stesso, tali oggetti non sono colti dall'occhio o dall'orecchio prima che l'animo ad essi rivolga la sua attenzione, come se non fossero tali organi ma piuttosto l'interiore natura dell'animo nostro a possedere la sensibilità. La quale sensibilità non viene stimolata se non quando lo spirito corporale sia, a sua volta, stimolato dai corpi esterni oggetto della sensazione. Quando, dunque, essa agisce tramite l'immaginazione o la fantasia, con ciò si dice che essa opera tramite l'ausilio del corpo, in quanto si rivolge a quelle singole immagini le quali rappresentano singoli corpi e che sono state concepite grazie ad uno stimolo dello spirito corporale, determinato dai corpi esterni oggetto della sensazione. Non solo, ma anche perché l'affinità che lega queste immagini interne e lo spirito è tanta che alla rivoluzione delle immagini che si compie all'interno segue sempre una vibrazione dello spirito e, reciprocamente, la vibrazione dello spirito viene accompagnata per lo piú da una corrispondente rivoluzione delle immagini stesse.

Quando poi la mente tramite l'intelligenza specula e coglie nella sua unità essenziale qualche cosa, in tal caso noi diciamo che essa opera non solo indipendentemente dal corpo, ma anche indipendentemente dall'ausilio del corpo, in quanto anche indipendentemente da quell'impulso dello spirito nonché indipendentemente dalle immagini ad essa fornite dall'attività dello spirito, essa vede

Filosofia_in_Ita

impulsu illo spiritus, et absque imaginibus inde collectis, aliquid videt eligitque ab illis prorsus alienissimum.

Mitto in praesentia quod Peripatetici vires sentiendi omnes in anima quidem secundum originem, in composito vero secundum formam ponunt, intelligendi autem in sola anima collocant, atque hoc pacto illas per corpus agere, hanc vero etiam sine corpore arbitrantur, verum tamen naturaliter se ad imagines corporalis sensus tamdiu convertere, quamdiu animus corpus naturaliter habitat.

Quod autem postrema haec operatio quandoque sine corporali subsidio fiat, et priores illae semper per corporis auxilium, haec quae subiciam signa nobis ostendent.

Primum vis ipsa animae quae corpore utitur, quaecumque illa sit, instrumentum suum non percipit. Quis enim gustu linguam suam gustat? Quis per imaginationem vel phantasiam cognovit spirituum imaginumque naturam, quae vix post diuturnas mentis discursiones agnoscitur? Pateret autem cuique, et facillime, si per imaginationem et phantasiam cognosceretur.

Secundum signum: vis talis, quam uti diximus corpore, neque se ipsam noscit, neque propriam actionem. Si visus proprie ex eo quod videt, perciperet se videre, semper dum videmus aliquid, videre adverteremus, quod minime fit. Saepe namque praesentem hominem patentibus oculis videmus, quoniam vero tunc vis interior animae ad aliud intenta est, videre nos nequaquam animadvertimus, quasi actus huiusmodi non a visu, sed a vi quadam interiori, quando expedita est, percipiatur. Praeterea actus videndi ac similes quodammodo incorporales sunt, sensus autem illi sola corporalia noscunt. Si actiones suas hae vires ignorant, ignorant quoque se ipsas. Quid enim aliud certa quaedam vis est, nisi principium certo modo quodam et proprio operandi? Ergo qui operationem nescit, nescit et operandi

Filosofia_in_Ita

e coglie nella sua essenzialità qualche cosa di affatto estraneo alla natura di quelle immagini.

E sorvolo sul fatto che i peripatetici pongono tutte le virtú sensitive nell'anima, per quanto concerne la loro origine, e nel composto, invece, per quanto concerne la loro forma, mentre collocano la virtú intelligibile esclusivamente nell'anima, sostenendo in tal modo che mentre le prime operano attraverso il corpo, la virtú intelligibile, invece, opera indipendentemente dal corpo, pur tuttavia rivolgendosi per sua natura alle immagini fornite ad essa dal senso corporale sin tanto che l'animo per sua natura permanga nel corpo.

Quanto, piuttosto, al fatto che questa ultima operazione della mente si possa a volte realizzare anche senza il concorso del corpo, laddove tutte le precedenti si realizzano sempre tramite l'ausilio del corpo, ce lo potranno dimostrare le seguenti prove.

In primo luogo quella stessa virtú dell'anima che usa il corpo come suo strumento, qualunque essa sia, non ha coscienza dello strumento stesso del quale si serve. Chi di noi, infatti, riesce a percepire col gusto la sua stessa lingua? O chi, tramite l'immaginazione o la fantasia, riesce mai a conoscere la natura degli spiriti e delle immagini, che siamo in grado di cogliere e riconoscere solamente a fatica e dopo una lunga operazione della mente? Essa sarebbe infatti immediatamente e facilmente evidente a ciascuno qualora fosse conoscibile attraverso l'immaginazione e la fantasia.

Una seconda prova è fornita dal fatto che quella virtú che dicemmo servirsi del corpo né conosce sé stessa, né ha coscienza della sua azione. Se infatti la vista acquistasse coscienza del fatto che vede, immediatamente dal fatto appunto che vede, ogni qual volta vediamo qualche cosa noi saremmo sempre coscienti del fatto che vediamo, il che non accade affatto: spesso noi vediamo ad occhio nudo un uomo che ci stia dinanzi, pur tuttavia, dato che la virtú interiore dell'anima in quel momento rivolge ad altro la sua attenzione, noi non avvertiamo per nulla il fatto che stiamo vedendo, come se un tale atto di coscienza della percezione non venga compiuto dalla vista, bensí da una virtú interiore quando essa presta attenzione alle singole sensazioni che hanno impressionato i sensi. Inoltre l'atto del vedere e in generale quelli del cogliere gli stimoli del mondo esterno sono in certo senso incorporei, mentre i sensi che li compiono colgono solo quanto è corporeo. Orbene: se queste forze ignorano le proprie azioni, esse ignorano per conseguenza anche sé stesse, in quanto cos'altro è una determinata forza se non il principio donde procede un modo di operare proprio e determinato? Per cui chi ignora l'operazione, ignora per conseguenza anche il modo in cui

Filosofia_in_Ita

modum, nescit quoque proprium sic operandi principium. Itaque sensus quinque se ipsos ignorant. Sed neque etiam imaginatio et phantasia se noscunt. Nam cum omnes duabus his animae viribus semper utantur, omnes facillime quam naturam hae vires habent cognoscerent. Nunc vero vix illi ista noverunt, qui diuturno mentis examine quaesivere.

Tertium signum: quando vehemens aliquid viribus iis obicitur quod nos violentius agitet, ita eas occupat, ut res debiliores non bene percipiantur, neque ipso eodem tempore, neque postea ad tempus. Oculus noster adversis quandoque solis radiis obrutus colores alios neque tunc, neque postea per aliquod temporis spatium despicit. Idem accidit auribus ex strepitu et tonitru vehementi. Idem quoque sensibus caeteris. Idem imaginationi et phantasiae, quotiens horrendis quibusdam imaginibus occupantur. Quod ostendit huiusmodi virium actum cum spiritus vibratione concurrere, atque e converso, quemadmodum sensus motusque araneae, in media tela manentis, tensis undique filis, et advolantibus muscis, tremorem telae undique sequitur, atque contra telae tremor araneae motum. Profecto hoc monstrat eas vires materiae esse propinquas, cum saepe ab obiecto quasi vincantur, et corporalium passionum reliquiae in spiritu remanentes ad tempus eas confundant.

Quartum signum: ab obiecto potentiori non modo actus discernendi confunditur, sed laesio fit in nobis atque molestia, quasi laeso spiritu corporali, his quoque a viribus ex mutuo quodam usu nonnulla contingat offensio.

Quintum: qualitatem imaginemque sibi familiarem non apprehendunt. Candorem suum, vel imaginem per quam intuetur, non videt oculus; calorem suum tactus non iudicat; ac etiam si calor

Filosofia_in_Ita

essa si compie, onde ignora anche il principio particolare dal quale procede questo e non un altro tipo di operazione. Onde si conclude che i cinque sensi ignorano completamente sé stessi. Ma neppure l'immaginazione e la fantasia conoscono sé stesse, in quanto, se cosí non fosse, facendo tutti gli uomini uso di queste due virtú dell'anima, tutti facilissimamente conoscerebbero la natura di esse, mentre, per contro, a stento la conoscono persino coloro che hanno dedicato a questa ricerca una lunga ed ininterrotta indagine.

Una terza prova, poi, la ricaviamo dall'osservazione che quando quelle forze vengono colpite da uno stimolo di violenza superiore alla normale, tale che ci agiti con energia maggiore di quella degli altri stimoli, esso le occupa tutte in tal modo che gli stimoli piú deboli non vengono piú percepiti distintamente né nel preciso momento in cui è presente lo stimolo maggiore, né, per un certo tempo, anche dopo che esso è cessato. Il nostro occhio, per esempio, abbacinato dai raggi del sole, non riesce a vedere gli altri colori né nel preciso momento in cui guarda il sole, né per un certo tempo dopo che l'ha guardato; e lo stesso avviene alle orecchie in seguito ad un suono o ad un tuono particolarmente forti, nonché a tutti gli altri sensi. Lo stesso accade ancora all'immaginazione ed alla fantasia ogni qualvolta vengono occupate da immaginazioni orribili. Tutto ciò sta a dimostrare che l'atto di queste virtú concorre con la vibrazione dello spirito e viceversa, allo stesso modo che la sensibilità ed il movimento di un ragno che si trova al centro della sua ragnatela, nel punto ove confluiscono ben tesi tutti i fili di essa, quando questa viene colpita da una mosca che volando vi incappi, segue immediatamente il vibrare della tela in ogni suo punto ed a sua volta al movimento del ragno segue immediatamente una vibrazione per tutti fili della tela. Ciò dimostra senza possibilità di dubbio che quelle virtú sono immediatamente vicine alla materia, dato che sono da un oggetto quasi vinte e che lo strascico delle reazioni del corpo agli stimoli esterni che permane nello spirito le confonde per un certo lasso di tempo.

Quarta prova è data dal fatto che da un oggetto che stimoli i nostri sensi in misura superiore agli altri non solo viene provocata confusione nell'atto del discernimento, ma viene anche determinata una lesione dannosa in noi stessi, quasi che, una volta leso lo spirito corporale, anche da parte di queste forze, in conseguenza di una reciprocità corrente fra queste e lo spirito corporeo, derivi all'animo una pari lesione.

Una quinta prova, ancora, fornisce l'osservazione che i sensi non colgono una qualità od una immagine ad essi appartenente: l'occhio, ad esempio, non vede la sua stessa bianchezza, o la sua forma

Filosofia_in_Ita

aliquis alienus evadat ipsi familiaris, non sentit, quod fieri solet in iis, qui ethica febre laborant, quorum tactus nequaquam persentit febrem. Vim suam et habitum et conceptas imagines imaginatio quoque et phantasia prorsus ignorant. Vix enim ratio talia reperit.

Sextum: post aetatis septimum vel octavum septenarium, quando complexio corporis ad terrestrem qualitatem paulatim incipit declinare, resolutis aut nimium densatis tepefactis spiritibus, hebescit visus, auditus obtunditur, olfactus obstruitur, riget gustus, tactus arescit, imaginationis phantasiaeque solita velocitas retardatur (1).

Septimum: quanto diutius laborant sensus, tanto magis debilitati sentiunt peius atque confusius. Si enim per horam aliquid fixus inspexeris, caligabis, quia, resolutis spiritibus vel obscuratis, non clarent in eis rerum sensibilium qualitates imaginesque quas sentias.

Octavum: certum quoddam rerum genus attingunt, non omnia genera, quinque sensus, sua quisque (ut patet) genera qualitatum; imaginatio phantasiaque proprias harum qualitatum condiciones.

Haec et huiusmodi alia viribus animae utentibus corpore solent accidere, contraria vero accidunt intellectui. Ergo intellectus non utitur corpore.

Quod autem contraria menti contingant, animadverte. Vires illae se ipsas ignorant, mens autem se novit. Invenit enim se esse, et in qua rerum specie sit, et quam vim habeat. Vires illae instrumenta quaedam habent, atque illa ignorant. Intellectus instrumentum habet nullum: et si quod haberet, cognosceret, postquam et se ipsum cognoscit et alia, ac inter se et alia instrumentum illud collocaretur. Quod si quis mentem habere dixerit instrumentum percontabimur numquid illud corporale sit, an se aliter habeat. Si corporale responderit, ita

---

(1) Questa tesi ficiniana concernente l'importanza ai fini della vita del numero sette è derivata dal *περὶ ἑβδομάδων* del *Corpus Hippocraticum*, dagli scritti di Galeno e dalla tradizione galenica e, infine da Macrobio (*In Somnium Scipionis*, I, 6 e 7, *passim*). Per quanto concerne la motivazione fisiologica mediante i fenomeni «spirituali» della senescenza troviamo in Michele Savonarola (*op. cit.*, tr. I) una identica tesi (certamente derivata da Avicenna) limitatamente alla *virtus generandi*.

Filosofia_in_Ita

in virtú della quale esso vede, allo stesso modo che il tatto non sa giudicare il suo stesso calore, ed anche nel caso che gli si presenti un calore che, pur essendo esterno al tatto, coincida tuttavia con il grado di calore del tatto stesso, esso non lo avverte ugualmente, come suol avvenire nei sofferenti di febbricola tubercolare, il cui tatto non è per nulla in grado di avvertire la presenza della febbre stessa. Altrettanto può dirsi dell'immaginazione e della fantasia, quindi, le quali non sono in grado di conoscere la propria virtú, il proprio aspetto né, infine, le immagini da esse concepite, cose tutte che a stento riesce a cogliere la ragione stessa.

Sesta prova è quella ricavata dal fatto che compiuti i quarantanove od i cinquantasei anni di età, quando la complessione del corpo sia pur lentamente comincia tuttavia a declinare verso la qualità terrestre, a causa di una dispersione degli spiriti o di una loro eccessiva concentrazione e quindi di un intiepidimento conseguente, si indebolisce la vista, si ottunde l'udito, si intorpidisce l'olfatto, il gusto perde la sua finezza, il tatto perde sensibilità e la normale rapidità della immaginazione e della fantasia diminuisce sensibilmente (1).

Settima prova, poi, è che quanto piú a lungo i sensi lavorano, tanto piú diminuisce l'acutezza della loro sensibilità e la chiarezza delle sensazioni: se, infatti, tu continui a fissare con lo sguardo un qualsiasi oggetto, alla fine la vista ti si offusca, in quanto, disciolti od oscurati gli spiriti, non appaiono ormai piú ad essi chiare le qualità e le immagini degli oggetti che si offrono all'avvertimento sensibile.

Ottava prova: i sensi colgono un determinato genere di oggetti, ma non tutti i generi, colgono, cioè, evidentemente ciascuno il genere di qualità che ad esso compete, mentre, dal canto loro, immaginazione e fantasia colgono le condizioni proprie di tali qualità.

Tutto questo, ed altri fatti ancora dello stesso genere, sogliono accadere a quelle virtú dell'anima che usano del corpo come loro strumento, laddove all'intelletto accade esattamente tutto il contrario, onde si deve dedurre che l'intelletto non si serve del corpo.

Ma vediamo appunto come per l'intelletto si verifichi il contrario di quanto accade alle virtú sinora prese in esame. Queste ignorano sé stesse mentre la mente conosce sé stessa, dato che si accorge del suo stesso essere, della specie cui appartiene e della potenza di cui è dotata. Inoltre quelle virtú sono dotate di strumenti, che tuttavia ignorano, laddove l'intelletto non ha alcuno strumento, e, nel caso che ne avesse uno, lo conoscerebbe in quanto conosce sé stesso e in quanto è altro da lui, ed un tale strumento dovrebbe ovviamente trovarsi tra l'intelletto stesso e ciò che è altro dall'intelletto. E se qualcuno affermasse che la mente possiede uno strumento, noi gli

Filosofia_in_Ita

per argumentationem Peripateticam refelletur: omne instrumentum corporale in aliqua specie corporum continetur, per formam aliquam sibi propriam. Si tali quodam instrumento intellectus utatur, non sincere de rebus corporalibus feret sententiam. Nam quicquid per tale instrumentum percipietur, qualitate illius infectum, non tale penitus apparebit quale re vera ipsum fuerit, sed quale fuerit instrumentum, ut per rubentes oculos apparet aër rubens, per croceos vero croceus. Quo factum est, ut pupilla omni careat colore, quo possit omnes colores pure suscipere. Sic omni corporea qualitate carere oporteret mentis instrumentum ut sincere per ipsum discerneret omnes. Non tamen careret omni, si corpus esset; haberet igitur aliquam. Quam vero haberet, non acciperet, itaque illius similes qualitates per illud mens non cognosceret, quemadmodum tactus, cuius instrumentum certam habet caliditatem, similem omnino caliditatem non sentit. Sed neque etiam qualitates illius dissimiles pure discerneret, quia illae per illius qualitatem prius inficerentur, quam mens adverteret. Denique per instrumentum quod esset corpus, quod esset in certo aliquo genere corporum, quod esset aliquid singulari loco ac tempore circusmcriptum, non cognosceret mens praestantius aliquid quam corpora, neque illa quidem omnia, sed certum quoddam genus rerum corporearum, quemadmodum singuli quinque sensus per singula instrumenta singula sentiunt genera corporalium. Postremo universale aliquid per singulare instrumentum non comprehenderet. Experimur tamen nos per mentem universalia nosse, quando quae diversa videntur, convenire simul in natura aliqua reperimus, quando singula quaeque in unam reducimus speciem, quando rem singularem ac propriam cum communi comparantes,

Filosofia_in_Ita

chiederemmo se tale strumento sia di natura corporea o no. Se si risponderà che esso è di natura corporea, tale affermazione potrà essere controbattuta con questa argomentazione peripatetica: ogni strumento di natura corporea appartiene ad una specie corporea in forza di una forma a lui propria. Se dunque l'intelletto si servisse di un siffatto strumento non sarebbe in grado di esprimere un giudizio puro su quanto è corporeo. Infatti tutto ciò che verrebbe percepito tramite un tale strumento, risultando contaminato dalla qualità di esso, non potrebbe apparire in tutto e per tutto tale quale in realtà esso fosse, ma apparirebbe sotto l'aspetto ad esso conferito dallo strumento, allo stesso modo che attraverso occhiali rossi l'aria appare rossa e gialla attraverso un paio di occhiali gialli. Appunto per questo la pupilla non ha colore, affinché, cioè, sia in grado di percepire tutti i colori nella loro purezza. Ugualmente occorrerebbe che lo strumento della mente fosse privo di ogni qualità corporea onde potesse la mente essere in grado di discernere tramite suo tutte le qualità. Ma, se fosse un corpo, non potrebbe essere privo di ogni qualità, e quindi ne possiederebbe qualcuna, e non potrebbe cogliere negli oggetti esterni appunto quella qualità di cui fosse esso stesso in possesso, e per conseguenza la mente tramite il suo strumento non conoscerebbe le qualità simili a quelle da esso possedute allo stesso modo che il tatto, il cui strumento è dotato di un determinato grado di calore, non è in grado di avvertire un grado di calore esattamente simile a quello dello strumento. Non solo: non potrebbe discernere neppure le qualità dissimili da quelle caratteristiche dello strumento, poiché esse, prima ancora che possano venir percepite dall'intelletto, risulterebbero inquinate dalla commistione con la qualità posseduta dallo strumento. Infine, tramite uno strumento che fosse un corpo e che quindi apparterrebbe ad un determinato genere di corpi e che sarebbe qualche cosa di particolare e determinato nello spazio e nel tempo, la mente non potrebbe conoscere nulla di piú prestante dei corpi e neppure potrebbe conoscere tutti i corpi, bensí si limiterebbe a conoscere un determinato genere di fenomeni corporei, esattamente come ciascuno dei cinque sensi tramite gli strumenti propri ad ognuno percepisce un singolo genere di cose corporee. Da ultimo diremo che l'intelletto, tramite uno strumento particolare, non potrebbe abbracciare nulla di universale, mentre noi abbiamo la prova di conoscere per mezzo della mente gli universali nell'atto in cui cogliamo la contemporanea unità in una determinata natura di una molteplicità di cose, che appaiono diverse fra loro, o nell'atto in cui riconduciamo ad un'unica specie le cose particolari, oppure nell'atto in cui, operando una comparazione fra una cosa particolare e specifica ed un principio comune, avvertiamo la diffe-

Filosofia_in_Ita

differre universale a particulari censemus. Comparare autem invicem duo haec non possumus aliter quam per virtutem unam quae utraque comprehendat. Quotiens recta ratione genus quoddam rerum verissimarum ab omni corporum genere ita secernimus, ut in illo nihil corporale cernamus, totiens quicquid dici potest corporale reicimus. Non tamen possumus per corporeum instrumentum cuncta reicere corporalia, quia ipsum saltem instrumentum per ipsummet instrumentum repelli non potest. Et quando abstractam conspicimus speciem, perque illam unimus tum nos formis rationibusque abstractis, tum nobis easdem, tunc corporeum instrumentum iis interpositum impedimento esset potius quam adiumento. Nam et diversissimum est ab illis, et inferius admodum et distantiam affert multo magis quam unionem. Cum haec se habeant, mens uti non potest instrumento aliquo corporali. Sed numquid alio? Prorsus nullo. Nam si quis illi aliud quodvis instrumentum adiunxerit, sciscitabimur utrum possit absque ipso intelligere aliquid, an nihil. Si potest, instrumento non eget. Sed dicet aliquis non posse. Nos contra posse asseverabimus. Iam enim quisque fatebitur intellectum nosse se ipsum, in qua cognitione nullo utitur instrumento. Nam si aliquo uteretur ad se capiendum, illud certe caderet medium inter mentem et mentis ipsius essentiam, quae ab ipsa per illud comprehenderetur, ubi extraneum aliquid esset menti propinquius quam mentis essentia. Et quando potentia mentis reflectitur in potentiam, sive actus in actum, nullum ibi interponitur instrumentum. Medium enim assumi solet propter convenientiam cum extremis. Nullum vero instrumentum cum potentia et actu magis quam potentia actusque convenit. Quisque etiam confitebitur intellectum, si habeat instrumentum, ipsum non ignorare. Nam ob id in primis videmur ipsum non ignorare, quod esse ipsum

Filosofia_in_Ita

renza fra l'universale e il particolare. D'altra parte noi non potremmo operare un tale confronto fuorché tramite un'unica virtú capace di abbracciare insieme universale e particolare. Orbene: tutte le volte che noi distinguiamo in maniera esatta un genere di enti verissimi da ogni genere corporeo in modo da non veder nel primo alcun elemento del secondo, compiendo tale distinzione noi respingiamo tutto ciò che può essere definito come corporeo. Tuttavia non possiamo certo respingere tutto ciò che è corporeo tramite uno strumento che sia anch'esso corporeo, in quanto per lo meno lo strumento stesso non può essere respinto per mezzo di sé medesimo. E quando contempliamo una specie astratta e per mezzo di essa uniamo sia noi stessi alle forme e agli enti intelligibili astratti, sia a noi tali forme e tali enti intelligibili, allora uno strumento di natura corporea che si frapponesse fra noi e tali forme ed enti sarebbe piuttosto un ostacolo che un aiuto, in quanto esso è da un lato completamente dissimile dalle forme e dagli enti, dall'altro estremamente inferiore ad essi, sí da comportare distanza piú che unione fra gli enti che tramite suo dovrebbero unirsi. Stando cosí le cose, la mente non può servirsi di uno strumento corporeo. Diremo dunque che si serve di uno strumento di altra natura? Ovviamente no. Se, infatti, si volesse attribuirle un qualsivoglia altro strumento, si porrebbe la domanda se essa potrebbe essere in grado o meno di intendere qualche cosa indipendentemente da tale strumento. Se si rispondesse che essa è in grado di farlo, la mente risulterebbe non avere bisogno di strumento. Ma supponiamo che si volesse negarle una tale possibilità. Noi per contro dimostreremo che essa, invece, può conoscere indipendentemente da qualsiasi strumento. Tutti infatti riconosceranno, ormai, che l'intelletto conosce sé stesso, atto conoscitivo, questo, nel compiere il quale l'intelletto non si serve di strumento alcuno, in quanto, se si servisse di uno strumento qualsiasi per concepire sé stesso, lo strumento di cui si servirebbe verrebbe a porsi fra la mente e l'essenza della mente stessa, che verrebbe colta dalla mente tramite qualche cosa di altro da lei, nel qual caso si verrebbe a porre qualche cosa di estraneo alla mente, ad essa piú prossimo che non l'essenza stessa della mente. Inoltre quando la potenza della mente si riflette sulla potenza, oppure l'atto di essa sull'atto, nessuno strumento si frappone lungo il percorso di tale riflessione: un terzo medio infatti suole assumersi onde realizzare un accordo fra due estremi, ma nessuno strumento concorda con la potenza o con l'atto piú che la stessa potenza o l'atto stesso. Per di piú ognuno ammetterà ormai che se l'intelletto possedesse uno strumento esso certamente non lo ignorerebbe, tenendo conto del fatto che principalmente per questo è chiaro che noi non ignoriamo la presenza di

Filosofia_in_Ita

asseveramus, et tale esse addimus, ut intellectui serviat. Quin etiam si intellectus noscit se ipsum, ac etiam externa obiecta, necesse est ut instrumentum quoque nonnumquam noverit per quod a se transit in obiecta intelligendo. Praeterea quando per obiecta iam nota in actum suum se vertit, perque actum in virtutem atque substantiam, nonne cogitur in hac ipsa regressione etiam in instrumentum suum, si quod habet, incurrere, cum illud inter actum mentis et virtutem sit medium? Ubi instrumentum suum agnoscere cogitur. Sed utrum mens agnoscit instrumentum suum per instrumentum aliquod, necne? Si per aliquod, quaero de alio atque alio rursus in infinitum. Si per nullum, ergo non eget instrumento ad cognoscendum, postquam ipsum sine instrumento cognoscit. Ibi sane quod instrumentum dicitur, obiectum quiddam potius est quam medium. Ac si ab hoc in aliud transeat cognoscendo, non de medio in obiectum, sed de obiecto priori in posterius currit obiectum.

Sed dixerit forte quispiam instrumentum a mente cognosci non per instrumentum aliquod, sed per ipsummet instrumentum. Ego autem quaeram, utrum per ipsam essentiam instrumenti, an per ipsius imaginem? Non primum, quia mens semper illud cognosceret, cum semper ad illud similiter comparetur. Quod si per imaginem fiat, iam illud, quod instrumentum appellabatur, obiectum est potius quod cognoscitur quam instrumentum per quod aliquid cognoscatur. Atque imago ipsa cognosci potest nullo instrumento intercedente, cum ipsum necessario antecedat, prout inter ipsum animamque est media. Iam igitur intellectus tam se ipsum quam quod extra ipsum est absque aliquo instrumento cognoscit. Proinde eo ipso quod vere simplicia veramque simplicitatem excogitamus, concludunt Platonici, id quod ita in nobis excogitat neque ex intellectu et instrumento constitui, neque ex anima corporeque componi, sed mentem simplicem solamque existere. Per se igitur mens operatur, et hoc

Filosofia_in_Ita

tale strumento, cioè per il fatto che affermiamo che c'è, ed aggiungiamo anche che è di tale natura da essere al servizio dell'intelletto. Ché anzi, se l'intelletto conosce non solo sé stesso, ma anche gli oggetti a lui esterni, è necessario che conosca prima o poi anche lo strumento tramite il quale si trasferisce negli oggetti a lui stesso esterni nella realizzazione dell'atto intellettivo. Inoltre: quando, tramite gli oggetti già noti, l'intelletto si rivolge al suo atto e, tramite l'atto, si rivolge alla sua virtú e alla sua sostanza, non è forse costretto proprio da questo ritorno su sé stesso ad incontrare il suo strumento, se uno ne possiede, trovandosi questo ad essere in posizione mediana fra l'atto della mente e la virtú di questa? Cosicché l'intelletto è costretto a conoscere il suo strumento; ma la mente conosce il suo stesso strumento tramite uno strumento o no? Se lo conosce tramite uno strumento noi ripeteremo la domanda riferendola a questo nuovo strumento e cosí via all'infinito. Se invece si rispondesse che essa conosce il suo strumento indipendentemente da un altro, ciò starebbe a dimostrare che la mente non ha bisogno di strumento alcuno per conoscere, dal momento che conosce il suo strumento senza aver bisogno di ricorrere ad altro strumento; nel qual caso ciò che si definisce come strumento è piuttosto oggetto della conoscenza che non mezzo di essa. E se da questo, nel compiere il percorso della conoscenza, passa ad un altro, tale passaggio non è dal mezzo all'oggetto, ma da un oggetto precedente ad un oggetto seguente.

Ma qualcuno potrebbe dire che la mente conosce il suo strumento non tramite un altro strumento, bensí tramite lo strumento stesso. Al che io risponderei chiedendo se tale conoscenza si realizzi tramite l'essenza stessa dello strumento oppure tramite la sua immagine. Non tramite l'essenza, poiché in tal caso la mente lo conoscerebbe sempre, trovandosi con esso sempre nel medesimo rapporto. Se invece tale conoscenza si affermasse realizzarsi tramite l'immagine, in tal caso ciò che si definiva strumento sarebbe piuttosto un oggetto conosciuto, che non uno strumento tramite il quale si conoscesse qualche cosa. D'altra parte, l'immagine stessa può essere conosciuta senza l'intervento di alcuno strumento, dal momento che, trovandosi essa in mezzo fra lo strumento e l'anima, necessariamente precede lo strumento stesso. Pertanto l'intelletto conosce sia sé stesso, sia ciò che è ad esso esterno, indipendentemente da qualsiasi strumento. Dunque, proprio per la ragione che noi pensiamo secondo verità ciò che è semplice e cogliamo intellettivamente la vera semplicità — concludono i platonici — ciò che in noi compie tale operazione razionale non è costituito né dall'unione di intelletto e strumento, né risulta da un composto di anima e corpo, ma consiste nella sola e semplice mente. Per cui la mente opera da sola e da ciò Platone

Filosofia_in_Ita

etiam pacto nuncupat Plato per se moveri. Ergo per se vivit, vivitque semper.

Pergamus ad signum tertium. Vires illae a vehementi obiecto confunduntur, ut non discernant debiliora. Mens contra quando magnifica et ardua videt, tum in illis, tum post illa clarius et facilius minora et leviora discernit, utpote quae magna sit magnisque pascatur et crescat.

Pergamus ad quartum, et reliqua. Vires aliae potenti offenduntur obiecto, mens nullius rei vel immensae consideratione offenditur, quasi certae cuidam humorum commensurationi non sit obnoxia. Tardius quidem maxima reperit, quoniam alienis implicata non indagat. Expedita invenit ocius et inventis tum clarescit mirifice, tamquam parata prorsus ad illa, tum incomparabili voluptate completur, tamquam illis quam proxima. Quis hic non videat infinitam quodammodo esse vim mentis, quae nullo finito superetur obiecto? Aliae praeterea vires qualitates imaginesque sibi familiares ignorant, mens autem quidnam familiarium nesciat? Quae et familiaritatem ipsam definit, et semetipsam videt, actum suum intelligendo, ac speciem per quam intelligit, et habitum et virtutem. Secum igitur habitat mens, sui ergo ipsius est domicilium. Res quaelibet loco naturali servatur, ideo servatur a se ipsa mens manetque inde semper incolumis. Accedit quod robustiores, quantum spectat ad operationes naturales, semper, sensualesque saepe, aliis se melius habent; quantum vero ad intelligentiam neque semper, neque saepe, quasi intelligentia corporis non sit comes. Adde quod sensuum naturae per senectutem in operatione deficiunt, mentis vero oculus tunc cernit clarius, fugatis

Filosofia_in_Ita

deduce anche che da sé stessa si muove, onde deriva che da sé stessa vive e vive eternamente.

E passiamo alla terza prova: quelle virtú vengono da un oggetto che le stimoli con violenza superiore a quella degli oggetti normali confuse in modo che non sono poi piú in grado di discernere gli oggetti il cui stimolo sia piú debole del precedente. La mente, invece, quando contempla cose magnifiche ed altissime, sia nell'atto stesso in cui le contempla, sia dopo averle contemplate, con maggiore chiarezza e facilità discerne le minori e meno sublimi, dato appunto che è un ente sublime e si pasce e si accresce con le cose sublimi.

Ma volgiamoci, ora, alla quarta prova per poi passare alle rimanenti. Tutte le altre virtú vengono offese da un oggetto potente, laddove la mente non viene offesa dalla considerazione di nessuna cosa, per immensa che essa sia, come se non fosse soggetta ad una certa e determinata commisurazione degli umori. Tuttavia solo lentamente giunge a cogliere gli enti massimi, in quanto non rivolge la sua indagine a quanto è implicato e commisto a cose estranee alla sua stessa essenza. Piú rapidamente, invece, essa coglie ciò che è libero da ogni commistione ed, una volta che colto lo abbia, mirabilmente si rischiara, come perfettamente ed in tutto ad esso preparata, o si colma di incomparabile voluttà, come ente a quello piú di ogni altro affine. E chi, in questo senso, non vede che la virtú della mente è, in certo senso, infinita, osservando che non viene superata da alcun oggetto finito? Di piú: mentre le altre virtú ignorano affatto le qualità e le immagini a loro intimamente congiunte, la mente, per contro, quale mai delle qualità o delle immagini a lei familiari potrebbe ignorare? Essa che giunge addirittura a definire il concetto stesso di familiarità, a vedere sé stessa, a cogliere intellettivamente il suo stesso atto intellettivo e la specie tramite la quale compie tale atto, nonché l'aspetto sotto il quale e la virtú in forza della quale lo compie. La mente, dunque, abita in sé stessa, onde è domicilio di sé stessa. Orbene: ogni cosa è conservata dal luogo ad essa naturale, onde la mente si conserva da sé medesima e, per conseguenza, permane perennemente incolume. A ciò si aggiunge che individui fisicamente piú robusti sempre, e i rozzi che non vanno oltre il grado della vita sensibile spesso, stanno meglio degli altri per quel che riguarda le operazioni naturali, laddove non si trovano né sempre né spesso meglio degli altri sotto il rispetto dell'attività intellettiva, come se l'intelligenza non fosse inseparabile compagna del corpo; e si aggiunga ancora che, mentre con l'avanzare degli anni le nature dei sensi si indeboliscono, per contro l'occhio della mente quanto piú l'età avanza, tanto piú acquista una visione chiara, fugate che siano le nebbie degli errori e dei difetti tipici della gio-

Filosofia_in_Ita

nebulis iuvenilium vitiorum. Divine enim Plato: non florescit, inquit, virtus animi, nisi virtus corporis deflorescat. Non acuitur mentis acies, nisi corporis acies hebetetur. Tunc divinarum rerum sapientia viget, humanarum prudentia consummatur, aequitas pollet atque constantia. Et quod maius est, neque vis etiam ipsa proprie sentiendi, quae est in anima, senio vel morbo deperditur, quamvis oculo laeso actus eius intermittatur, ex eo quod non satis sincere repraesentantur obiecta. Nam et calamo fracto cessat actus scribendi, ars vero scribendi in animo remanet integra. Quod ars detrimentum inde nullum susceperit, hinc patet quod interim in se ipso scribit, et calamo restituto arbitratu scribit suo. Idem fieret si elingui curaretur lingua, et si pes claudo; idem si caeco vel lippo oculus curaretur, quasi in corpore damnum fuerit, non in anima. Saepe enim purgato oculo mox videmus, quod aut non fieret aut iam etiam sanato corpore fieret sero, si ipsa videndi vis defecisset, quae certum restitutionis suae tempus exigeret, postquam corpus exegit suae. Scite Aristoteles: si praestes, inquit, seni iuvenis oculum, videbit penitus sicut iuvenis.

Si sensus, qui certis partibus corporis adscribuntur, neque laesis partibus ipsis, neque senio vim amittunt, mens, quae adscribitur nullis, neque laeso toto corpore, neque umquam deficiet.

Hic succurrit nobis ratio illa quam affert in decimo *De republica* (1) Socrates apud Platonem, quod per nullum corporis morbum rationalis animus moriatur. Quo enim pacto, inquit, corporis morbo peribit, qui proprio morbo non deficit? Corpus siquidem nostrum non alieno perit morbo, sed suo, quod si cibi vitio et aëris putredine interit, non prius per hoc perit, quam ex hoc in proprium incidat

(1) *Repubblica*, 609 a.

Filosofia_in_Ita

vinezza. Fatto che superbamente espresse Platone dicendo: « La virtú dello spirito non fiorisce se non sfiorisce la virtú del corpo ». Non si acutizza la vista spirituale se non si ottunde quella fisica. Allora veramente la sapienza delle cose divine raggiunge il suo massimo vigore, allora la prudenza nelle cose umane raggiunge la sua piú alta pienezza, allora equilibrio e fermezza spirituale sono nel pieno possesso delle proprie forze. E, ciò che appare caratteristica ancora maggiore, neppure la potenza sensibile nel vero senso della parola, potenza propria dell'anima, viene dalla vecchiezza o da malattia fiaccata, nonostante che, indeboliti gli occhi, il loro atto visivo si faccia faticoso e confuso come effetto inevitabile della non perfetta rappresentazione degli oggetti: spezzata la penna cessa l'atto dello scrivere, ma intatta nell'animo permane l'arte dello scrivere. E che l'arte non riceve alcun danno dalla rottura dello stilo sta a dimostrarlo il fatto che nel frattempo l'artista scrive nel suo intimo e, restituita la penna all'uso, scrive quel che a lui pare e come gli pare. Lo stesso avverrebbe se ad un muto venisse restituito l'uso della lingua oppure ad uno zoppo il piede, ed altrettanto se ad un cieco o ad un cisposo venissero curati gli occhi, proprio come se il danno avesse colpito il corpo ma non l'anima. Spesso, infatti, dopo puliti gli occhi noi torniamo a vedere normalmente, il che o non avverrebbe affatto, oppure, anche dopo guarito il corpo, avverrebbe in ritardo se insieme all'organo fosse stata posta fuori uso la sua potenza, la quale richiederebbe a sua volta un certo tempo per ristabilirsi, se un certo tempo per ristabilirsi appunto richiese anche l'organo. A ragion veduta, dunque, si espresse Aristotele quando disse: « Se ad un vecchio si fornissero gli occhi di un giovane, egli vedrebbe perfettamente come un giovane ».

Ma se i sensi, che sono circoscritti a determinate parti del corpo, non perdono la loro potenza né in seguito ad una lesione degli organi né in seguito al sopraggiungere della vecchiaia, la mente, che non ha una sede determinata in nessun organo, non potrà mai venir meno né in seguito alla lesione anche di tutto il corpo, né per nessuna altra causa.

Ci soccorre a questo punto la ragione che Socrate porta, nel decimo libro della *Repubblica* (1) di Platone, a sostegno del fatto che l'anima razionale non muore per nessuna malattia del corpo: « In che modo, infatti, dice, potrà perire in seguito ad una malattia del corpo quell'ente che non può venir minorato neppure da una malattia propria? ». Il nostro corpo, infatti, non muore per una malattia ad esso esterna, ma per una malattia sua propria, e se per caso muore per un difetto dell'alimento o per una corruzione dell'aria, non muore per questi fattori prima che sia caduto, per causa loro, in una malat-

Filosofia_in_Ita

morbum, quo proprie morbo dissolvitur. Ac si morbo proprio non periret, numquam etiam alieno. Nam si non laedatur febre, insalubri cibo vel aëre non laedetur. Animus autem propria labe, id est iniquitate, non perit. Iniquus enim animus non minus est animus et vitalis, quam sit aequus. Ergo non perit corporis morbo.

Accedit quod corporis morbus animo non infert vitium ipsius animi proprium, quoniam animus corpore aegrotante non fit iniquior, sed emendatur saepe, et morum studio proficit. Quapropter morbus corporis non modo non perdit, sed neque vitiat animum. Ac si quandoque aegrotante corpore laedi mens videatur, non tamen est ita. Otiatur mens ibi forte etiam, vel in se ipsa agit, vel circa humana negotiatur, non laeditur. Socrates quando vel ludebat cum liberis, vel eos curabat languentes, philosophiae sublimioris habitum quidem non amittebat, licet vel non philosopharetur tunc ullo modo, vel non philosopharetur egregie, dum scientiae actum ad viliora consideranda distraheret. Animus noster in corporis oblectamentis ludit cum ipso saepe. In eius languoribus regit et curat. In utroque statu intermittitur vel remittitur sublimis illa rationis consideratio, quia vel otiatur ad tempus, vel anxie nimium circa viliora negotiatur. Re vero pacata resurgit.

Ita natura comparatum est, ut ad diversa simul opera, quantum ad humanas vires attinet, non satis sufficiamus: convivae epulis intenti non bene lyrae modulos audiunt; dum anima multum concoquit cibum in stomacho, humanae contemplationis munus remittit, ideo tunc hebetari videmur; dum attentius speculatur, aegre cibus concoquitur. Hinc saepe corpore languent philosophantes, non

Filosofia_in_Ita

tia sua propria, malattia che è propriamente quella per la quale perisce. E se non morisse per malattia propria, non perirebbe mai neppure per una malattia a lui esterna, ché se non fosse leso dalla febbre non lo sarebbe neppure da un cibo insano o da un malsano clima. L'animo, invece, non perisce per malattia propria, cioè per una propria impurità, in quanto un animo iniquo non è tuttavia meno animo di quanto lo sia un animo equo, onde non può morire neppure in seguito ad una malattia del corpo.

A ciò si aggiunge il fatto che una qualsiasi malattia del corpo non reca all'animo nessun difetto proprio dell'animo stesso, in quanto questo, nel momento in cui il corpo giace malato, non si fa peggiore, ma anzi spesso corregge i suoi stessi difetti traendo profitto da meditazioni di ordine morale. Per cui la malattia del corpo non solo non è letale per l'animo, ma neppure vi provoca manchevolezze o difetti. E se a volte pare che, durante una malattia del corpo, ne risenta danno l'animo, la realtà è un'altra: può darsi che in quel momento l'anima rimanga in ozio, oppure che agisca solo interiormente, o che si interessi di cose umane, ma in nessun modo essa dalla malattia del corpo viene lesa. Quando Socrate, ad esempio, o scherzava coi figli o li curava in caso fossero malati, nonostante tali occupazioni non svestiva ugualmente l'abito di una piú alta filosofia, pur non occupandosi espressamente di problemi filosofici o, comunque, non occupandosi della piú alta problematica nell'atto in cui ne distraeva l'attenzione speculativa che, per sua natura, a tale problematica è essenzialmente rivolta, per rivolgerla al piano di una problematica piú modesta. Cosí il nostro animo nei diletti del corpo spesso celia con esso, mentre nei momenti in cui langue lo regge e lo cura. E nell'uno come nell'altro stato l'attenzione speculativa della ragione, che per sua natura tende al sublime, si interrompe o si rilassa in quanto o si pone in temporaneo ozio o con troppa ansia si interessa di problemi piú vili. Pur tuttavia, una volta scomparso lo stato di anormalità che ha prodotto tale interruzione o rilassamento, essa risorge.

La natura ha regolato le cose in modo che noi non bastiamo, per quanto concerne le forze umane, a compiere simultaneamente diverse opere: i convitati, ad esempio, tutti presi dall'interesse del banchetto, non sono in grado di sentire bene le melodie che si sprigionano dalla lira; mentre l'anima è tutta intenta all'operazione della digestione di un abbondante cibo, di cui si sia gravato lo stomaco, rilassa l'attività contemplativa, ed è per questo che in tali occasioni noi sembriamo intellettualmente ottusi, laddove quando l'anima è tutta oppressa di problemi speculativi, allora la digestione si effettua con fatica. Da ciò deriva il fatto che spesso i filosofi sono deboli fisicamente ma non

Filosofia_in_Ita

languent animo, sed intelligentia tantum excellunt, quantum deficiunt corpore.

Ergo quid mirum si, corpore febricitante, anima, sustinendo curandoque aegroto intentissima, cessat a contemplando, et in pueri corpore fabricando, in decrepiti quoque corpore sustinendo occupatissima, minus utitur intellectu? Et cum vapores atri cerebri spiritum occupaverint atque eo vibrato moverint horribiles in phantasia species, unde tetri spectaculi novitate tota fere vis animae in phantasiam intenditur, mirabere si interim opus intermiserit contemplandi, quod tandem vaporibus resolutis instaurat? Saepe etiam vaporibus fervescentibus ratio ipsa pervigil imaginum illusiones redarguit, quod in his accidit, qui cerebri vertiginem patiuntur, quorum ratio negat coelum aut terram ruere licet sensus id asserat. Rursus qui propter morsum canis rabidi concitantur rabie, aut furore daemonis instigantur, nonnumquam etiam in ipsa furoris incursione imminentem insaniam animadvertunt. Et qui in somniis terrentur horrendis, reclamant adversus phantasiam, saepe se somniare dicentes. Ergo mens non semper indiget inferioribus viribus, quae saepe illis vigentibus otiatur, otiantibus autem viget, garritum earum damnat, iubetque silere. Si quis autem dixerit mentem illis egere ut excitetur, ideo sine ipsis nihil penitus operari, ita respondebo, quoniam anima dum corpus habitat, eius sustentationi semper est occupata, atque circa plurima a divinis remota distrahitur, ideo (1) ad divinorum intuitum non convertitur, nisi quantum expressiores aliquas eorum similitudines per vires eius pedissequas, quibus plurimum utitur, comprehendens, excitatur ad ipsa. Postquam vero satis conversa est, et per crebram conversionem apte parata divinorum infusioni, non amplius ad eam contemplationem illarum obsequio indiget,

(1) Il passo *atque circa ... ideo*, che non è presente nell'incunabolo, è tuttavia presente nell'edizione di Basilea (1576) nonché nel Manoscritto Laurenziano Dedicatorio. Dato questo, e dato ch'esso ci sembra opportuno ad una chiara comprensione del testo, abbiamo ritenuto giusto inserirlo restituendo la lezione del manoscritto.

Filosofia_in_Ita

spiritualmente: è che eccellono tanto in intelligenza quanto sono deboli nel corpo.

Che meraviglia, dunque, se, quando il corpo è preso dalla febbre, l'anima, tutta occupata nel sostenere e nel curare il corpo malato, abbandona la contemplazione, e se, mentre attende a plasmare il corpo di un fanciullo o a sostenere quello di un decrepito, usa dell'intelletto in misura minore? E quando nebulosi vapori abbiano occupato lo spirito del cervello e, stimolato quello, abbiano posto in movimento nella fantasia immagini allucinanti, per cui, per la stranezza di quelle visioni tetre, quasi tutta l'energia dell'anima si trova rivolta alla fantasia, qual meraviglia se in quel mentre essa interrompe la contemplazione intellettiva per poi, tuttavia, ristabilirla nella sua integrità una volta che quei vapori siano svaniti? Spesso anche nel momento in cui quei vapori si levano e ribollono, la razionalità ancor vigile impugna le illusioni create dalle immagini, come accade a coloro che soffrono di vertigini, la ragione dei quali nega che il cielo e la terra crollino loro intorno, nonostante che i sensi ricevano tale impressione. Ancora: coloro che per il morso di un cane rabbioso vengono colpiti dalle convulsioni della rabbia, o gli indemoniati, a volte pur nell'imminenza dell'attacco furioso, avvertono nettamente la forma di follia che li sta per prendere. E cosí pure quelli che soffrono di incubi notturni si oppongono ai parti della loro fantasia spesso affermando che essi sognano. Da ciò si deduce che la mente non sempre ha bisogno delle virtú a lei inferiori, in quanto spesso, pur essendo quelle in piena attività, essa giace inattiva, mentre, altre volte, è nel pieno possesso della sua vigoria mentre sono inattive quelle, ne condanna il vacuo vaneggiare e comanda loro di tacere. Se poi qualcuno affermasse che la mente ha bisogno di quelle per esserne stimolata e che, pertanto, senza di esse non è in grado di compiere alcuna operazione, risponderò che, in quanto l'anima, sinché abita il corpo, è sempre impegnata nel sostentamento di quello e dalla massa delle preoccupazioni che ciò comporta viene distratta (1) e allontanata dalla considerazione delle cose divine, per questa ragione non si rivolge alla indagine intellettiva di queste se non in quanto, cogliendo alcune piú evidenti immagini ad esse simili tramite le virtú che costantemente la accompagnano, e delle quali costantemente fa uso, viene da ciò stimolata alla contemplazione appunto di quelle cose divine. Ma dopo che essa vi si è rivolta a sufficienza ed attraverso questo frequente rivolgimento è sufficientemente preparata a ricevere la visione delle cose divine che in essa si infondono, non ha piú bisogno, per tale contemplazione, del servizio di quelle immagini, anzi tende con tutte le forze al loro assopimento, onde evitare di esserne ostacolata nello svolgimento pieno

Filosofia_in_Ita

immo eas sopit pro viribus, ne ab ipsis impediatur. Ac semper libens in eo statu perseveraret, nisi curandi corporis urgeret necessitas. Quod significat mentem posse per se speculationem continuare et quando ab hac non amplius propter curam corporis retrahetur, libere speculaturam per se sine aliarum virium ministerio, cui satis fuerit ante ab illis minime impediri. Sed quamdiu corpore clauditur, propter illud sensuum ministerium, quo paratur conversioni, accidit ut, laeso corpore, spirituque obnubilato, quia neque perspicue obiecta repraesentantur, neque fit clara in sensibus et phantasia perceptio, mens inde ad veram speculationem non facile excitetur.

Fit etiam ut alii aliis ingeniosiores appareant propter spirituum diversitatem quamquam differentiam hominum in artibus addiscendis non tam ingenii, quam voluntatis diversitati censeo tribuendam. Quilibet enim maxima quaeque, si studiose contendit, assequitur. Fit insuper, ut quidam dicantur amentes, quia vel non utantur mente vel abutantur. Quippe cum omnis intentio animi in iis sit circa vehementiores phantasiae illusiones nimium occupata. Sed vacuata bile vel atra, vel crocea (1), quae causam praebet illusionis, resipiscunt subito, utpote qui mentem non amiserunt. Mitto quod Origenes Plotinusque disputant, animas humanas esse quodammodo mentes ex sua puritate delapsas, quando videlicet ab intentione mentis circa ideas ad intentionem potentiae vivificae corporum prolapsae in corpora deciderunt. Et quanto aliae magis aliis intentius profundiusque ad materiam conversae sunt, tanto minus (ut aiunt) intellectualis retinent luminis. Unde magna in ingeniis moribusque inter animas diversitas provenit. Ad quam etiam conducunt aetherea corpora animarum diversis coeli figuris sideribusque accomodata. Denique varietas geniorum varietatem adducit ingeniorum.

Si quis autem animas extitisse per tempus ante corpora non concesserit, voluerit tamen ex parte quadam Platonicos imitari, poterit forsitan dicere animas saltem eo ipso momento quo creantur corpo-

---

(1) È qui evidente che il Ficino accoglie l'antica tradizione ippocratica dei quattro umori (o appunto, delle quattro « bili »), il prevalere di uno dei quali sugli altri determinava o lo stato di malattia o il carattere dell'individuo. Tale teoria, annunciata come vedemmo per la prima volta principalmente da Alcmeone di Crotone, fu canonizzata dalla corrente ippocratica e, tramite principalmente Galeno ed Avicenna, si diffuse per tutto il Medioevo nonché nell'ambito della medicina rinascimentale, dove imperò sino all'alba della prima medicina sperimentale. Non è, tuttavia, fuor di luogo osservare come, attualmente, si parli in ambiente scientifico di un neo-ippocratismo, ossia di un ritorno, alla luce delle piú recenti scoperte circa le ghiandole endocrine, alla teoria umorale del grande di Coo.

Filosofia_in_Ita

della sua attività intellettiva. E sempre volentieri persevererebbe in in tale stato, se non urgesse da presso la necessità della cura del corpo. Il che significa che la mente è in grado di continuare senza interruzione per sé stessa la sua attività speculativa e che, quando non ne sarà piú distratta dalla necessità di attendere alla cura del corpo, liberamente per sé stessa essa speculerà senza il sussidio di altre virtú, se è vero che, prima di quel momento, le sarà stato sufficiente esser da queste solo in minima parte intralciata. Ma fintantoché essa si trova chiusa nel carcere corporeo, a causa del servizio ad essa fornito dai sensi — servizio dal quale viene preparata alla conversione verso la contemplazione delle cose divine —, accade che qualora il corpo venga leso o ne venga onnubilato lo spirito, dato che in tal caso né si ha una rappresentazione esatta degli oggetti né, per conseguenza, se ne ha una chiara percezione sul piano dei sensi e della fantasia, la mente non viene facilmente stimolata alla vera speculazione.

Si dà il caso anche che alcuni appaiono dotati di ingegno piú vivo di altri in conseguenza di una diversità fra i loro spiriti, quantunque io sia propenso a ritenere che la differenza fra gli uomini nell'apprendere le varie arti non sia tanto da attribuire a diversità fra i loro ingegni quanto ad una diversa volontà. Infatti chiunque si dedica con impegno a tentare di raggiungere il massimo grado in questo od in quel campo riesce sempre a conseguire il risultato che si è proposto. Inoltre avviene che alcuni vengono definiti dissennati per il solo fatto che o non usano la mente o ne abusano, come quando tutta l'energia dello spirito è in costoro troppo occupata nella considerazione delle piú forti illusioni create dalla fantasia; mentre, poi, una volta evacuata la bile nera o gialla (1), che determina tali illusioni, immediatamente si ravvedono come individui che non hanno affatto perduto l'uso della ragione. E sorvolo le dispute di Origene e Plotino i quali sostengono che le anime umane sono in certo senso menti degradate dalla loro purezza nell'atto in cui, abbassandosi dall'intenzione della mente concernente le idee a quella della potenza vivifica dei corpi, cadono entro i corpi stessi. E quanto piú profondamente e con maggiore intensità di altre alcune si sono rivolte alla materia, tanto meno, come essi dicono, queste conservano di luce intellettuale. Dal che proviene la grande diversità che corre fra le varie anime per quanto concerne sia il piano intellettuale, sia quello morale. Diversità alla quale concorrono anche i corpi eterei delle anime armonicamente congiunti con le diverse costellazioni e stelle negli spazi siderali. Infine la diversità dei geni porta per conseguenza la diversità degli ingegni.

Se poi qualcuno non volesse ammettere che le anime siano esi-

Filosofia_in_Ita

rique iunguntur, ita ut Origenes Plotinusque disputant, ferme affici atque disponi. Profecto mentes angelicas, alias ad inferiora prolapsas, alias minime; et earum quae ceciderunt, alias quidem magis, alias vero minus. Sed mentes hominum, tamquam infimas, omnes naturali instinctu, cum primum creantur, ad naturalem partem et corpora vergere, aliasque aliis profundius sese in Lethaeum flumen (1), id est materiam, mergere. Atque hoc quidem pacto Pamphilus (2) Origenem, quoad potuit, emendavisse videtur.

Sed de his alias. Iam igitur ad propositum revertamur. Si quis, parte capitis quadam laesa, memoriam videatur amittere, respondebunt Peripatetici confundi rerum imagines quae in cerebri spiritu retinentur, sed species, quae in mente sunt, non laedi proprie, immo (ut ita dixerim) otiari. Oportere enim mentem, quamdiu corpus habitat, incorporalium species non sine corporalium imaginibus contueri. Addent Platonici quatenus animae intentio circa laesi curationem membri vehementius occupatur, eatenus cognitionem memoriamve remitti atque intermitti. Avicenna et Alganteles dicent mentem, ad inferiora conversam, a divina quadam mente diverti, unde omnem intelligentiae actum putant continue dependere. Quoniam vero Lucretius immortalitati ob eam causam diffidit maxime, quod imminente morte vires animi deficere videantur, animadvertendum est vitam corporis in humoris et caloris temperatione consistere, ideoque mori corpus quando vel calor resolvit humorem, vel calorem humor extinguit. Quoniam autem humor caloris pabulum est, calor vehiculum spiritus, spiritus est animae ad corpus conciliator, fit ut quando resolvitur humor in membris corporis paulatim, anima quoque membra deserat paulatim. Et quia tunc regendo corpore minus quam soleat occupatur, in mentem suam se colligit, cernit arcana, praesagitque futura (3). Absit a nobis Lucretiana suspicio, animam scilicet cum

---

(1) L'immagine simbolica del fiume Lete, cara a tutta l'antichità classica nonché a buona parte della tradizione medioevale (si pensi a Dante) ha qui una notevole efficacia in quanto suggerisce l'intima intenzione ficiniana di rendere in modo allusivo e appunto simbolico la tesi platonica dell'*ἀνάμνησις*.

(2) Sembra molto improbabile che il Ficino abbia conoscenza diretta di S. Panfilo di Cesarea, maestro di Eusebio, e della traduzione di Rufino della *Vita di Origene*, mentre è indubbia la sua lettura di Origene. Forse la fonte ficiniana è l'*Epistolario* di S. Gerolamo.

(3) La credenza secondo la quale appressandosi la morte gli uomini tutti acquistassero poteri di veggenza risale, per noi, alle prime origini della letteratura e del pensiero greco: si ricordi, infatti, che nell'*Iliade* Patroclo, morendo, predice ad Ettore la morte per mano di Achille, ed Ettore, a sua volta, colpito a morte da Achille, lo prega di ascoltare le sue ultime parole ricordandogli, appunto, come i morenti abbiano dagli Dei il dono della veggenza. Da Omero, poi, tale credenza discese attraverso tutta la tradizione classica e non classica richiamando l'attenzione di filosofi e scienziati.

Filosofia_in_Ita

stite per un certo tempo prima del corpo, e pure volesse imitare per qualche parte i platonici, potrebbe forse dire che le anime vengono caratterizzate e disposte in maniera stabile — come sostengono Plotino ed Origene — nel medesimo momento in cui vengono create e congiunte al corpo, e che alcune delle menti angeliche siano decadute, altre no, e che, infine, fra quelle decadute alcune hanno subito una degradazione maggiore ed altre una minore, mentre le menti umane, dato che sono tra tutte le piú basse, tutte per istinto naturale, non appena vengono create, tendono spontaneamente verso la parte naturale e verso i corpi, e si immergono, quale piú profondamente, quale meno, nelle acque del fiume Leteo (1), cioè nella materia. Pure, per quanto concerne questa soluzione, Panfilo (2) pare abbia corretto fin dove gli fu possibile la dottrina di Origene.

Ma di ciò ci occuperemo in altra occasione. Per ora torniamo, dunque, al nostro proposito: se qualcuno sembra perdere la memoria in seguito ad una lesione di una zona qualsiasi del capo, di fronte ad un simile fatto i peripatetici risponderanno che ne derivano confuse le immagini della realtà che vengono trattenute dallo spirito del cervello, ma che, a rigore, non ne derivano lese le specie, che hanno la loro sede nella mente, anzi affermano che queste — per cosí dire — semplicemente oziano, in quanto essi sostengono che necessariamente, fintanto che abita in un corpo, la mente intuisce le specie del mondo incorporeo soltanto tramite le immagini del mondo corporeo. A ciò i platonici aggiungeranno che sintantoché l'intenzione dell'anima si occupa piú intensamente che di altro della cura dell'organo leso, per tutto quel tempo si rilassa e si interrompe la conoscenza o la memoria. Dal canto loro Avicenna ed Algazel affermeranno che la mente rivolta ad oggetti inferiori si distoglie dalla mente divina, dalla quale essi ritengono che immediatamente dipenda ogni atto intellettivo. In relazione poi al fatto che Lucrezio non crede nell'immortalità dell'anima soprattutto perché nell'imminenza della morte le energie dell'animo sembrano venir meno, è necessario tener presente che la vita del corpo consiste nel temperamento degli umori e del calore e che, pertanto, il corpo muore quando o il caldo dissolve l'umido, o l'umido, a sua volta, estingue il calore. E poiché l'umido è nutrimento del calore, il quale è, a sua volta, veicolo dello spirito e questo è il copulatore dell'anima al corpo, quando l'umido si discioglie a poco a poco nelle membra del corpo, avviene che anche l'anima, a poco a poco, abbandona le membra. E poiché, in tale momento, si trova ad essere occupata meno del solito nel reggimento del corpo, si raccoglie nella sua mente, ha la visione di ciò che fino a quel momento era nascosto e, per conseguenza, prevede il futuro (3). E sia ben lontano da noi il sospetto lucreziano che

Filosofia_in_Ita

corpore morituram, quae debilitato corpore roboratur. Et cum unio dissolutioni opposita sit, longissime tunc abesse a dissolutione putandus est animus, quando se maxime colligit in se ipsum, ac deposita animali natura surgit in mentem. Atque id in morte, quae propter resolutionem fit, manifeste contingit. In morte vero, quae fit propter extinctionem vitalis animae, vis humoribus tumoribusque (1) curandis intenta est, sensus doloribus iudicandis, phantasia spectandis simulacris, quae ab humorum vaporibus concitantur, quapropter ratio ad tempus remittit officium, sicut solet in somno nonnumquam, quod resumat post mortis strepitum (2), sicuti consuevit post insomnia vigilare. Quod autem in eo ipso tempore vires dotesque suas nequaquam amittat, illud nobis argumento est, quod multi qui diligentia medicorum ab imminente morte revocantur ad vitam corporis quidem vires vel numquam vel sero recipiunt, animi vero mox, humore purgato, quasi corporis vires extinctae fuerint, animi autem lumen latuerit potius tamquam sub cineribus ignis, quam evanuerit.

Quis dixerit eumdem fore a vita exitum corporis atque animae, cum non sit idem reditus? Redit enim corpus vix seroque, redit animus facile atque subito, neque quicquam eo tempore amisit sui, cum et naturales et acquisitas dotes subito rursus edat in lucem, non minus quam antea consueverit, utpote qui sua tunc collegerat supellectilia, non disperserat, paratusque fuerat tamquam serpens ad exuvias exuendas, non aliter iis claustris egressurus in lucem vivens et integer, quam olim materno utero, cum est emissus in lucem. Putat autem sapiens, quando relinquit corpus, se non parte privari sua, sed molestissimo onere liberari.

Ac de sexto signo iam satis. Accipe septimum illud signum: sensus diuturno opere fatigantur, mens vero numquam. Quanto diutius inspexeris, eo cernes obtusius; quanto diutius indagaveris intellectu, eo intelliges clarius; omne corporis sensusque opus usu defatigatur, mentis vero corroboratur. Solet tamen diuturna cogitatione gravari caput, et oculus caligare, quia mentis exercitium comitantur saepe-

---

(1) Il termine *tumores* va inteso alla luce della teoria umorale di Ippocrate e del *Corpus Hippocraticum*, di cui rappresenta una parte specifica.

(2) Va notato che, mentre nella latinità piú classica *strepitus* indica il « suono » in generale (gradevole o sgradevole), qui il Ficino lo accoglie nel senso dl « turba », « turbolenza », « confusione », derivandolo da QUINTILIANO, *Declamationes*, XIII 4. Tale derivazione è resa plausibile storicamente e filologicamente dalla scoperta del testo quintilianeo fatta da Poggio Bracciolini.

Filosofia_in_Ita

l'anima muoia col corpo, l'anima che invece si irrobustisce in proporzione inversa all'indebolirsi del corpo. E dato che l'unione è l'opposto della dissoluzione, si deve ritenere che lontanissimo si trovi l'animo dalla dissoluzione proprio quando massimamente si raccoglie in sé stesso e, deposta ormai la natura animale, si eleva sino alla mente, il che manifestamente avviene appunto nella morte, la quale non è effetto d'altro se non di un processo di dissoluzione. In essa, che avviene a causa dell'estinzione dell'anima vitale, tutta l'energia dell'individuo è intenta alla cura degli umori e dei tumori (1), il senso è tutto proteso a giudicare i dolori, la fantasia a considerare quelle visioni che vengono suscitate dai vapori esalanti dagli umori, onde la ragione rilassa temporaneamente la sua attività come a volte suol fare durante il sonno, per poi riprenderla interamente dopo la confusione (2) della morte allo stesso modo che, durante la vita, fu sempre solita risvegliarsi dopo aver sognato nel sonno. Che poi proprio in quel tempo le sue energie e le sue doti essa per nulla perda, ce lo dimostra il fatto che molti i quali, grazie alle diligenti cure dei medici, vengono strappati alla morte imminente e ricondotti alla vita, non riacquistano poi mai, oppure le riacquistano solo dopo lunga convalescenza, le forze fisiche, laddove riacquistano quelle dell'animo immediatamente dopo che l'umore del corpo sia stato purificato, quasi che le energie del corpo fossero state estinte ma la luce dell'animo fosse stata nascosta, come fuoco sotto cenere, piuttosto che essere svanita.

E chi, per conseguenza, sarebbe disposto a confermare che uguale sarà l'uscita dalla vita per il corpo e per l'anima, se uguale non ne è il ritorno? Il corpo infatti torna a stento e tardi alla vita mentre l'anima vi torna facilmente ed immediatamente, senza aver perduto nessuna delle sue caratteristiche, dato che è in grado di riporre immediatamente in luce tutte le sue doti naturali ed acquisite ed in misura non minore di quella in cui le soleva porre in luce prima, come se, in quel periodo di degenza del corpo, avesse raccolto piú che disperso la sua suppellettile e fosse preparata come un serpente alla muta della pelle per uscire poi da quella prigione alla luce viva ed integra non diversamente da quando fu messa alla luce dall'utero materno. Il filosofo, poi, quando abbandona il corpo ritiene di non venir privato di una parte di sé stesso, bensí piuttosto di venir liberato di un gravosissimo peso.

E tanto basti per quel che riguarda la sesta prova. Passiamo dunque alla settima: il senso viene stancato da una lunga ed ininterrotta attività, mentre la mente mai. Quanto piú a lungo tu fissi con lo sguardo un oggetto, tanto meno distintamente tu lo percepisci, laddove quanto piú a lungo tu indaghi con l'intelletto tanto piú chiara si fa la tua

Filosofia_in_Ita

numero phantasiae motus, hos autem vibratio spiritus, hanc laesio cerebri aut oculi. Ipsa vero mentis acies fit levior et acutior. Quae certe sine intermissione ulla sursum directa maneret, nisi miserata corpus hoc ipsi commendatum, eius recreandi gratia opus proprium intermitteret (1). Quod in iis plane conspicitur, qui dum speculantur attentius aliquid, fatigari corpus aegre ferunt, in quibus mens invita quodammodo cessat ab opere, corpus autem sensusque cessant quam libentissime, quasi non mens fatigetur operando sed illa. Quod vero indefessum est, est etiam immortale.

Octavum signum est, quod vires aliae alicui rerum generi sunt adscriptae, mens nulli. Quid est enim in eorum numero, quae esse dicuntur, ad quod mentis acies dirigi nequeat? Quae ipsius quod dicitur ens, essentia, esse naturam et vim descriptione comprehendit, sub iis vero ea quae sunt omnia continentur. Reperit quoque differentiam inter esse atque non esse, itaque novit utrumque, et esse dividit quodammodo in partes suas atque particulas, dum quaelibet rerum genera speciesque sub esse disponit. Et, quod maius est, super esse ipsum ascendit, et sub esse descendit, quando ipsum unum, ipsumque bonum statuit super esse, et materiam sive privationes rerum sub esse locat. Nulli rerum generi mens astringitur, si ambit omnia. Nihil extra se habet, a quo perimatur quod intra se quodammodo claudit omnia.

Concludamus disputationem hoc pacto: animus hominis si per corpus esset aliquo modo, nihil ageret umquam sine corporis instrumento vel auxilio. Agit autem sine corporis usu intelligendo atque

(1) È palese, a questo punto, un netto ricordo delle teorie di Quintiliano circa la necessità della *remissio studiorum* e dello svago che alleggerisca la fatica fisica dello studio.

Filosofia_in_Ita

percezione intellettiva: ogni attività, cioè, del corpo e dei sensi si affatica con l'uso, mentre proprio con l'uso si irrobustisce, invece, l'attività della mente. Tuttavia una applicazione diuturna suol gravare il capo e produrre un annebbiamento degli occhi in quanto spesso i moti della fantasia accompagnano l'esercizio della mente e una vibrazione dello spirito accompagna a sua volta i moti della fantasia, per cui a tale vibrazione consegue una lesione del cervello e dell'occhio. Ma l'acutezza della mente in sé stessa si fa piú leggera e piú pronta, sí che, senza dubbio, essa permarrebbe tesa e diretta verso l'alto senza interruzione alcuna se non provasse pietà di questo corpo ad essa affidato e non interrompesse, per conseguenza, la sua propria attività allo scopo di offrire appunto al corpo un poco di ricreazione (1). Ciò si osserva chiaramente in coloro i quali sopportano a malincuore che il corpo si affatichi mentre compiono una attenta e prolungata osservazione: in costoro la mente abbandona la sua attività in certo qual modo contro voglia, mentre il corpo ed i sensi assai piú che volentieri la interrompono come se non fosse la mente a stancarsi nell'operare, bensí piuttosto il corpo ed i suoi sensi. Ma ciò che non può essere stancato è anche immortale.

Ottava prova è che mentre tutte le altre virtú sono destinate ciascuna ad uno specifico genere di cose, la mente non ha applicazione limitata a genere alcuno. Cosa c'è infatti nel numero di quelle cose che si dicono esistenti cui lo sguardo della mente non possa venire diretto? La quale coglie tramite l'essenza l'essere e tramite la descrizione abbraccia la natura e la potenza di ciò che si definisce ente; e tutte le cose esistenti sono subordinate ad essere natura e potenza. Di piú: giunge persino a cogliere la differenza fra l'essere ed il non essere, onde li conosce ambedue; non solo: divide per cosí dire nelle sue parti e nelle sue particelle l'essere, nell'atto in cui dispone sotto il principio dell'essere tutti i generi e le specie delle cose. E ancora, ciò che supera tutto questo, ascende al di sopra persino dell'essere e al di sotto di esso discende nell'atto in cui colloca l'uno in sé, cioè il bene, al di sopra dell'essere ed ordina la materia, ossia le privazioni di cui son costituite le singole cose, al di sotto del grado dell'essere. La mente dunque non è circoscritta ad alcun genere di oggetti, ma tutti i generi abbraccia, e ciò che sotto un certo aspetto tutto racchiude entro sé stesso non ha nulla di esterno, d'altra parte, da cui possa essere distrutto.

Concludiamo dunque cosí la nostra disputa: l'animo dell'uomo non potrebbe mai compiere nessuna azione indipendentemente dallo strumento o dall'aiuto fornitogli dal corpo, se per mezzo del corpo in un modo o nell'altro esso possedesse il suo essere. Questo animo agisce, d'altra parte, senza l'intervento del corpo nel compiere

Filosofia_in_Ita

volendo, ut per octo signa exposuimus. Non igitur est per corpus. Ergo est aut per se aut per divina. Si per se, numquam se deserit; si per divina, ergo per aeternas causas est aeternus.

CAPUT VI

Sexta ratio: anima convenit partim cum divinis, partim vero cum brutis.

CAPUT VII

Obiectio epicureorum et responsio de rerum temperatione.

Filosofia_in_Ita

— come abbiamo mostrato con le otto prove sopraesposte — l'atto dell'intendere e del volere, onde esso non riceve il suo essere tramite il corpo. Perciò l'animo o è per sé stesso, o è in grazia di principi divini. Se è per sé stesso, non può mai abbandonare sé stesso; se è per opera di principi divini esso è eterno in virtú appunto di queste cause eterne che ne hanno determinato l'essere.

CAPITOLI VI E VII

SESTA DIMOSTRAZIONE: L'ANIMA IN PARTE SI RAPPORTA ALLE MENTI DIVINE, IN PARTE, INVECE, SI RAPPORTA AI BRUTI. – OBBIEZIONE DEGLI EPICUREI E RISPOSTA AD ESSA A PROPOSITO DELLA RECIPROCA ARMONIA DELLE COSE.

L'anima nella varietà delle sue funzioni mostra di possedere un'essenza, che in parte si ricollega all'animalità ma in parte anche alla divinità. Il che non sarebbe possibile se l'anima umana derivasse dalla materia e fosse da questa condizionata. Infine il Ficino critica le opinioni di Dicearco e degli Epicurei. Ed in primo luogo egli afferma la piena liceità di intendere l'essere umano in parte come soggetto a corruzione e, in parte, invece, incorruttibile. D'altra parte tale assunto ha una sua verifica proprio nell'ordine gerarchico ed armonico dell'essere in cui si iscrive come termine mediano l'uomo, che, in quanto è mortale per il corpo ed immortale per l'anima, ha un suo preciso rapporto sia nei confronti degli esseri inferiori, completamente mortali, sia nei confronti di quelli superiori (anime celesti, eroi, demoni), del tutto immortali.

Filosofia_in_Ita

LIBER X

CAPUT I

PRIMA RATIO: SICUT ULTIMUM IN ORDINE CORPORUM EST INCORRUPTIBILE SIC ET ULTIMUM IN ORDINE MENTIUM.

Quoniam ordo corporum sub ordine intellectuum collocatur, pendetque inde, ideo corporum ordo non aliter ordinem sequitur intellectuum quam pedis vestigium ipsum pedem, et umbra corpus. Itaque qualem videmus ordinem in corporibus, talem paene debemus in mentibus coniectari. Videmus in corporum ordine sublime corpus, videlicet supremum coelum, in natura sua cunctas vires formarum omnium efficiendarum continere, per quas utique vires tamquam activas et efficaces inferiora corpora ad varias formas suscipiendas disponit. Quapropter variis naturae suae viribus, et variis motionis suae configurationibus corpora inferiora varie movet et format, ut merito dici possit sublime coelum formas corporum reliquorum vel actu vel activa virtute complecti. Corpora vero sequentia affirmare possumus illi adeo subici ut ipsa quidem in potentia quadam susceptiva (ut dicitur) et passiva easdem habeant formas, atque actu ab illo suscipiant; verum talis ordo servatur ut quo sublimius sub illo corpus est, eo magis activam potentiam habeat, minusque passivam. Quod enim primo est proximum, ab unico primo suscipit atque patitur, agit in multa. Quod sequenti ponitur gradu, patitur etiam magis, agit minus, quoniam a duobus iam, primo videlicet et secundo, patitur, in sequentia quae accepit effundit, quousque ad infimam quamdam materiam veniatur, quae cum a superioribus omnibus capiat, ipsa tribuat nulli. Itaque in potentia passiva habet quidem

Filosofia_in_Ita

LIBRO DECIMO

CAPITOLO I

PRIMA DIMOSTRAZIONE: COME L'ULTIMO NELLA GERARCHIA DEI CORPI È INCORRUTTIBILE, COSÍ L'ULTIMA NELLA GERARCHIA DELLE MENTI.

Dato che l'ordine dei corpi è collocato sotto l'ordine degli intelletti e da esso dipende, quello non segue questo diversamente da come l'orma segue il piede e l'ombra il corpo. Pertanto quale è l'ordine che noi vediamo nei corpi, tale dobbiamo concepirlo sul piano delle menti. Noi vediamo quello che nella scala gerarchica dei corpi è il piú sublime, cioè la sfera piú alta del cielo, contenere nella sua stessa natura tutte le potenze atte al compimento di tutte le cose, potenze per cosí dire attive ed efficaci, mediante le quali esso dispone i corpi dei gradi inferiori a ricettare le varie forme; per cui tramite le varie forze della natura sua e le varie posizioni nelle quali si viene a trovare, in virtú del suo moto, in rapporto alla posizione dei cieli circostanti, variamente muove e forma i corpi inferiori, sí che a ragione si può affermare che il piú alto dei cieli abbraccia o tramite l'atto o tramite la virtú attiva tutte le forme degli altri corpi, mentre, per contro, possiamo affermare che i corpi inferiori sono a quello sottomessi in modo da contenere nella loro potenzialità suscettiva — come la si suol definire — e passiva quelle medesime forme, che appunto dal piú alto dei cieli ricevono in atto; pure si mantiene nella scala gerarchica dell'universo un ordine tale che quanto piú alto un corpo si trova sottoposto al piú alto cielo tanto piú attiva e tanto meno passiva possiede la potenza. Ciò infatti che è immediatamente vicino ad un primo ente, da questo solo subisce e nei confronti di questo solo è passivo, mentre è attivo, a sua volta, nei confronti di un gran numero di cose. Dal canto suo ciò che si colloca sul gradino seguente della scala gerarchica è passivo in misura maggiore ed attivo in misura minore: in quanto è passivo nei confronti di due enti, cioè il primo ed il secondo, ed effonde a sua volta quanto ha da questi ricevuto sugli enti collocati nei vari gradi ad esso inferiori, e cosí di seguito sino a giungere ad una materia infima, tale che, per il fatto che è solo ricettiva di ciò che in essa infondono gli enti dei gradi superiori, essa stessa nulla attribuisce a nulla. Pertanto tale materia sotto il rispetto della potenza passiva possiede

Filosofia_in_Ita

formas omnes, quas per successionem a superioribus suscipit patiendo, in virtute autem effectiva habet nullam. Idem in mentibus cogita. Quarum principium, Deus, omnes intelligibiles species uno et proprio habet actu, distribuit omnibus, capit a nullo. Sequentes illum mentes inde omnes accipiunt, et invicem ita se habent, ut superior inferiori ideas illas lumenque quasi distribuat. Ergo quo altior mens est, eo paucioribus subiecta, pluribus praesidet. A paucioribus igitur patitur capiendo, agit in plures distribuendo. Infima denique mens talis debet esse, ut primo illarum principio sit opposita, capiat ab omnibus, tribuat nulli; secundum naturam suam ideas illas in potentia quidem habeat passiva, nullas activa, postquam ideas non transfundit in aliquem ipsi subditum intellectum. Quippe in primo potentia sola activa est idearum, in sequentibus activa per ordinem (1) et passiva, in infima mente passiva. Ordinem igitur primi coeli obtinet Deus; vicem sequentium corporum mediae tenent mentes; locum materiae infimae infimus intellectus, qui per naturam suam successione quadam omnes intelligibiles rationes accipiat actu sive videat, neque omnes actu simul intueatur, quemadmodum corporum formas materia suscipit ab alia in aliam succedendo. Materia haec, quia ex nulla antecedente materia fit, unde creatore indiget infinito, idcirco a solo creatur sive manat Deo.

Par est enim ut potentia simplex a simplici fiat actu, qui, quoniam actionem suam ultra agentium reliquorum actiones protendit, solus facit materiam, quae gradum tenet ultimum in natura. Si solus Deus creat materiam, quae est infimum corporalium, solus creat eam mentem quae est infimum intellectuum. Si materia opus est omnium divinorum operum a Deo remotissimum, intellectuale vero genus est proximum, et illa fit seorsum a mente, multo magis potest mens seorsum fieri

---

(1) Ci sembra di ritrovare qui un forte influsso della concezione aristotelica della *γεωμετρικὴ ἀναλογία* (cfr. particolarmente *Etica Nicomachea*, 1131 b 13) proprio in quanto anche nel Ficino è qui presente il principio del *τὸ δίκαιον διανεμητικόν* nel senso che l'ordine di cui parla è un ordine gerarchico e deve dunque come tale essere rispettato dalle attribuzioni ad esso relative.

Filosofia_in_Ita

tutte le forme che ricetta dagli enti superiori attraverso la loro graduale successione, mentre, sotto il rispetto della potenzialità attiva, non possiede forma alcuna. Altrettanto si deve pensare per quanto concerne le menti, il cui principio, cioè Dio, possiede per unico e proprio atto tutte le specie intelligibili, e a tutti gli enti le distribuisce senza riceverle da nessuno. Le menti che si trovano nei gradi a lui seguenti da lui tutte ricevono le specie, e si trovano reciprocamente in un rapporto tale per cui la mente di un grado superiore distribuisce, per cosí dire, le idee e la luce che ha ricevuto da Dio alla mente collocata nel grado immediatamente inferiore al suo. Perciò quanto piú alta è una mente tanto meno numerosi sono i gradi e le azioni a cui essa è soggetta e tanto piú numerosi i gradi di enti cui essa presiede, per cui si trova, nell'atto in cui riceve, ad essere passiva nei confronti di un minor numero di enti e, per contro, nell'atto in cui distribuisce si trova ad essere attiva nei confronti di un numero di enti maggiore. La mente, infine, che si trova collocata nell'infimo dei gradi della gerarchia universale deve essere tale da trovarsi opposta al principio primo di tutte le menti, da essere soggetta alle azioni di tutte ed attiva nei confronti di nessuna, nonché da possedere secondo la sua natura tutte quelle idee sotto il rispetto della potenza passiva, e non possederne nessuna sotto il rispetto della potenza attiva, poiché non trasfonde tali idee in nessun intelletto ad essa soggetto. Infatti nel primo ente si trova la sola potenza attiva delle idee, negli enti seguenti si trova la potenza attiva e passiva secondo una progressione inversamente proporzionale (1), mentre nella mente infima si trova solo la potenza passiva. Perciò l'ordine del primo cielo è occupato da Dio; le menti medie tengono via via la serie dei gradi seguenti, ed infine l'ultimo grado, cioè quello della materia infima, è occupato dall'infimo intelletto, tale che per sua natura accoglie in atto tutti gli enti intelligibili o, se si vuole, li vede,ma non li intuisce in atto tutti simultaneamente, allo stesso modo che la materia ricetta le forme dei corpi solamente attraverso una successione dall'una all'altra. Questa materia, per il fatto che non è creata da nessuna materia antecedente, per cui le necessita un creatore infinito, è creata o, se si vuole, promana solamente da Dio.

Logico è infatti che una potenza semplice sia prodotta da un atto semplice, il quale, poiché protende la sua azione al di là delle azioni degli altri enti attivi, è esso solo creatore della materia, la quale occupa l'infimo fra i gradi della natura. Se dunque Dio solo crea la materia, che è l'infimo degli enti corporei, esso solo crea la mente che è l'infimo degli intelletti. Se la materia è l'opera piú remota da Dio fra tutte le opere divine, se invece il genere intellettuale è il piú vicino di tutti a Dio, e se quella è creata indipendentemente

Filosofia_in_Ita

a materia. Si talem ordinem habet intellectus ultimus in rerum intellectualium genere, qualem materia in genere naturalium, et materia a nulla re naturali potest fieri, sequitur ut postremus intellectus a nulla specie intellectus, quae in eo sit genere, possit fieri. Quod si intellectus huiusmodi a nullo generis eiusdem intellectu vel multo praestantiore dependet, multo minus putandus est a genere naturalium, multo insuper minus a materia dependere. Hinc sequitur postremam mentem a materia non educi, sequitur etiam esse incorruptibilem. Nam cum mentium ordo sit ordine corporali praestantior, atque ordo rerum corporalium tandem descendat in materiam sempiternam, siquidem materia illa numquam corrumpitur, quis usque adeo demens erit, ut concedat mentium ordinem, qui stabilior est diviniorque corporibus, in mentem postremo desinere corruptibilem? Sit ergo perpetuus oportet ultimus intellectus, qui ita comparatur ad intelligibiles formas, quemadmodum ad sensibiles prima materia. Materia vero neque per aliquam sensibilem formam corporali corruptione corrumpitur, per has enim formatur, neque per aliquam intelligibilem speciem, ab his enim perficitur. Ergo mens ultima neque per aliquam intelligibilem speciem spiritali corruptione destruitur, his namque perficitur, neque per aliquam sensibilem formam corporali perit corruptione, praeest enim mens, non subest corporalibus speciebus. Neque transit in mentem corruptio corporalis, sicut non transit in materiam corruptio spiritalis. Immo vero si non transit in mentem violentia spiritalis, multo minus propter corporum crassitudinem transibit in eam violentia corporalis. Immo etiam si corruptio corporalium subiectam illis materiam non attingit, multo minus altiorem illis mentem coinquinabit. Esto perpetuus intellectus ultimus. Sed quis iste? Iste inquam est intellectus humanus. Quod intellectus in nobis sit, quis dubitabit, cum non possimus nisi per

Filosofia_in_Ita

dalla mente, a ragione ben maggiore può essere creata la mente indipendentemente dalla materia. Se dunque, l'intelletto infimo occupa un posto nella scala gerarchica degli enti intellettuali tale quale la materia nella scala gerarchica degli enti naturali, e se la materia non può essere creata da nessuna cosa naturale, da tutto ciò consegue che l'intelletto piú basso di tutti non può essere creato da nessuna specie di intelletto che si trovi in un qualsiasi grado della scala gerarchica degli enti intellettuali. Ché se un intelletto siffatto non dipende da nessuno degli intelletti del suo stesso genere sia pur di gran lunga piú prestante di lui, molto meno si deve ritenere che esso dipenda da un ente appartenente al genere degli enti naturali ed ancor meno dalla materia. Ne consegue che l'infima mente non può essere tratta dalla materia ed inoltre che essa è incorruttibile. Infatti, essendo l'ordine delle menti piú prestante dell'ordine degli enti corporei, e dato che tuttavia l'ordine degli enti corporei si abbassa per gradi sino alla materia eterna — se è vero che tale materia mai si corrompe — chi potrebbe essere a tal punto folle da ammettere che l'ordine delle menti, il quale è piú stabile e piú divino di quello degli enti corporei, vada a finire nel suo ultimo grado in una mente corruttibile? È necessario, perciò, che l'intelletto infimo sia eterno, esso che si trova nei confronti delle forme intelligibili nello stesso rapporto in cui la materia prima nei confronti delle forme sensibili. La materia, dal canto suo, né viene corrotta di corruzione corporea tramite una qualsiasi forma sensibile (tramite questa infatti essa viene formata) né per effetto di una qualsiasi specie intelligibile (infatti da queste essa viene condotta al suo grado di perfezione). Perciò la mente piú bassa non può essere distrutta in seguito a corruzione spirituale ad opera di alcuna specie intelligibile (infatti per opera appunto delle specie intelligibili essa viene condotta a perfezione) né perisce in seguito a corruzione corporea causata da alcuna fra le forme sensibili (infatti la mente è preposta e non sottoposta alle specie corporali). Né, d'altra parte, una corruzione corporale è in grado di trasmettersi alla mente, come non si trasmette alla materia la corruzione spirituale; anzi: se non si trasmette alla mente alcuna violenza spirituale, ancor meno a causa della densità dei corpi potrà ad essa trasmettersi una violenza di origine e di natura corporea. Di piú: se una corruzione di origine corporea non esercita alcuna influenza sulla materia che fa da sostrato ai corpi, ancor meno potrà inquinare la mente che si trova ad un grado superiore a quello occupato dagli enti corporei. Dunque l'intelletto piú basso è immortale. Ma qual è codesto intelletto? Esso è l'intelletto umano. E che in noi ci sia un intelletto, chi potrebbe metterlo in dubbio, se è vero che non siamo in grado di disputare sugli intelletti se non tramite appunto

Filosofia_in_Ita

vim intellectus de intellectibus disputare? Et sicut oculus solis lumen non capit, nisi per proprium quoddam sui lumen internum, ita anima nostra divinos intellectus nec investigat nec intuetur, nisi per proprium intellectum.

Sed qualis hic noster intellectus? Hoc ego non curo amplius: qualiscumque enim sit, sempiternus erit. Intellectus namque superiores procul dubio perpetui sunt, si infimus est perpetuus.

Ego vero arbitror nostram mentem idcirco esse postremam, sicut et pluribus placuit antiquorum, quoniam non simul agit sua, sed versat in se vicissim tamquam Proteus formas, atque intelligit succedendo, quemadmodum Luna, qua ultima stellarum est, vicissim mutat lumen, caeteris non mutantibus.

Sit ergo nostra mens ultima. Sit etiam sempiterna. Quia sempiterna est, semper inhiat sempiternis, et illa, quotiens a corpore non turbatur, attingit illico, solisque gaudet ut suis atque domesticis. Motus autem cuiusque rei ille est naturalis qui fit statim impedimento subtracto. Fit autem simillimum terminum: quia vero est ultima, amat corporum naturam, quasi propinquam accedit, vivificat et gubernat.

CAPUT II

Obiectio epicuri et responsio de rerum serie.

CAPUT III

Secunda ratio: sicut in rebus naturalibus fit resolutio ad primam materiam immortalem sic ad formam ultimam immortalem.

Filosofia_in_Ita

la potenza dell'intelletto? E come l'occhio non coglie la luce del sole se non tramite una luce interna a lui propria, cosí l'anima nostra non specula e non intuisce gli intelletti divini se non per mezzo di un intelletto che ad essa sia proprio.

Ma che struttura ha questo nostro intelletto? Questo è un problema del quale non mi interessa occuparmi particolarmente: qualunque sia infatti la sua struttura, esso deve essere eterno, in quanto gli intelletti superiori sono senza dubbio immortali se immortale è l'infimo fra essi.

Quanto poi al fatto che la nostra mente sia l'infima nella scala gerarchica delle menti, la ragione secondo me — e secondo anche la maggior parte dei filosofi antichi — è che essa non compie tutte le sue azioni simultaneamente, ma proteicamente alterna in sé stessa le forme cogliendole per atti intellettivi che si succedono l'uno all'altro, allo stesso modo che la luna, appunto l'ultimo dei corpi celesti, pur mentre tutti gli altri rimangono immutati, muta gradatamente il suo lume secondo una successione di fasi.

La nostra mente, dunque, è l'ultima ed è anche immortale. Ma data la sua immortalità, è assetata di cose immortali ed immediatamente le coglie, solo che non trovi ostacolo nel corpo; di esse sole gode come di cose a lei spettanti per natura ed a lei familiari. D'altra parte è naturale per ciascuna cosa quel moto che si manifesta immediatamente non appena venga eliminato ciò che ad esso si oppone come ostacolo. E similmente essa si comporta per quanto concerne il limite delle sue azioni: infatti, proprio perché è l'ente piú basso sul piano della gerarchia universale, ama la natura del corpo, cui è congiunta quasi per parentela, ed amandola la vivifica e la governa.

CAPITOLI II-IV

OBBIEZIONE DI EPICURO E RISPOSTA INTORNO ALLA SERIE DELLE COSE – SECONDA DIMOSTRAZIONE: COME NEGLI ENTI NATURALI VI È UNA RISOLUZIONE NELLA MATERIA PRIMA IMMORTALE, ALTRETTANTO SI VERIFICA TALE RISOLUZIONE NELL'ULTIMA FORMA IMMORTALE. – OBBIEZIONE E RISPOSTA NEI CONFRONTI DI EPICURO A PROPOSITO DELLE FORME ASSAI SIMILI A DIO.

Il Ficino, dopo aver polemizzato contro Epicuro, afferma che come vi è un ordine immanente nella serie dei corpi per cui essi si risolvono nella materia prima, cosí nell'ordine delle forme si ascende ad una forma ultima separata dal corpo. Egli prende lo spunto dal Filebo *di Platone e da Aristotele per provare*

Filosofia_in_Ita

CAPUT IV

Obiectio epicuri et responsio, de formis deo simillimis.

CAPUT V

Responsio planior de formarum gradibus.

Principio Deus materiam primam certo modo ad rerum naturalium species producendas afficit per qualitates primas, atque disponit per raritatem, densitatem, levitatem, gravitatem, caliditatem, frigiditatem, humiditatem, siccitatem. Quae quidem vocantur qualitates praeparationesque materiae potius quam formae principales et species, propterea quod harum quaelibet pluribus competit speciebus, et saepe intenduntur et remittuntur: rerum tamen species (ut placet Physicis) non ita mutantur; saepe accedunt atque recedunt, dum species permanent. Quis neget multis arborum et animalium speciebus communem esse caliditatem et frigiditatem, atque has qualitates in animantibus secundum magis minusve variari, dum eadem permanet species animantis? Sunt igitur materiae quam simillimae, cum instar materiae pluribus speciebus subiciantur, neque ipsae sua dumtaxat praesentia species rerum inter se distinguant. Affectiones igitur praeparationesque materiae ad suscipiendas species nuncupentur. Ergo materia per extensionem quantitatis sibi familiarem, et ad multa communem, qualitatibus huiusmodi pandit sinum. Per has vero ad suscipiendas species praeparata, statim a mente divina, mundi totius opifice, formas speciesque accipit elementorum. Speciem ignis, quando parata fuerit per caliditatem, siccitatem, raritatem, et levitatem. Speciem terrae, quando per frigiditatem, humiditatem (1), spissitudinem, gravitatem; et reliquas sua singulas ratione. Hae formae elementorum eo suas illas praepara-

(1) L'incunabolo legge *siccitatem*, lezione che è presente anche nel Manoscritto Laurenziano Dedicatorio. Tuttavia tale lezione va corretta senz'altro in *humiditatem*, secondo i principi della teoria delle quattro qualità fondamentali (spesso sin dai tempi piú antichi ed anche in parecchi degli scritti del *Corpus Hippocraticum* accoppiata a quella dei quattro umori fondamentali), secondo la quale il freddo si accompagna normalmente all'umido, al solido ed al grave, laddove il secco è affiancato al caldo, al raro ed al leggero, come, del resto, il Ficino stesso poco piú sopra apertamente dice.

Filosofia_in_Ita

l'irriducibilità delle forme all'ordine meramente corporeo, mostrando il carattere di guida e di governo che hanno l'intelligenza e il piano delle forme in genere nei riguardi della natura e degli enti naturali.

CAPITOLO V

RISPOSTA PIÚ ESTESA CIRCA I GRADI DELLA GERARCHIA DELLE FORME.

Per prima cosa Dio produce e dispone la materia prima in un determinato modo onde possa produrre le cose della natura, tramite le qualità prime, cioè tramite la rarità e la densità, la leggerezza e la pesantezza, il caldo e il freddo, l'umido ed il secco. Tuttavia queste si definiscono qualità e principi preparatori della materia a ricettare le forme piuttosto che forme principali e specie, per il fatto che ciascuna di queste concerne piú di una specie, nonché sono spesso soggette ad accrescimenti e diminuzioni di intensità, laddove le specie delle cose — come sostengono i filosofi naturalisti — non vanno soggette a mutazioni del genere; sono spesso soggette ad alternanze di accessi e recessi, mentre le specie permangono sempre presenti ed immutate. Chi infatti potrebbe negare che a molte specie di alberi ed animali siano comuni le qualità del caldo e del freddo, e che queste qualità negli esseri animati si presentino secondo vari e diversi gradi, ora in misura maggiore ora in misura minore, mentre immutata permane la specie di ciascun animale? Ciò dimostra che esse sono in tutto simili alla materia in quanto, esattamente come la materia, si accompagnano a piú specie senza per questo distinguere in forza della loro presenza le varie specie delle cose l'una dall'altra. Si definiscono, dunque, affezioni e principi preparatori della materia a ricettare le specie. Perciò la materia, in forza della estensione quantitativa che la caratterizza e che è comune ad una molteplicità di enti, apre il suo seno a ricettare appunto tali qualità, preparata dalle quali a ricettare le specie riceve direttamente dalla mente divina, artefice di tutto il mondo , le forme e le specie degli elementi, e cioè, per esempio, la specie del fuoco quando sia stata preparata per mezzo del caldo, del secco, del raro e del leggero; quella della terra, quando sia stata preparata tramite il freddo, l'umido (1), lo spesso ed il grave, e cosí via per le altre specie, preparata per ciascuna dalle qualità in armonia con essa. Le forme degli elementi, dal canto loro, superano le preparazioni operate nella materia in quanto sono di queste

Filosofia_in_Ita

tiones superant, quod illarum sunt fines, quodve proprias distinguunt species, et permanent quodammodo firmiores: citius enim aquae frigiditas permutari videtur, quam species aquae, similiterque in aliis. Sunt tamen materiae prorsus immensae, quia non resolvuntur in species alias formasve principales, sed, mox per qualitates affecta materia, inducuntur deformi materiae gremio proximae. Unde propter naturam passivam materiae vix unius sunt participes actionis. Quid agit aliud ignis nisi quod urit? Neque aliquid operantur, nisi quatenus praeparationes illae materiae adiuvant, quia nihil agunt ultra quam possit calor, frigus, siccum et reliqua. Unicum praeterea motum habent, et unum situm.

Est tamen ordo aliquis inter formas elementorum. Nam forma ignis, quia a materia liberior est quam aliae propter mirabilem raritatem, efficacior est in agendo, et a passionis infectione remotior. Congregat deinde mens quattuor elementa haec in unum, eorumque temperationibus variis varias conficit lapidum species et metallorum, atque similium quae mixta dicuntur. Quorum formae in hoc excellunt formas elementorum, quod in formas alias quodammodo praecipuas resolvuntur, neque in materia nisi diligentius elaborata fiunt, et aliquid operantur, ad quod elementorum formae et dispositiones illae materiae non sufficiunt. Non enim per elementorum qualitates iaspis provocat partum, phantasmata noxia pellit zaphirus, cohibet sudorem, confert ad gratiam, smaragdus extinguit libidinem, amethystus sedat ebrietatem (1). Nam et alia multa quae similes habent qualitates, idem efficerent. Faciunt autem haec ex quadam virtute speciebus talibus ab animis sphaerarum tributa.

Sed a materia non longe absunt, quoniam virtus huiusmodi corporalis est, atque per corpora sphaerarum traducitur. Ac licet

(1) Il Ficino deriva qui ancora una volta dal libro XVI delle *Etymologiae* di S. Isidoro di Siviglia (cfr. particolarmente cap. XVI, 8), oltre che dai molti scritti sulle virtú delle pietre quali circolarono numerosissimi in tutto il Medioevo ed il Rinascimento, né si estinsero completamente neppure nel secolo XIX.

Filosofia_in_Ita

appunto il fine, ovvero in quanto distinguono ciascuna la sua propria specie, permanendo, in certo senso, piú stabili: è evidente, infatti, che con maggiore facilità si può mutare il freddo proprio dell'acqua che non la specie di essa e cosí via per gli altri elementi. Esse tuttavia sono materie illimitate in quanto non si risolvono in altre specie od in forme principali, ma dall'osservazione, piuttosto, che la materia viene in seguito sottoposta all'azione delle qualità, si può indurre una certa affinità delle forme degli elementi in rapporto alle qualità con il grembo della materia, quando ancora non ha ricettato appunto le forme degli elementi. A causa quindi della natura passiva della materia esse forme partecipano sí e no ad una sola azione: che altro fa il fuoco, infatti, se non bruciare? Ancora: non compiono alcuna operazione se non subordinatamente all'ausilio portato loro dalle partecipazioni della materia, ché nel loro operare, non sono in grado di oltrepassare i limiti delle possibilità del caldo, del freddo, dell'umido e del secco. Inoltre sono dotate di un solo e unico movimento e di un unico ed immutabile spazio.

Pur tuttavia un ordine determinato presiede a queste forme degli elementi: la forma del fuoco, ad esempio, è certamente piú efficace nell'azione o meno soggetta a passività per il solo fatto che in virtú della sua straordinaria rarefazione è piú delle altre forme libera dalla materia. Poi una mente raccoglie ed unifica questi quattro elementi e temperandoli diversamente fra loro ne plasma le varie specie di pietre e metalli e di tutti quegli altri fenomeni naturali che si dicono appunto misti, le cui forme eccellono sopra le forme degli elementi in quanto si possono risolvere in altre forme determinate e concrete del mondo sensibile, non si concretano nella materia se non in seguito ad una piú lunga e diligente elaborazione, ed infine perché esercitano influenze e compiono azioni cui non bastano le forme degli elementi e le disposizioni della materia che ne consentono la realizzazione: non è certo per effetto delle qualità degli elementi che il diaspro provoca il parto, lo zaffiro scaccia le allucinazioni, trattiene la traspirazione, aumenta la grazia, lo smeraldo estingue la libidine, l'ametista fa passare l'ebbrezza (1), altrimenti anche molti altri oggetti che posseggono qualità simili a quelle di tali pietre dovrebbero essere in grado di esercitare gli stessi influssi e compiere le stesse operazioni, operazioni, dunque, che le diverse cose compiono in grazia di una particolare virtú infusa nelle diverse specie dalle anime delle sfere dell'universo.

Cionondimeno non distano molto dal piano della materia in quanto la virtú che posseggono è di natura corporea e si trasmette agli oggetti del mondo sensibile attraverso i corpi delle sfere. Per di piú, quantunque compiano un'operazione del tipo che dicemmo,

Filosofia_in_Ita

operationem aliquam qualem diximus agant, nullum tamen opus ab illis tali virtute perfectum restat.

Atque unum haec motum habent locumque unum, quantum elementum hoc aut illud in eorum praevalet mixtione. Omnino autem inter has formas illae efficaciores sunt, in quarum mixtione elementa puriora crassioribus dominantur. Sequuntur formae plantarum, his idcirco praestantiores, quia per elementorum qualitates ut instrumenta opus vivum efficiunt, quod illae non possunt; propagant similes sibi plantas in specie, quod mixtorum illorum formis non datur; nutriendo motus peragunt in omnes locorum partes contra naturam gravium elementorum, quae in earum mixtione excellunt; corpus nactae sunt secundum membra inter se diversa distinctum, ramos, surculos, stipitem, et radices, quasi sint multae in his formis virtutes, ad quarum officia explenda multis et variis opus sit instrumentis. Similitudinem quoque prae se ferunt aliquarum tum virtutum coelestium, tum motionum. Virtutum, quatenus aliqua operantur, ad quae elementorum non sufficiunt qualitates; motionum quia motus edunt undique in circulum, atque ab intrinseco principio coelorum instar sua movent corpora, ordinant praeterea membra sua omnia ad principale aliquid sui, sicut mundi agitator sphaeras omnes in unum. Verum nimis adhuc vergunt in elementorum materiam, quia opus nullum peragunt, nisi elementorum formis utantur calefaciendo, frigefaciendo et in reliquis eodem pacto.

Accedunt brutorum animae, plantarum animabus praestantiores, quoniam similes sunt coelesti naturae non in movendo solum, sed quodammodo etiam in cognoscendo. Cognoscunt omnia coelestes illae virtutes, cognoscunt aliquid et animae bestiarum, operationem habent spiritalem: sensus enim imaginationisque actus spiritalis est per ipsas obiectorum imagines spiritales. Neque peragunt sentiendi actum per aliquam qualitatem elementorum, quia cum sentiunt

Filosofia_in_Ita

tuttavia nessuna delle opere da essi compiute tramite la virtú particolare che posseggono ha carattere permanente.

Tali forme sono dotate, poi, di un unico movimento e soggette ai limiti di un solo determinato spazio a misura che l'uno o l'altro degli elementi prevalga nella loro composizione. E fra esse sono decisamente piú efficaci quelle nella cui mistura gli elementi piú puri prevalgono su quelli di maggiore densità; seguono poi le forme delle piante, piú prestanti delle altre in quanto, servendosi delle qualità degli elementi come di strumenti, producono un'opera viva, cosa per le altre forme impossibile; propagano piante a sé stesse simili sotto il rispetto della specie, cosa che non è concessa alle forme degli altri oggetti risultanti da mistura di elementi; nell'atto della nutrizione compiono dei movimenti in tutte le direzioni dello spazio, il che è contrario alla natura degli elementi pesanti che prevalgono nella composizione di quelle; sono dotate di un corpo distinto in membra diverse, cioè rami, polloni, tronco e radici, come se in queste forme si trovassero molteplici virtú all'esercizio delle cui funzioni siano necessari molti e diversi strumenti. Inoltre presentano alcune somiglianze con virtú o moti celesti: con le virtú in quanto compiono operazioni cui non sono sufficienti le qualità degli elementi; con i moti celesti, poi, in quanto presentano un tipo di movimento in ogni senso e ad andamento circolare movendo il proprio corpo in virtú di un principio intrinseco allo stesso modo dei cieli, ed inoltre ordinando tutte le proprie membra in armonia con qualche cosa che nel loro ambito occupa una posizione principale, come il motore del mondo muove tutte le sfere dell'universo in direzione di un unico punto. Pur tuttavia ancora troppo sono limitate all'ambito ed al piano della materia elementare, poiché, infatti, nessun'opera compiono indipendentemente dall'uso delle forme elementari vuoi nello scaldare, vuoi nel raffreddare, vuoi infine nel compiere tutte le altre azioni che esse realizzano in modo identico.

Accanto a queste si pongono immediatamente le anime degli esseri bruti, piú prestanti delle anime delle piante sotto il rispetto della loro simiglianza con la natura celeste non solo per quanto concerne il movimento ma in certo senso anche per quel che riguarda la conoscenza, ché se ogni cosa conoscono le virtú celesti, di un certo grado di conoscenza sono dotate anche le anime delle bestie, onde posseggono anche un'attività spirituale: l'atto infatti della percezione sensibile e della immaginazione è di natura spirituale tramite la natura stessa spirituale degli oggetti della percezione sensibile e della immaginazione. Né, d'altra parte, esse compiono l'atto della percezione tramite una qualche qualità elementare, poiché nell'atto in cui percepiscono un oggetto, tale percezione non

Filosofia_in_Ita

aliquid neque calefaciendo neque frigefaciendo sentiunt. Versantur autem et istae formae adhuc circa materiam, quia per corporalia instrumenta sensuum actus exercent, neque quicquam nisi corporale et particulare percipiunt, semperque obtemperant corporis usui.

Has omnes denique supereminet hominis anima, quae non in cognitione dumtaxat, sed in genere etiam cognitionis coelestibus fit mentibus similis. Intelligit namque haec, sicut et illae. Ad quam operationem neque elementorum qualitates, neque instrumentum aliquod corporale ex illis compositum concurrit. Quod quidem significat prae caeteris mentis huius naturam a materiae vinculis exclusam esse, cum operationem sortita sit a materiae commercio liberam. Materia siquidem vim impedit cognoscendi, quod ex hoc apparet, quia formae elementorum mixtorum plantarum, quae materiae vicinae sunt, nihil noscunt. Et in animalibus illae partes sensibus pluribus serviunt, ad quas materia crassior minus ascendit, quale est caput, et ibi fit sensus acutior, ubi purius instrumentum est et spiritus plurimus. Unde visus, quia est purior reliquis, sentit celerius et acutius, altiusque nobis infigit rerum notas Ideoque per ea quae ad visum spectant clarius post longum tempus agnoscimus quaelibet, quam per sensuum aliorum indicia. Atqui et in somniis saepius visa sese offerunt quam audita. Neque solum cognoscendi vim materia impedit, sed rem etiam cognoscendam. Idcirco quando moles ipsa rerum premit sensum, aut nullo modo aut aegre sentimus. Formae quoque rerum in primis sese nobis offerunt, perque illas materiam quasi subintelligimus. Privationes praeterea per habitus, materiamque per relationem quamdam ad formam necessario coniectamur. Non omnes tamen formas per relationem ad materiam cogi-

Filosofia_in_Ita

si effettua né per mezzo del riscaldamento né per mezzo del raffreddamento. Ma nondimeno ancora queste forme troppo legate sono all'ambito della materia, per il solo fatto che compiono i diversi atti percettivi ricorrendo all'uso di strumenti di natura corporea, né, per di piú, percepiscono nulla se non di corporeo e di particolare e sempre obbediscono alle necessità del corpo.

Su tutte queste, infine, sta preminente l'anima umana, la quale non solo sotto il rispetto della conoscenza, bensí anche sotto quello del genere di essa, è simile alle menti celesti: come quelle infatti è anche l'anima umana intelligente, ed a compiere gli atti intellettivi non concorrono né le qualità elementari, né strumento corporeo alcuno da esse composto. Il che significa che, al di sopra di tutte le altre, la natura di questa mente è libera in tutto e per tutto dai vincoli della materia, avendo avuto in sorte un tipo di operazione libera dal commercio appunto con la materia, se è vero che la materia costituisce un ostacolo alla potenza conoscitiva, come risulta chiaramente dal fatto che le forme vegetali, risultanti dalla composizione di piú elementi e prossime al grado della materia, sono prive di qualsiasi attività conoscitiva. E negli animali quelle parti alle quali meno che alle altre sale la materia piú densa — come il capo — sono in grado di servire ad un numero superiore di sensi, e contemporaneamente la sensibilità si fa piú acuta là dove piú puro è il suo strumento e maggiore è la quantità di spirito. Da ciò deriva il fatto che la vista, piú pura degli altri sensi, percepisce con maggiore celerità ed acutezza e piú marcatamente fissa in noi le impronte delle cose esterne. Ed è appunto per questo che, tramite la vista, noi siamo in grado, anche dopo lungo tempo, di riconoscere una qualsiasi cosa con maggiore chiarezza che non tramite le impressioni suscitate dalle cose negli altri sensi nell'atto in cui le percepimmo per la prima volta; ed è ancora per questo motivo che nei sogni ci si presentano piú di frequente delle immagini che non dei suoni. Ma la materia non oppone un ostacolo solamente alla potenza intellettiva sul piano del soggetto, bensí anche all'oggetto della conoscenza stessa, ché, appunto per causa della materia, quando la mole stessa degli oggetti esercita una violenta pressione sui sensi, noi non percepiamo affatto o, se anche percepiamo, percepiamo a stento. E per prime si presentano ai nostri sensi le forme degli oggetti sensibili, in base alle quali noi quasi sottointendiamo come loro supporto la materia. Tramite l'aspetto degli oggetti, inoltre, noi congetturiamo le privazioni di essi, mentre sulla scorta di una relazione che poniamo con la forma congetturiamo necessariamente la materia. Tuttavia tramite una relazione con la materia noi non pensiamo tutte le forme, il che sta a significare che la materia

Filosofia_in_Ita

tamus, quod significat materiam a formarum genere dependere, atque esse formas aliquas a materia liberas.

Rursus tunc res clarissime firmissimeque cognoscimus, quando rationes ipsas rerum absque materiae conditionibus cogitamus. Si materia tam virtuti quam obiecto cognitionis impedimento est, sequitur animam, quae sentit quippiam imaginaturque, non esse compositam ex materia, immo neque esse formam quantitate divisam, si modo in ipsa cognitione mutua mirabilisque unio et penetratio fit inter formam apprehensam et potentiam apprehendentem. Id vero totum quantitatis dimensio prohiberet.

Ac si per cognitiones inferiores concludimus animam ex materia non esse, per cognitionem supremam, scilicet per intelligentiam, animam non esse a materia concludere possumus, ut quemadmodum quod sine materia noscit est sine ipsa, quod absque materiae conditionibus comprehendit ab ipsius passionibus procul existat. Nam si anima hominis talis forma esset, ut ad materiam quasi suam originem referretur, non cognosceret formas ullas, nisi per relationem aliquam ad materiam. Nunc autem tamquam materiae domina eam subicit formis, dum ipsam refert ad formas ac, tamquam Deo similis, formas sequentes ad primam refert formam, ipsumque Deum. Atqui in hoc ipso surgit supra materiam maxime, quod eam tollit supra se ipsam; Deo quoque fit proxima, quod formas omnes reducit in Deum.

Ex quibus liquido constat, quod iamdudum quaerimus, rationalem scilicet animam ex omnibus formis corporis Deo simillimam evadere, usque adeo ut nequeat alia similior fieri, postquam non potest fieri ulterius alia in materia, cum haec in ipso extremo emineat corporis limine.

Exprimi vero oportuit aliquam in natura formam Deo simillimam, si modo divinus artifex materiam sit superaturus, ut Plato tradidit in *Timaeo* (1). Talem vero esse vult mentem quae est in corpore, a mente quae est extra corpora delibatam, quasi quemdam mentis illius vul-

(1) *Timeo*, 29 e.

Filosofia_in_Ita

dipende dal genere delle forme e che ci sono delle forme indipendenti dalla materia.

Ancora: noi siamo in grado di conoscere con assoluta chiarezza e certezza allorquando pensiamo le idee delle cose indipendentemente dalle condizioni della materia. Orbene: se la materia è di ostacolo tanto all'atto intellettivo quanto all'oggetto di esso, ne consegue che l'anima, la quale coglie ed immagina ogni oggetto possibile, non può consistere in un composto di cui faccia parte la materia, anzi, non può essere una forma distribuita nella quantità, solo che si osservi la reciproca e mirabile unione e compenetrazione che si verifica nell'atto della conoscenza tra la forma appresa dai sensi e la potenza percettiva del soggetto. Unione e compenetrazione reciproche cui la dimensione della quantità si opporrebbe assolutamente.

Ma se noi giungiamo alla conclusione che l'anima non può certo esser dotata di natura materiale basandoci sulle cognizioni inferiori, basandoci, invece, sulla cognizione suprema, cioè sull'intelligenza, possiamo concludere che l'anima non riceve dalla materia il suo essere, sí che risulti che come ciò che è in grado di conoscere indipendentemente dalla materia è privo affatto di materia, cosí ciò che è in grado di intendere indipendentemente dalle condizioni della materia è estraneo anche alle passioni cui essa è soggetta. Infatti, se l'anima dell'uomo fosse una forma tale da dover essere riportata alla materia come a sua origine, non potrebbe essere in grado di conoscere alcuna forma indipendentemente da una relazione con la materia. Ora, invece, è essa stessa che sottopone la materia alle forme, come sua assoluta dominatrice, nell'atto in cui la riferisce appunto alle forme e, grazie alla sua simiglianza con Dio, riferisce le forme secondarie alla forma prima ed a Dio stesso. Ed appunto in questo essa si innalza al massimo grado al di sopra della materia, cioè nel fatto che la solleva al di sopra del suo piano, mentre, nell'atto in cui riconduce a Dio tutte le forme, essa stessa a Dio si approssima.

Da tutto questo appare chiaramente ciò che andiamo ricercando già da tempo, e cioè che l'anima razionale fra tutte le forme del corpo è la piú simile a Dio, al punto che nessun'altra ve ne può essere a Dio piú simile di essa, dal momento che nella materia non se ne può trovare un'altra oltre ad essa, se essa, appunto, si presenta eminente all'estremo limite del corporeo.

D'altra parte era necessario che sul piano della natura si esprimesse una forma dotata di massima simiglianza con Dio, se è vero — come sostiene Platone nel *Timeo* (1) — che l'artefice divino deve essere superiore alla materia. Sostiene infatti Platone che la mente presente nel corpo sia una mente scaturita da quella che si trova al di fuori di ogni corporeità, quasi fosse il volto di quella mente supe-

Filosofia_in_Ita

tum in sublimioris materiae speculo relucentem. Considera ad quantam sui similitudinem ignis materiam extollat, et quibus gradibus. Sphaera ignis qualitatem triplicem possidet: calorem, lumen, et levitatem ad superiora vergentem. Movet sphaera illa corpora infima, et crassissimis ineptissimisque corporibus calorem infundit solum, ut plerumque fit in lapidibus. Purioribus calorem atque lumen, quod facile facit in lignis. Tenuissimis denique ultra calorem ac lumen etiam levitatem illam ad superna trahentem, quod efficit in chartis et lino, ita ut statim in se horum assumat substantiam quasi sibi simillimam. Ideo forma ignis in lapide fusca fit et inepta, in ligno inepta quidem, sed clara, in lino clara simul et agilis. Eodem quasi modo divina mens corporibus inferioribus vitam praebet solam tamquam calorem; praestantioribus etiam sensum tamquam lumen; praestantissimis insuper intellectum tamquam levitatem per quam anima surgit in Deum. Ita divinus ille radius omnia penetrans in lapidibus est quidem, sed non vivit; in plantis vivit quidem, sed non fulget; in brutis fulget sed non replicatur in se ipsum, neque redit in fontem; in hominibus est, vivit, fulget, replicatur in se ipsum primo per quamdam sui ipsius animadversionem, deinde in Deum fontem suum reflectitur, originem suam feliciter cognoscendo. Ut autem ascensus ignis certum aliquem habet finem, quem consequi possit, atque hic est in sphaera sua quies, ita nostrae mentis ascensus perpetuo directus in Deum statutum finem habet, cuius quandoque fiat compos, neque aliud quicquam is finis erit nisi quies in Deo, quam non prius animus assequetur quam hinc abierit.

CAPUT VI

Obiectio Lucretii et responsio, quod mens potest absque corpore operari.

Interturbabunt disputationem nostram impii duo, Lucretius et Epicurus, ut solent non ratione aliqua, sed clamore. Nos quidem

Filosofia_in_Ita

riore riflesso nello specchio della materia superiore. Si consideri, d'altra parte, a qual punto di simiglianza con sé stesso il fuoco sollevi la materia e per quali gradi: la sfera del fuoco possiede un gruppo di tre qualità, cioè calore, luce, leggerezza che lo fa tendere verso l'alto; tale sfera muove i corpi infimi infondendo nei piú densi ed inerti solamente il calore, come accade per lo piú per le pietre; nei piú puri calore e luce insieme, fenomeno che si verifica facilmente con la legna; infine nei corpi tenuissimi oltre al calore ed alla luce infonde anche quella leggerezza che li attrae verso l'alto, effetto che il fuoco produce appunto quando arde fiocchi di lino o fogli di carta, dei quali immediatamente in sé stesso assume la sostanza quasi fosse a lui in tutto simile. La forma del fuoco, pertanto, si fa nelle pietre opaca ed inerte; nel legno inerte, sí, ma luminosa; nei fiocchi di lino, infine, si fa contemporaneamente luminosa e pronta all'azione. Pressappoco allo stesso modo la mente divina conferisce ai corpi inferiori solamente la vita, come calore; a quelli piú prestanti oltre alla vita fornisce anche la sensibilità, a mo' di luce, per conferire, infine, ai piú prestanti di tutti, anche la potenza intellettiva, come se si trattasse appunto della leggerezza in virtú della quale l'anima può assurgere sino a Dio. E cosí quel divino raggio, che pur penetra dovunque, è presente nelle pietre ma non vive; nelle piante vive, ma non risplende; negli animali bruti risplende ma non si ripiega su sé medesimo né ritorna alla sua fonte, mentre negli uomini è presente, vive, risplende, e in un primo tempo si ripiega su sé medesimo quasi per un atto con cui prende coscienza di sé stesso, ed in un secondo tempo si riflette in Dio, suo fonte, conoscendo, con un atto che corona sia il ripiegamento sia la riflessione ed il ritorno, l'origine stessa dalla quale procede. E come l'ascesa del fuoco ha un suo ben determinato fine da conseguire, il quale fine consiste appunto nella quiete da raggiungere sul piano della sua sfera, cosí l'ascendere della nostra mente, che perpetuamente si dirige verso Dio, ha un suo fine stabilito ch'essa mira a raggiungere quando che sia, e tale fine non potrà essere altro se non la quiete in Dio, quiete che l'anima non sarà mai in grado di conseguire se non quando se ne sarà dipartita di quaggiú.

CAPITOLO VI

Obbiezione di Lucrezio e risposta ad essa: la mente è in grado di operare anche indipendentemente dal corpo.

Due empi filosofi, Lucrezio ed Epicuro, interverranno a disturbare la nostra disputa, secondo il loro solito costume non ponendo

Filosofia_in_Ita

duo potissimum hic asserimus, quod Deus creat animam sibi similem, quod in materia.

Contra primum Lucretius obiciet: si tam divinus est animus, primum contra naturam eius est coniungi cum corpore ad conficiendam speciem animalis, deinde etsi iungitur, cur numquam mens speculatur phantasia non cogitante?

Contra secundum sic obiciet Epicurus: si Deus creat animam in materia, ergo etiam ex materia ideoque mortalem.

Nos ad primam obiectionem respondemus, et respondebimus diffusius alias, nunc breviter hunc in modum: quoniam ultima in universo virtus intelligendi per operationes sensuum et phantasiae ad speculationem propriam expergiscitur, sensus vero et phantasia per spiritus agunt corporeos, sequitur non esse contra mentis naturam, ut corpori huic uniatur ad humanam speciem in terra complendam, praesertim cum mens nostra non simplex sed animalis mens esse dicatur ultima mentium corporumque vivifica; et si in generica ratione mentis non sit ulla ad corpora inclinatio, tamen in specifica mentis ultimae ratione inclinatio eiusmodi quodammodo tamquam ipsi naturalis includitur, quatenus videlicet in confinio mentium animarumque creata mens animalis evasit atque inde ad proxima corpora vivificanda proclivis. Et quia res quaeque secundum modum suae substantiae operatur, substantia vero mentis humanae incorporalis quidem est omnino, sed unita materiae, hinc fit ut incorporalia intelligat quidem, sed ea dum corpus habitat saepe una cum aliquo quodammodo corporali inspiciat, hoc est simulacro phantasiae.

Ideo huiusmodi plerumque eget simulacris. Verum quando, deposito corpore, redacta fuerit in se ipsam, intelliget in se ipsa. Sed nunc alio modo se habet mens haec ad phantasiae simulacra, antequam ipsa in se universalem concipiat speciem, alio modo postea

Filosofia_in_Ita

obbiezioni fondate su ragioni consistenti, ma schiamazzando e nulla piú. Noi qui affermiamo principalmente due cose: che Dio crea l'anima a sua immagine e simiglianza e che la crea nella materia.

Contro la prima affermazione Lucrezio muoverà questa obbiezione: se l'animo è di natura tanto divina, in primo luogo è contro la sua natura il congiungersi ad un corpo per formare un essere animato, ed in secondo luogo, pure ammesso che ad un corpo si congiunga, perché la mente non compie mai alcun atto speculativo senza il soccorso del concepimento fantastico?

Contro la seconda affermazione, invece, Epicuro muoverà quest'altra obbiezione: se Dio crea l'anima nella materia, la crea, per ciò stesso, di materia e, quindi, mortale.

Alla prima obbiezione mi limito a rispondere ora brevemente, ripromettendomi di dare una risposta piú esauriente in un'altra occasione. Per ora osservo solo che, tenendo conto che la piú bassa nella gerarchia delle intelligenze dell'universo tramite l'opera dei sensi e della fantasia si risveglia ad una speculazione propria, e che i sensi e la fantasia agiscono tramite gli spiriti corporei, da tutto ciò consegue che non è per nulla contrario alla natura della mente il fatto che essa si unisca a questo nostro corpo per realizzare sulla terra la specie umana, soprattutto quando si dica che la nostra mente non è mente semplice, bensí mente animale, cioè l'infima delle menti, la vivificatrice dei corpi; e che, anche se il concetto di mente non può ammettere alcuna inclinazione verso il corporeo, tuttavia l'idea particolare dell'infima fra le menti comporta in certo senso una inclinazione del genere quasi connaturata ad essa, in quanto cioè la mente animale è stata creata al confine estremo delle menti e delle anime e per ciò appunto proclive alla vivificazione dei corpi ad essa immediatamente prossimi. E poiché ogni ente opera secondo i modi della sua sostanza, e la sostanza della mente umana è pur sempre assolutamente incorporea, quantunque unita alla materia, da ciò deriva che, se da un lato intende gli enti incorporei, dall'altro sempre li coglie, fin tanto che abita il corpo, uniti a qualche principio corporeo, cioè in unione con le immagini ad essa fornite dalla fantasia.

Per ciò appunto il piú delle volte deve ricorrere, nel compiere l'atto intellettivo, a tali immagini fantastiche. Tuttavia, una volta che, abbandonato il corpo, sarà ricondotta a sé stessa, sarà in grado di compiere esclusivamente in sé stessa gli atti intellettivi. Ora, invece, in un modo si comporta questa nostra mente nei confronti delle immagini fantastiche prima di concepire in sé stessa la specie universale, ed in altro modo dopo averla concepita: prima di concepire la specie, ha bisogno delle immagini fantastiche per venire da

Filosofia_in_Ita

quam concepit: ante eget illis, ut eorum instigatione excitetur ad universalem speciem pariendam; postea vero si illis eget, eget quidem (ut arbitrantur Peripatetici) tamquam fundamento, vel comite aliquo speciei. Atque etiam secundum intellectus imperium formatur saepe novum in phantasia simulacrum universali illi speciei conveniens, in quo resplendet species illa mentis universalis, sicut in imagine splendet exemplar. Quamquam non eget forte mens phantasiae simulacro, ut Platonici opinantur, postquam semel, invitante illo, speciem peperit et retinet propriam. Sed ea est oculorum geminorum natura in eadem radice fixorum, sive a cardine uno pendentium, ut aperiantur simul atque claudantur, eodemque inspiciant. Ita mens et phantasia, qui gemini oculi sunt eiusdem animae, atque admodum proximi, simul aperiuntur, atque eodem pro modo suo conspiciunt. Et dum phantasia hunc cogitat hominem, mens universalem hominem cogitat, et converso. Atque haec est concursio naturalis. Potest tamen adhibita manus opera oculus alter absque altero intueri, sic et studio quodam ardentiore non minus mens ad universales species flecti, cessante phantasia, quam saepe per aliquam turbationem accidat phantasiam intentius per corporalia pervagari mente cessante. Potest insuper anima, quando se ipsam considerat, tunc actum suum vimque et essentiam sine phantasiae simulacro intueri. Maxime vero quando et animadvertit se intelligere et rursus quod animadvertat intelligit replicaturque similiter absque fine, praesertim si, ut quidam putant, speciem suam intelligibilem suumque actum per ipsammet speciem ipsumve actum animadvertat, ubi certe neque simulacro neque instrumento egeret. Potest etiam simulacri ipsius naturam sine alio simulacro iudicare. Quod si quis convicerit intelligentiam,

Filosofia_in_Ita

queste stimolata a partorire appunto la specie universale, laddove dopo averla concepita, anche se delle immagini fantastiche ha ancora bisogno, ne ha bisogno tuttavia — come pensano i peripatetici — come di un fondamento o, per cosí dire, di un compagno che sottostia o si affianchi alla specie universale concepita. Per di piú, anche per comando dell'intelletto spesso si forma nella fantasia una nuova immagine in armonia con la specie universale concepita, immagine in cui risplende la specie universale partorita dalla mente come appunto in una immagine riflessa risplende l'originale che la determina. Quantunque, forse, la mente non abbia alcun bisogno dell'immagine fantastica — secondo il parere dei platonici — una volta che, sotto lo stimolo della prima immagine fantastica, abbia partorito e ritenga in sé stessa la specie che appunto le compete. Ma la natura degli occhi, accoppiati fra loro e fissati ad un'unica radice o, se si vuole, dipendenti da un unico cardine, è siffatta che essi si aprono simultaneamente e simultaneamente si chiudono e altrettanto simultaneamente compiono l'atto visivo. Cosí pure la mente e la fantasia, le quali sono i due occhi di una sola anima, e per giunta vicinissimi fra loro, simultaneamente si aprono ed altrettanto simultaneamente compiono l'atto visivo, ciascuna secondo la sua modalità. E mentre la fantasia pensa questo uomo, la mente, dal canto suo, pensa l'uomo universale, e viceversa. E questo è concorso naturale. Tuttavia, qualora intervenga una mano, uno dei due occhi è in grado di vedere indipendentemente dall'áltro, e cosí anche la mente, dietro l'impulso di un piú forte stimolo, può rivolgersi alle specie universali — qualora la fantasia arresti la sua attività — non meno spesso di quanto non possa, per contro, in conseguenza di qualche perturbazione proveniente dall'esterno, accadere che la fantasia — arrestando la mente la sua attività — si rivolga a spaziare con maggiore attenzione sul piano delle cose corporee. Inoltre l'anima, nel caso che faccia oggetto della sua considerazione sé stessa, può allora conoscere chiaramente il suo atto e la sua essenza pur senza che intervenga, a concorrere a tale atto conoscitivo, alcuna immagine fantastica, e soprattutto quando prende coscienza della sua attività intellettiva e, di nuovo, conosce intellettivamente ciò di cui ha preso coscienza ed in tal modo si riflette in sé medesima all'infinito, soprattutto nel caso che, come pensano alcuni, prenda coscienza della sua specie intelligibile e del suo atto intellettivo direttamente tramite la specie stessa e l'atto, nel qual caso è fuor di dubbio che non avrebbe certo bisogno né di immagine né di strumento alcuno. E può ancora l'anima giudicare la natura della sua stessa immagine indipendentemente dall'intervento di alcuna altra immagine. Ché se qualcuno riuscisse a dimostrare in maniera irrefragabile che l'intelligenza, nell'atto in cui

Filosofia_in_Ita

dum rerum naturalium rationes considerat, earumdem simulacris indigere, hoc forsitan disputationis gratia concedemus, propterea quod sicut humanitatem ipsam communio ad singulos homines comitatur, sic humanitatis intelligentiam (1) huius vel illius hominis cogitatio. Non tamen in rebus divinis id facile concedemus, ut quotiens angelicas essentias speculamur, totiens cogamur corporalia simulacra intueri. Quia sicut essentiae tales ad materiam hanc aut illam non declinant, ita speculationes nostrae, quibus illis aequamur quodammodo cognoscendo, non necessario corporalibus imaginibus astringuntur. Earum enim cognitionem non a corporibus proprie animus mutuatur, sed ab ideis vel ingenitis, quando revertitur in se ipsum, vel infusis, quando supra se surgit.

Sed quisnam dixerit mentem in ipsa divinorum exacta contemplatione simulacrorum adminiculo indigere, cum illorum sive occursu, sive interventu ab eiusmodi speculatione vehementer impediatur, saepeque fallatur, ac, si falli non vult, illa tamquam nubes discutere compellatur? Forte vero quando per sensus animus a se digreditur, attingit solum sensibiles qualitates; quando per phantasiam ad se regreditur, insensibiles intentiones imaginum sensibilium; quando per rationem in se revertitur, insensibiles rationes ad intentiones insensibiles declinantes; quando per mentem supra se surgit, instar angeli, insensibiles rationes iam ab imaginariis intentionibus segregatas. Quid? Quod philosophica mens intuetur in universo et in se ipsa cognitionem quamdam angelicam et divinam a simulacris liberam? Primo quidem probat eiusmodi cognitionem esse debere, et cuius sit, et qualis, et quare, et quomodo fiat in se ipsa describit; ac etiam assequitur tam secundum formam, experiturque describendo. Profecto descriptio eiusmodi conceptio quaedam animae est ab omni

(1) Il termine *intelligentia* è qui usato con valore semantico particolarmente pregnante. Esso infatti esprime sia l'atto del puro *intelligere*, sia il termine di tale atto, e cioè l'idea archetipa, quale può essere colta nella sua assoluta intelligibilità da una *mens* pienamente provveduta dei mezzi e delle circostanze più atte a realizzare la propria virtualità intellettiva.

Filosofia_in_Ita

considera i principi intelligibili delle cose naturali, necessita delle immagini di esse, potremmo anche esser disposti — ai fini della disputa — a concederlo, in quanto come la partecipazione nei confronti dei singoli uomini accompagna sempre l'umanità, cosí il pensiero di questo o di quell'uomo accompagna sempre l'idea razionale (1) dell'umanità. Tuttavia non potremmo esser facilmente disposti ad una simile concessione sul piano della conoscenza delle cose divine: non siamo, cioè, disposti a concedere che ogni qual volta noi facciamo oggetto della nostra speculazione le essenze angeliche, sempre ci troviamo costretti a considerare delle immagini corporee onde compiere il nostro atto speculativo, poiché come tali essenze non declinano verso questa o quella materia, cosí gli atti speculativi, con i quali noi conoscendole ci innalziamo, in certo senso, sino al loro livello, non sono necessariamente legati alla presenza di immagini corporee. L'animo, infatti, non mutua propriamente dai corpi la conoscenza di esse, ma dalle idee sia innate (quando esso si rivolge su sé medesimo) sia infuse (quando l'animo si innalza al di sopra di sé stesso).

Ma chi si sentirebbe di affermare che la mente, proprio nell'atto in cui raggiunge la compiuta contemplazione del divino, abbia bisogno dello strumento fornitole dall'immagine, mentre è proprio dal sopraggiungere o dall'intervenire delle immagini che viene violentemente ostacolata nel raggiungimento di quel perfetto atto speculativo, anzi, spesso addirittura è da esse tratta in inganno, tanto che, se non vuol cadere in errore, è costretta a sbarazzarsi appunto delle immagini che le si tendono attorno come opache nubi? Possiamo ammettere, dunque, che l'animo, quando tramite i sensi si allontana da sé stesso, attinge solamente le qualità sensibili; quando invece, tramite la fantasia, ritorna in sé stesso, coglie le intenzioni non sensensibili delle immagini sensibili; quando, in virtú della ragione si rivolge su sé medesimo, attinge i principi extrasensibili, dotati tuttavia ancora di una declinazione nel senso delle intenzioni non sensibili; quando, infine, si innalza al di sopra di sé stesso attingendo, tramite la mente, il piano angelico, coglie quegli stessi principi extrasensibili ma ormai completamente separati dalle intenzioni delle immagini. Il fatto che la mente filosofica, quindi, colga nell'universo ed in sé stessa una conoscenza di natura angelica e divina, assolutamente libera da immagini di sorta, in primo luogo dimostra che una conoscenza del genere deve esistere, descrivendo, per giunta, quale ne sia l'oggetto, la qualità, la causa ed il modo in cui si realizza in lei stessa; inoltre di una tale conoscenza, che essa raggiunge sotto il rispetto della forma, nell'atto stesso in cui la descrive fa anche esperimento, per cui una tale descrizione è un concepimento

Filosofia_in_Ita

simulacro libera. Nequit enim per simulacrum cognitionem a simulacro liberam intueri atque definire.

Deinde in conceptionem eiusmodi se convertit, dum se agnoscit ita iam concepisse. Quae quidem conversio multo magis est a simulacris absoluta. Denique in conversionem hanc iterum atque iterum se convertit, semperque longius gradatim a simulacris pervolat. Mitto notiora illa, videlicet quando mens dimissis individuis non modo specialissimas species, sed subalternas et genera subalterna generalissimaque ac denique transcendentia perspicit, dividit, componit, definit, argumentatur, in iis certe simulacra praetermittere non solum nititur, sed compellitur.

Operae pretium est hoc insuper animadvertere: infimam animae vim magis corpori quam mediam, mediam quam supremam coniungi. Quando suprema ratiocinandi vis per humanae intelligentiae voluntatisque actum obnixe se colligit in se ipsam, tunc infima vis magna ex parte seiungitur ab opere corporali, quia tunc officium regendi, movendi, concoquendi, digerendi, expurgandi, dimidiam sui partem, immo etiam maiorem solet amittere. Si ita fit, necesse est potentiam mediam ex parte multo maiori tunc a materia semoveri, quod patet in abstractis inter contemplandum hominibus nihil penitus sentientibus. Ex hoc sequitur, ut suprema potentia quandoque in hoc ipso actu corporalia relinquat omnino, cuius virtute reliquae vires magis magisque relinquunt, quippe quod adolescit, potest aliquando penitus consummari, eo videlicet consummato quo ipsum crescente crescebat. Ipsa igitur animi a corpore abstractio, quae invalescente speculationis intentione vehementius invalescit, illa quoque intentione impleta

Filosofia_in_Ita

dell'anima libera assolutamente da immagine alcuna: infatti non potrebbe cogliere e definire tramite una qualsiasi immagine una cognizione libera affatto da immagine.

In secondo luogo si converte tutta a tale concepimento nell'atto in cui riconosce di aver già concepito in tal modo, e questa conversione è ancor piú indipendente da ogni immagine. Infine di nuovo e ripetutamente si converte a tale conversione innalzandosi a volo progressivamente sempre piú lontana dal piano delle immagini. E tralascio di soffermarmi sui fatti piú noti, cioè, per esempio, che quando la mente, lasciate da parte le cose individuali, coglie nella loro chiarezza, divide e compone, definisce ed argomenta non solo le specie specialissime, ma anche quelle subalterne, nonché i generi sia subalterni sia generalissimi fino a giungere a quelli trascendenti, nel compiere tali atti e su tali oggetti della sua conoscenza senza dubbio non solo tenta in ogni modo, ma addirittura è costretta a trascurare completamente le immagini.

Ma vale la pena di osservare anche un'altra cosa: che la potenza infima dell'anima è congiunta al corpo piú strettamente che la media, la quale a sua volta è congiunta al corporeo meno della suprema, come chiaramente risulta dal fatto che quando la potenza razionale suprema, tramite l'atto della volontà e dell'intelligenza umane, strettissimamente si raccoglie entro sé stessa, allora la potenza inferiore per gran parte massimamente si distacca dall'attività corporea, dal momento che, appunto in tale occasione, la funzione di reggere e di muovere il corpo, di digerire e distribuire le sostanze nutritive nel complesso dei diversi organi e di espellere le scorie prodotte dal processo della nutrizione del corpo, suol perdere metà, anzi addirittura la maggior parte della potenza. Se, dunque, si verifica questo fenomeno, da esso necessariamente consegue che, a sua volta, la potenza media in tale occasione si distacchi dalla materia in una misura ancora maggiore di quella in cui se ne distacca la parte infima, il che dimostrano chiaramente quei casi di estasi contemplativa in cui chi vi va soggetto non ha alcuna percezione sensibile. Da ciò consegue che a volte la potenza suprema abbandona completamente, nell'atto appunto della contemplazione, tutto quanto è corporeo e che, per virtú di quella, le potenze inferiori ancor maggiormente abbandonano esse pure il corpo. Infatti ciò che è soggetto a crescita raggiungerà anche il suo massimo grado di sviluppo, cioè quando avrà raggiunto la sua definitiva perfezione quel principio in armonia con la cui crescita anch'esso cresceva. Pertanto la stessa astrazione dell'animo dal corpo, la quale, con il rafforzarsi della intenzione speculativa raggiunge la sua completezza, anch'essa raggiunge la perfezione propria. Ma dato che l'intenzione speculativa raggiunge la sua

Filosofia_in_Ita

prorsus impletur. Impletur illa quando, caeteris omnino posthabitis, solum primum verum bonumque summa mentis flagrantia amatur et cogitatur. Tunc ergo consummatur abstractio, finisque abstractionis huius, quae nos segregat a mortalibus, tandem non separatio erit a vita, sed primae consecutio vitae. Quae enim se vicissim comitantur itinere, comitantur et termino. Quapropter idem portus animam a corpore fugientem excipit qui accipit speculantem: hic portus est ipsa veritas. Veritas aeterna est, immo est aeternitas ipsa.

Haec ad Lucretium dicta sint, pergamus ad Epicurum.

CAPUT VII

Obiectio Epicuri et responsio, quod Deus non facit mentem nisi ex seipso, et per seipsum.

CAPUT VIII

Obiectio Panaetii et responsio: quod anima sine medio est ex Deo (1).

Dabit forsitan Panaetius nobis posse aliquid a Deo in materia sine materia et instrumento creari, sed animam nostram ita fieri non concedet, nisi manifestiori aliquo signo hoc iterum ostendamus. Arbitratur enim tam animam nascentis ab anima parentum, quam corpus a corpore generari, quia et corpore et ingenio similes genitoribus filii saepe nascantur. Sed coniectura Panaetii parum momenti

(1) La teoria di Panezio sull'anima è certamente derivata al Ficino dalla lettura del I libro delle *Tusculanae disputationes* di Cicerone.

Filosofia_in_Ita

pienezza allorquando, trascurati tutti gli altri, solo si ama e si pone come oggetto del pensiero che assorba in sé tutto il fervore della mente il primo vero, cioè il primo bene, allora anche l'astrazione raggiunge veramente il massimo grado della sua perfezione. E la fine di questo processo di astrazione che ci separa definitivamente dalle cose mortali non sarà, tuttavia, per ciò separazione dalla vita, bensí piuttosto significherà il raggiungimento della vita prima. Quelle cose, infatti, che si accompagnano durante il cammino, si accompagnano anche per quanto concerne il fine che intendono raggiungere, per cui quello stesso porto che accoglie l'anima come fine ultimo del processo speculativo, accoglie anche l'anima che fugge dal corpo, e questo porto è la verità. Ma la verità è eterna, anzi, è la stessa eternità.

E tanto basti a confutare Lucrezio. Rivolgiamoci, ora, ad Epicuro.

CAPITOLO VII

Obbiezione di Epicuro e risposta: Dio non crea la mente se non da sé stesso e per sé stesso.

Contro la tesi di Epicuro asserente l'origine materiale dell'anima il Ficino afferma che Dio non trae l'anima umana da materia alcuna e la crea senza bisogno di alcun intermediario. A tal fine egli utilizza particolarmente come fonte Platone e come prova la significazione spirituale.

CAPITOLO VIII

Obbiezione di Panezio e risposta: l'anima procede immediatamente da Dio (1).

Panezio, forse, sarebbe anche disposto a concederci che qualche cosa possa esser creata da Dio nella materia, indipendentemente dalla materia stessa e da un qualsiasi strumento, ma non altrettanto sarebbe certo disposto a concederci per quanto concerne la nostra anima, a meno che noi non gli dimostrassimo ciò ancora una volta apportando qualche prova piú evidente di quelle sinora addotte. Egli infatti ritiene che l'anima del figlio proceda da quella dei genitori esattamente come dal loro corpo ne procede il corpo, basandosi sull'osservazione che spesso i figli nascono somiglianti ai loro genitori sia nel corpo sia nel carattere. Questa congettura di

Filosofia_in_Ita

habere videtur, quia saepe dissimiles corpore nascuntur, saepissime animo; et qui mores sequuntur paternos, consuetudine eos imbibunt potius quam genitura. Et si qui eos usu non acquirunt, imitantur tamen, non ideo imitantur quia animus nascatur ab animo, sed quia animus a tenera aetate blanditur proprio corpori, in quo, propter genitorum complexionem, similia quaedam fiunt incitamenta, sed procedente aetate arbitratu suo et in peius et in melius mutant mores.

Itaque abicienda est coniectura Panaetii. Quoniam vero signum a nobis exposceret, per quod anima a Deo venire clarius ostendatur, signum nobis erit huiusmodi: anima rationalis quotiens aliqua sibi res occurrit, perscrutatur non modo quid res illa sit, et qualis, sed etiam quae sit eius origo. Neque cessat umquam nisi causam eius invenerit. Neque tamen in quavis causa sistit gradum, sed indagat semper causae causam, ita ut non prius quiescat quam supremam causam fuerit consecuta. Unaquaeque res in proprio sui fine quiescit; proprius finis rei est eius causa propria: ibi enim perficitur. Perfectionem vero naturalem appetunt omnia tamquam finem. Quodsi communem finem expetere videantur, non tamen ipsum adsciscunt nisi quantum ipsis congruit et accomodatur, propriusque evadit; talis evadit, quando suscipitur in causa proxima sufficiente superius ordinata. Non petit aër Venerem aut Iovem, licet etiam inde ducat originem, sed appetit ignis concavum, ubi principium eius proprium est locusque domesticus. Caetera quoque similiter non quamlibet sui causam expetunt. Nullae enim res prius cessarent, quam in Deum transformarentur, qui primum omnium est principium. Aut si numquam transformarentur in Deum, frustra et temere (1) moverentur.

---

(1) Notiamo qui una bella reminiscenza di una sovrabbondanza stilistica di Lucrezio (cfr. *De rerum natura*, II 1060: *temere, incassum frustraque coacta*, cioè *semina rerum*). Ma come in Lucrezio la sovrabbondanza stilistica rivela un impegno teoretico, così la reminiscenza ficiniana non cade fuor di luogo nell'ambito di questa serie di capitoli nei quali ha preso e prende di mira Lucrezio stesso, Epicuro e qualche parte della dottrina stoica. Né va dimenticata la frequente vicinanza fra le dottrine stoiche e quelle epicuree, che fa confessare a Seneca di penetrare spesso nei *castra* di Epicuro, sia pur non come *transfuga*, ma come *explorator* (cfr. *Epistulae ad Lucilium*, I, 2, 5).

Filosofia_in_Ita

Panezio, tuttavia, ci sembra non aver poi un gran peso, per il solo fatto che spesso nascono figli diversi dai loro padri fisicamente e spessissimo, poi, spiritualmente; per di piú quei figli che ricalcano spiritualmente le orme paterne lo fanno piú per educazione che per eredità ricevuta col nascere. E se anche a volte i figli non assorbono con l'uso i costumi paterni, ma piuttosto li imitano, ciò essi fanno non tanto per il fatto che il loro animo sia nato da quello dei padri, quanto piuttosto perché fin dall'infanzia l'animo accarezza il corpo in cui si trova e nel quale, grazie alla complessione dei genitori, si manifestano certi stimoli simili a quelli cui va soggetto il corpo loro, laddove, col procedere dell'età, a suo esclusivo arbitrio l'animo del figlio muta in peggio o in meglio i costumi, che durante il periodo dell'infanzia apparivano simili a quelli dei genitori.

La congettura di Panezio va, pertanto, decisamente scartata. Ma poiché egli ci chiederebbe di dargli una prova dalla quale potesse apparire piú chiaramente dimostrato che l'anima provenga direttamente da Dio, la prova che gli offriremo sarà questa: l'anima razionale, ogni qual volta le si presenta un qualche oggetto, indaga non solo per chiarire che cosa quell'oggetto sia, e che qualità lo caratterizzino, ma anche per comprendere quale ne sia l'origine. E non interrompe mai la sua indagine, sintanto che non abbia raggiunto appunto la causa dell'oggetto che sta considerando. Tuttavia non si ferma ad una causa qualsiasi, ma prosegue nella indagine della causa in modo da non acquietarsi se non dopo aver conseguito la cognizione della causa suprema. Orbene: ogni cosa si acquieta nel raggiungimento del suo proprio fine, il quale per ciascuna cosa è appunto la sua propria causa, nella quale raggiunge la sua perfezione, perfezione naturale alla quale tendono tutte le cose come a proprio fine ultimo. Ché se anche a volte le cose paiono tendere ad un fine comune, a tale fine non tendono se non in quanto è con esse congruo ed armonico, e risulta fine proprio di quella cosa, il che si verifica allorquando tale fine viene raggiunto sul piano di quella causa che è prossima e sufficiente alla cosa nell'ordine immediatamente superiore alla cosa stessa. L'aria, ad esempio, non tende verso Venere o Giove, sebbene di là tragga la sua origine, mentre, per contro, il fuoco tende a salire verso la volta celeste ove risiede il suo proprio principio e che costituisce il luogo alla sua natura assegnato. In ugual modo tutte le altre cose non tendono indiscriminatamente ad una causa qualsiasi dalla quale siano derivate, altrimenti nulla mai cesserebbe di tendere se non dopo che si fosse trasformato in Dio, che è appunto il primo principio di tutte le cose, oppure, se non si trasformassero mai in Dio, in tale condizione tutte le cose sarebbero costrette a muoversi invano ed in balia del caso (1). Onde ogni cosa

Filosofia_in_Ita

Non igitur quamlibet quaerunt causam sed propinquam. Sufficit enim cuique speciem suam incorruptam integramque servare. Haec autem servatur a causa propria, quae sufficiens sit et superius ordinata. Causa vero altissima speciem rei a se remotioris mutaret in naturam sublimiorem, ubi cessaret res illa esse quod erat, atque periret; non autem res id appetunt, sed incolumes in suo statu manere. In quo quatenus permanent, eatenus primae quoque causae similitudinem assequuntur.

Quorsum haec? ut intelligas res quamlibet solum cum proximam attigerit causam quiescere protinus, neque ultra perquirere. Atque ideo mentem, quae in re nulla quiescit nisi in prima, nullam habere propriam causam nisi primam. Cuius rei signum est, quod hominis mens in Deum convertitur sine medio. Sic tamen res convertuntur in causam, ut procedunt: quae per medium processere, per medium convertuntur; quae sine medio processerunt, convertuntur etiam sine medio. Anima sine medio in Deum reflectitur, quando Deum neque in aliqua creatura neque imagine sensus et phantasiae, sed super omnia creata absolutum nudumque suspicit. Suspicit vero talem, quando argumentatur Deum esse adeo infinitum, ut omnia, quae cadere in cogitationem possunt, infinito superemineat intervallo, ubi nihil creatum inter Deum et animam interponitur.

Quo autem modo intuitus animae in Deum absque medio figeretur, nisi etiam intuendi virtus ab illo absque medio processisset? Quodsi videatur anima quibusdam ad id mediis indigere, ex eo quod per mundi dispositionem et ordines angelorum ascendit ad Deum, scito non uti his mediis animam ut Deum in his aut per haec quasi solem in aqua aut per vitrum intueatur, sed quasi quibusdam gradibus, ut ipsa, quae infra se olim delapsa est, per hos gradus in arcem suam redeat, quo regressa Deum absque medio videt. Porro per mundi dispositionem invitatur ut, dimisso corporis cultu, in suam redeat rationem; per angelorum indagationem sive inspirationem

Filosofia_in_Ita

non tende ad una qualsiasi causa, ma tutte tendono alla loro causa prossima, in quanto a ciascuna cosa è sufficiente il mantenimento della sua specie in condizioni di integrità. Ma tale specie ed in tali condizioni si mantiene in grazia della causa propria, la quale sia, per ciò appunto, sufficiente ed ordinata nel grado superiore. La causa suprema, invece, muterebbe la specie di una cosa a lei piú remota in una natura piú sublime, ove quella cosa cesserebbe di essere ciò che essa era e, pertanto, perirebbe, il che non è affatto ciò che le cose appetiscono, ché anzi appetiscono proprio di permanere incolumi nel loro proprio stato. Sin tanto che permangano nel quale, appunto, sono in grado di conseguire simiglianza con la prima causa.

Ma dove intendiamo giungere con questi ragionamenti? Semplicemente a far intendere che ogni cosa immediatamente si acquieta solo quando abbia raggiunto la causa prossima, dopo di che non indaga piú oltre, e che perciò la mente, la quale non si acquieta mai se non nel possesso della causa prima, non ha come sua propria altra causa se non appunto questa. Di ciò è prova il fatto che la mente umana si rivolge a Dio immediatamente. Orbene: le singole cose si rivolgono alla causa nel modo in cui procedono, per cui quelle che compiono un processo mediato vi si rivolgono mediatamente, ed immediatamente, invece, quelle il cui processo è immediato. L'anima si riflette su Dio immediatamente, poiché lo coglie indipendentemete da ogni creatura, da ogni immagine dei sensi o della fantasia, al di sopra di ogni cosa creata, cioè lo coglie nella sua assolutezza e nella sua purezza. E lo coglie assolutamente puro appunto quando argomenta che Dio è a tal punto infinito che supera di un infinito intervallo tutto quanto è pensabile, argomentazione, questa, nella quale nessuna cosa creata si frappone fra Dio e l'anima che lo pensa.

Ma in qual modo lo sguardo dell'anima potrebbe fissarsi in Dio immediatamente se anche la virtú di guardare non fosse proceduta da Dio immediatamente? E se poi sembra che l'anima si trovi nella necessità di usare dei mezzi per realizzare la visione di Dio per il solo fatto che ascende sino a Lui tramite la disposizione del mondo e le gerarchie angeliche, si osservi che l'anima non si serve di questi mezzi per raggiungere la vista di Dio tramite loro, allo stesso modo che si guarda il sole in uno specchio d'acqua od attraverso un vetro affumicato, ma se ne serve piuttosto a mo' di gradini lungo i quali essa, che un tempo è caduta al di sotto di sé medesima, possa riconquistare quella altissima rocca, rioccupata la quale è in grado appunto di contemplare Dio immediatamente. Quindi dalla disposizione del mondo l'anima umana è invitata a ritornare, dopo aver abbandonato ogni cura del corpo, nella sua stessa ragione; indagando le gerarchie angeliche ossia per ispirazione angelica è ammonita a raccogliersi,

Filosofia_in_Ita

admonetur ut, dimisso consueto rationis discursu, ad lumen sibi quondam divinitus infusum sese recipiat, quo reflexa per ipsum iam Dei lumen suspicit Deum, ut ille qui per solis radium non colores amplius corporum, sed ipsum suspicit solem, de quo inquit Zoroaster, *χρὴ σὲ σπεύδειν πρὸς τὸ φάος καὶ πρὸς πατρὸς αὐγὰς ἔνθεν ἐπέμφθή σοι ψυχὴ πολλὺν ἔσσαμένη νοῦν.* Id est: «ascendendum tibi est ad lumen ipsum et patris radios, unde infusa est tibi anima multo mentis lumine circumfusa».

Quod autem animus ad hunc quandoque statum perveniat, inde conicimus, quod usque adeo se ab omni rei creatae cogitatione secernit, ut super omnem rei cuiusque creandae conceptum quantumcumque sublimem extare divinum verticem per infinitum asserat spatium. Dum vero Deum ita describit, pro viribus capit Deum. Habet ergo vim aliquam absque medio Dei capacem. Haec autem a solo tributa est Deo. Qui enim format solus, ipse solus disponit. Qui implet, ipse amplificat, sicut et visus radium illum intimum et insitum ab origine, quo solis lumen proxime videt, quotidie ab ipso eodem lumine solis accipit. Atque ita vis illa Dei capax medio indiget nullo ultra Deum ad Deum suscipiendum, sicut neque visivus radius ad radium solarem accipiendum ullo indiget medio, quia et radius a radio, et vis Dei capax a Deo nullo medio interposito.

Probavimus hactenus propositum nostrum praecipue per intellectum. Rursus ita probamus idem praecipue per voluntatem. Omnis appetitus causae suae impletur possessione. Sitim enim appetitionis extinguit perficiendo res eadem quae accendit efficiendo. Voluntas solius infiniti boni possessione potest impleri. Eo usque enim affectat bonum, quousque ipsi bonum porrigit intellectus. Intellectus communem boni ipsius rationem invenit ab omnibus rei participantis angustiis segregatam, quae propter hoc ipsum infinita permanet in se ipsa. Diffunditur quoque in infinitum, cum possit bonitas rebus innumerabilibus per infinitos modos communicari. Si voluntas eo usque affectat bonum, quousque intellectus offert, hic autem offert

Filosofia_in_Ita

dopo aver abbandonato il consueto corso logico della ragione, a quella luce che un tempo le era stata infusa divinamente, rivolgendosi alla quale è finalmente in grado di cogliere Dio tramite la luce stessa di Lui, esattamente come colui che, attraverso i raggi del sole, non coglie piú i colori dei diversi corpi, ma il sole stesso, come dice appunto Zoroastro quando scrive: « Tu devi affrettarti ad ascendere verso la luce stessa ed i raggi del padre onde è stata in te infusa l'anima circonfusa di molta luce razionale ».

E che, poi, l'animo possa quando che sia pervenire in questo stato noi lo deduciamo dal fatto che a tal punto esso si astrae da ogni pensiero avente per oggetto una cosa creata, che giunge ad asserire che al di sopra di ogni concetto che presieda alla creazione di ogni qualsiasi cosa, per sublime che tale concetto sia, sussiste un vertice divino, che si estende infinito. E nell'atto in cui descrive in tal modo Dio, lo abbraccia per quanto alle sue forze è concesso. Perciò l'animo possiede in sé stesso una qualche forza capace di raggiungere e contenere Dio, indipendentemente da qualsiasi mezzo mediatore. Una tale forza non gli può provenire che da Dio; colui, infatti, che solo forma, esso solo anche dispone; colui che riempie, esso stesso anche amplia; come anche la vista quotidianamente riceve il raggio intimo e ad essa originariamente insito, col quale coglie la luce del sole, proprio da quella medesima luce del sole che quotidianamente coglie. In tal modo quella forza capace di raggiungere e contenere Dio non ha bisogno, per accogliere in sé stessa Dio, di nessun mezzo mediatore all'infuori di Dio stesso, allo stesso modo che il raggio visivo, per cogliere il raggio solare, non necessita di alcun mediatore, in quanto sia il raggio proviene dal raggio, sia la virtú capace di contenere Dio procede da Dio e l'uno e l'altra per derivazione immediata.

Sin qui abbiamo dimostrato il nostro assunto principalmente poggiando sull'intelletto. Passiamo ora a darne la dimostrazione prendendo le mosse principalmente dalla considerazione della volontà. E diremo che ogni appetito si soddisfa nel possesso della causa che lo determina: la stessa cosa infatti che accende la sete di un appetito è anche quella che la estingue portando al suo fine l'appetito che ha prodotto. La volontà può essere soddisfatta soltanto dal possesso del bene infinito, in quanto ad esso tende nella stessa misura in cui l'intelletto le presenta l'ideale del bene. Orbene: l'intelletto scopre il principio intellettivo comune del bene, libero da ogni limite determinato dalla partecipazione ad esso di una qualsiasi cosa concreta, e, per ciò stesso, tale principio rimane in sé stesso infinito. Non solo, ma anche si estende all'infinito, in quanto la bontà può comunicarsi ad un numero infinito di cose ed in un numero infinito di modi. Se dunque la volontà tende al bene nella stessa misura in cui l'intelletto glielo presenta

Filosofia_in_Ita

infinitum bonum et infinita bona, sequitur ut totidem voluntas affectet. Ergo solius infiniti boni impletur possessione. Ad haec, sicut obiectum intellectus est ens ipsum sub ratione veri, ita voluntatis obiectum ens ipsum sub ratione boni. Quia vero vis quaeque eo solo contenta esse potest, in quo integra obiecti sui ratio reperitur, sequitur ut intellectus et voluntas solo Deo satiari possint, in quo solo est integra veritatis bonitatisque ratio. Et quia ille ab aliis veris semper discurrit ad alia, haec ab aliis bonis fertur in alia, satis constat quietem ex eo solo obtingere posse, quod talia cuncta complectitur. Habitus enim sistit motum, et motum quodammodo interminatum habitus infinitus.

Postremo legitimus intellectus est ille, qui res intelligit sicuti sunt; legitima voluntas illa, quae res appetit sicuti appetibiles. Sunt autem res ut ordinantur a Deo: appetibiles vero sunt, ut ordinantur ad Deum. Ergo neque intellectus neque voluntas in rebus ipsis quiescere potest. Sed ille resolvit in Deum, haec refert ad Deum. Illi solus Deus conspiciendus naturali instinctu proponitur, huic solus Deus amandus. Si sola infinita bonitas implere voluntatis capacitatem valet, nimirum sola infinita bonitas naturam procreat voluntatis, praesertim cum ipsa quoque voluntas in bonitatem infinitam quandoque se conferat sine medio. Quod tunc facit evidentissime, quando intellectus voluntati non amplius bonum hoc proponit aut illud, sed aut cunctorum simul bonorum ostendit cumulum, aut bonitatis ipsius fomitem, unde talis cumuli segetes pullularunt (1).

Denique nullus effectus ultra suam causam se extendit. Humanus animus rem quamlibet finitam transgreditur, quia quodcumque finitum verum bonumve obtuleris, intellectus magis intelligere potest, voluntas ulterius affectare. Nulla ergo finita res est animi causa.

---

(1) Si noti la fine utilizzazione che il Ficino fa della parabola evangelica del buon seminatore.

Filosofia_in_Ita

e se l'intelletto le presenta il bene infinito ed un numero infinito di beni, da ciò consegue che la volontà tende al possesso di un bene che abbia quelle medesime caratteristiche di infinità nel numero e nella estensione. Perciò essa può essere soddisfatta soltanto dal possesso del bene infinito. A ciò si aggiunge che, come oggetto dell'intelletto è lo stesso ente sotto il rispetto della verità, cosí oggetto della volontà è lo stesso ente sotto il rispetto del bene. E poiché ogni potenza può essere soddisfatta solamente da ciò in cui si trova l'integra entità del suo oggetto, ne consegue che l'intelletto e la volontà possono venir saziati soltanto da Dio nel quale solo sta l'integra essenza della verità e della bontà. E poiché l'intelletto compie costantemente un processo discorsivo da una verità all'altra, e allo stesso modo la volontà si porta da un bene all'altro, da ciò risulta chiaro che essi possono raggiungere lo stato di quiete solo in grazia di ciò che tutte le verità e tutti i beni abbraccia. Infatti la condizione nella quale si realizza la caratteristica distintiva di un ente è quella che pone termine al movimento di esso, e nel caso in cui tale condizione abbia la caratteristica dell'infinità essa è l'unica nella quale si quieta un movimento per cosí dire illimitato.

Infine legittimo intelletto è quello, il quale sia in grado di intendere le cose come esse sono, e legittima volontà è quella che appetisce le cose nella loro pura appetibilità. Le cose, d'altra parte, sono come vengono da Dio ordinate, e sono appetibili a seconda di come sono ordinate nei confronti di Dio. Per cui né l'intelletto né la volontà possono acquietarsi nelle cose, ma l'uno le risolve in Dio, l'altra le riferisce a Dio; al primo si propone come oggetto di contemplazione per naturale istinto solamente Dio, alla seconda solo Dio si propone come oggetto di amore. E se la sola infinita bontà è in grado di soddisfare la capacità della volontà, non deve fare meraviglia se la sola infinita bontà è la creatrice della natura della volontà, principalmente per il fatto che la volontà stessa a volte riesce ad attingere la bontà infinita immediatamente. A ciò essa evidentissimamente giunge quando l'intelletto non propone piú alla volontà questo bene o quello, ma piuttosto le mostra o simultaneamente la somma di tutti i beni, oppure la scaturigine della bontà stessa dalla quale è zampillata la messe appunto di tale somma di beni particolari (1).

Infine nessun effetto si estende al di là della sua causa. L'animo umano travalica i limiti di ogni cosa finita in quanto qualunque vero o qualunque bene finito gli venga proposto, l'intelletto ne può sempre concepire uno maggiore e la volontà può sempre tendere oltre il limite che le si è proposto. Perciò nessuna cosa che sia limitata è la causa dell'animo.

Filosofia_in_Ita

Quod hinc potissimum confirmari videtur, quia causa motorque particularis virtutem inclinationemque ad universale tendentem non potest efficere. Et quia in intellectu virtus est ad universale verum, in voluntate inclinatio ad universale bonum, constat plane intellectum et voluntatem a nulla re creata fieri vel moveri. Quicquid enim creatum est, verum bonumque est, dumtaxat particulare. Nonne animus quodlibet particulare bonum respuere potest, licet bonum universale non possit? Quidnam hoc significat nisi ipsum solius universalis boni actioni et imperio subici?

Concludamus igitur per intellectus et voluntatis actus conversionesque hominis animam a Deo nullo medio interiecto in lucem ex nihilo prodiisse, atque eam Dei vim infinitam, quae ita producta est, ipsi animae ita quodammodo inseri, ut ipsi quasi propria et naturalis evadat, per quam ipsa, quotiens vult, in Deum se vertit.

Non minus formae infinita virtute opus esse putant Platonici ut quis ad Deum se conferat infinitum, atque infinitum esse sub certa ratione infinitatis agnoscat et amet, quam ad hoc: ut aliquid fiat ex nihilo. Infinita virtute sua Deus animam creavit ex nihilo; infinita Dei virtute anima Dei virtutem eamdem infinitam attingit, quae ipsam ex nihilo procreavit. Quae quidem infinita virtus, sive semel animae sit infusa, sive potius iugiter infundatur serveturque a Deo, demonstrat eam virtutis infinitae participem, et (ut ita loquar) capacem ita esse, ut per hanc ipsam Dei attingat infinitatem.

Infinitatem Dei esse scimus totam simul et integram; infinitatem temporis, quia evanescit continue, continue quoque instaurari, fluxisse partim, partim quoque fluxuram, neque habere umquam in praesentia nisi momentum. Momentum ab integra infinitate innumere superatur. Quo fit ut infinitas Dei infinitatem temporis innumerabiliter per distantiam superet infinitam. Anima illam attingit. Hanc ergo longissime supereminet. Quamobrem omnes excedit terminos temporis, vivitque perpetua. Quod hinc maxime confirmatur, quod si Deus eam non facit per angelicas coelestesque virtutes, multo

Filosofia_in_Ita

Il che appare soprattutto confermato dal fatto che una causa ed un motore particolari non possono produrre una virtú ed una inclinazione che tendano all'universale. E poiché nell'intelletto risiede una potenza che mira al raggiungimento del vero universale e nella volontà una inclinazione che tende al bene universale, da ciò risulta chiaramente che né l'intelletto né la volontà derivano o sono mossi da alcuna cosa creata. Infatti tutto ciò che è creato è per ciò solo vero e buono, ma è tuttavia di natura particolare. E non è vero forse che l'animo può rifiutare qualsiasi bene particolare mentre non può rifiutare il bene universale? E che altro significa ciò se non che esso è soggetto all'azione e all'imperio del solo bene universale?

Concludiamo dunque dicendo che, in forza dell'atto dell'intelletto e della volontà ed in virtú delle loro conversioni, l'anima è venuta alla luce dal nulla immediatamente procedendo da Dio, e che in essa — che in tal modo è prodotta — si inserisce per cosí dire l'infinita potenza di Dio, sí che questa potenza riesce ad essa quasi propria e naturale, e che, in virtú di questa, l'anima si può volgere a Dio ogniqualvolta vuole.

Ma i platonici pensano che l'infinita virtú della forma sia necessaria perché un essere si elevi sino a Dio che è infinito, conosca l'essere infinito sotto l'esatto rispetto dell'infinità e come tale lo ami, non meno che per ottenere che qualche cosa nasca dal nulla. Dio con la sua infinita potenza creò l'anima dal nulla ed a sua volta l'anima, grazie all'infinita virtú di Dio, attinge quella medesima infinita virtú divina che la creò dal nulla, infinita virtú la quale, sia che sia stata infusa nell'anima una volta per tutte, o sia piuttosto che vi venga infusa di volta in volta con inesausta vicenda e venga conservata da Dio, sta a dimostrare che essa anima è partecipe della virtú infinita e che — per cosí dire — possiede una tale capacità da essere in grado di attingere tramite suo l'infinità stessa di Dio.

Noi sappiamo che l'infinità di Dio è simultaneamente tutta ed integra, e che l'infinità del tempo, essendo soggetta a continua evanescenza, continuamente viene restaurata, sí che in parte già fluita in parte deve ancora fluire, e non possiede mai nulla di attuale all'infuori dell'istante. Ma questo è smisuratamente superato dalla infinità integra, onde avviene che l'infinità divina supera in misura infinita e sotto il rispetto di una infinita distanza l'infinità del tempo. L'anima, d'altra parte, attinge l'infinità divina, onde supera smisuratamente l'infinità del tempo. Perciò l'anima trascende ogni limite temporale e vive perennemente. Ciò trova massima conferma nel fatto che se Dio non la produce tramite le virtú angeliche e celesti, tanto meno la produrrebbe tramite semi di natura materiale. Per-

Filosofia_in_Ita

minus per materialia semina. Ideoque pestiferam non subit mutationem.

Si ergo tuum colere parentem desideras, ipsum solummodo cole bonum. Parentem quaeris? Non corporis natura parens est tibi, o anima! Tanto enim melior es, quanto parenti magis obtemperas. Es autem tanto praestantior, quanto magis corpori adversaris. Bonum tibi est esse cum patre; malum tibi est esse cum corpore. Non animus aliquis te genuit, anima! Animi operatio mobilis est. Si ergo per eam facta fuisses, substantiam omnino haberes mutabilem, ideoque in ipsa animi mutabilitate sisteres gradum, neque stabilem prorsus naturam exigeres, neque quicquam super animum cogitares. Non intellectus aliquis multiplex te creavit: non enim simplicitatem summam attingeres, atque intellectus ipsius tibi sufficeret consecutio. Nunc autem ad ipsam vitam, ad ipsam essentiam, ad ipsum esse absolutum, intelligendo amandoque ascendis, super quemlibet intellectum, neque satis tibi intelligentia est, nisi et bene et bonum intelligas. Bonum vero ipsum tibi satis est absque dubio; non enim alia ratione requiris quodlibet, nisi qua bonum. Bonum igitur ipsum procreator tuus est, anima, non bonum corpus, non bonus animus, non bonus intellectus, sed bonum ipsum, bonum, inquam, quod in se ipso consistit, extra subiecti cuiusque limites infinitum, infinitamque tibi tribuit vitam, vel ab aevo in aevum, vel saltem ab initio quodam in sempiternum.

CAPUT IX

Tertia ratio: quale est obiectum, talis est potentia.

Filosofia_in_Ita

tanto l'anima non va soggetta a mutazione alcuna che la condurrebbe al dissolvimento.

Se dunque tu vuoi conferire quel tributo di culto che spetta al tuo genitore, tributa atto di culto solamente al bene. Cerchi tu il tuo genitore? Non è la natura del corpo, o anima, il genitore tuo! Infatti tu tanto migliore sei quanto piú ottemperi al tuo genitore e, d'altra parte, tanto sei piú prestante quanto maggiormente ti opponi al corpo. Il bene per te consiste nell'essere col padre; il male nell'essere col corpo. Non fu un animo che ti generò, o anima: l'operato di un animo è mobile! Se dunque tu fossi stata da esso plasmata, avresti una sostanza assolutamente mutabile e pertanto ti fermeresti al grado proprio della mutevolezza dell'animo, né, quindi, proveresti in te l'esigenza di una natura stabile, né, infine, saresti in grado di pensare nulla al di sopra dell'animo. Non fu un qualche intelletto molteplice a crearti: in tal caso non attingeresti la somma semplicità e ti sarebbe sufficiente il conseguimento dell'intelletto e nulla piú. Ora invece tu ascendi intendendo ed amando sino alla vita stessa, all'essenza stessa, allo stesso essere assoluto, al di sopra di qualsiasi intelletto, né ti basta l'atto dell'intelligenza se non intendi bene e non intendi il bene. Il bene stesso ti basta senza dubbio: infatti tu non cerchi una cosa qualsiasi per nessuna altra ragione se non per il fatto che essa sia un bene. Il bene stesso quindi è il tuo creatore, o anima, e non un buon corpo, non un buon animo, non un buon intelletto, ma il bene stesso, il bene, intendo, che consiste in sé stesso, infinito al di là dei limiti di ogni soggetto, e che ti conferisce una vita infinita o di età in età o almeno dall'inizio all'eternità.

CAPITOLO IX

Terza dimostrazione: la potenza è sempre in proporzione al suo oggetto.

Che l'anima in quanto mente sia libera ed indipendente dalla materia è provato dalla natura incorporea del suo oggetto, dell'idea. E ciò è un'applicazione particolare del principio generale della adeguazione tra l'essenza di un ente visto nella sua attività e l'oggetto termine dell'attività stessa.

Filosofia_in_Ita

LIBER XI

CAPUT I

Mens unitur obiecto perpetuo et species suscipit absolutas rationesque sempiternas.

Ratio ipsa rei penitus absoluta illud ipsum est, quod actu a nobis primo rectoque et proprie intelligitur. Quod intelligitur actu, magis fit unum per intellectualem speciem cum intellectu, quam quod videtur actu per visibilem speciem cum visu, et tanto magis, quanto ex purioribus arctior provenit copula. Copula haec augetur rursus ex eo quod visibile quidem est extra visum; ratio vero ipsa intelligibilis, quae adest et omni mundi materiae ab ipsa formabili, et omni loco, cum situm proprium non respiciat, procul dubio inest mentium penetralibus ipsi per naturam quam proximis, unde et ab illa et ad illam semper afficiuntur. Si ex intellectu intelligente et specie illa intellectuali, sive ratione per speciem significata, fit unum, ac species illa et ratio, ut talis est, est a loco et tempore et caeteris materiae passionibus separata, intellectus in hoc ipso actu ab iisdem semotus erit.

Actus huiusmodi intellectus ipsius est proprius. Proprius actus essentiam propriam comitatur, atque e converso. Itaque intellectus non per actum modo proprium, verum etiam per essentiam propriam erit ab omni materiae contagione seiunctus. Et sicut ratio illa communis, quantum in se est, universum locum tempusque ambit, quamvis ut materiam respicit ad locum tempusque declinet, ita mens illi per naturam accomodata, quamquam ut respicit corpus sese ad partes loci ac temporis cohibet, tamen, quantum in se est,

Filosofia_in_Ita

LIBRO UNDICESIMO

CAPITOLO I

La mente si unisce al suo oggetto eterno e accoglie le specie assolute e le essenze intelligibili eterne.

L'essenza intelligibile di una cosa, completamente libera dalla cosa stessa, è appunto ciò che viene da noi colto tramite l'intelligenza come primo atto, direttamente e propriamente. Ma ciò che viene intellettivamente colto in atto forma, per mezzo della specie intellettuale, una unità con l'intelletto piú salda di quella formata, tramite la specie visibile, dalla vista e da ciò che si vede in atto, e tanto piú quanto da piú pure essenze deriva una piú stretta copula. Tale copula viene ulteriormente aumentata dal fatto che ciò che è visibile giace al di fuori della vista, laddove l'essenza stessa intelligibile, che è presente a tutta la materia del mondo da lei plasmabile come in ogni luogo, non essendo essa assegnata ad alcun punto dello spazio come a posto suo proprio, senza dubbio giace nell'interno dei penetrali delle menti a lei piú prossimi per natura, onde essi sono da essa sempre affetti e sempre ad essa dirigono la propria affezione. Se dunque si realizza l'unità fra l'intelletto intelligente e la specie intellettuale, ossia la ragione espressa tramite la specie, e se tale specie e tale ragione, in quanto appunto tale, è completamente separata dallo spazio, dal tempo e da tutte la altre passioni della materia, l'intelletto, in questo stesso atto, dovrà necessariamente essere assolutamente indipendente anch'egli sia da spazio, sia da tempo, sia da tutte le altre passività materiali.

Un atto del genere è proprio dell'intelletto stesso; ed un atto proprio accompagna l'essenza propria e viceversa. Pertanto l'intelletto sarà completamente lontano da ogni contagio proveniente dalla materia non solo sotto il rispetto del suo atto proprio, ma anche sotto quello dell'essenza propria. E come quella ragione comune, per quanto sta in lei, abbraccia spazio e tempo universali — quantunque sia soggetta ad una declinazione in direzione di spazio e di tempo in quanto concerne la materia — cosí la mente adattata per natura all'intelletto, quantunque, in quanto concerne il corpo, aderisca a parti determinate di spazio e di tempo, tuttavia,

Filosofia_in_Ita

quodammodo totum ambit utrumque, praesertim quia non potest species secundum significandi virtutem esse absoluta, si mens, quae eius tum subiectum tum fons est, absoluta non sit, cum omne subiectum pro natura sua suscipiat qualitates, et fons saporem suum infundat rivulis inde manantibus.

Hinc duo sequuntur. Unum, quod substantia mentis non editur ex materiae latebris. Alterum, quod est immortalis ex eo quod fit unum cum specie illa rationeque universali, quae, prout universalis est, locum fugit et tempus.

Ad idem verum sic rursus argumentemur. Ipsum intelligibile propria est intellectus perfectio, unde intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum (1), intellectus siquidem quamdiu potentia est intellecturus, nondum cum re potentia intelligenda coniungitur, sed quando actu intelligens est cum re actu iam intellecta. Coniungitur autem cum ea (ut volunt Peripatetici) quoniam rei illius forma inhaeret menti. Quorum verum una forma est, ipsa sunt unum, unum ergo fit ex mente intelligente ac re intellecta, quandoquidem rei huius forma, ut talis est, format mentem. Quod ergo convenit intelligibili, quantum intelligibile est, convenit intellectui quantum intellectus, quia perfectio et quod perficitur unius sunt generis, et semper invicem proportione mutua vinciuntur.

Intelligibile vero, quantum tale, est necessarium et perpetuum. Quippe in speculando nullius existimamus corruptibilia, quia nos scire non arbitramur quicquam nisi certam rei rationem et necessariam teneamus, et quae necessaria sunt, ea perfecte intellectu comprehenduntur, contingentia vero, quantum huiusmodi, imperfecte. Quando enim contingentia intellectus affirmat, saepe fallitur. Si falli non vult, ambigit: uterque actus imperfectus est et falli et ambigere (2). Merito quando contingentia cogitat, dubitare solet, ne interim per-

---

(1) In questo punto il Ficino accoglie un celebre assunto della Scolastica aristotelica e, precisamente, di S. Tommaso. Il che non pregiudica tuttavia il carattere generalmente lontano dall'intenzionalità aristotelica della gnoseologia ficiniana.

(2) È presente qui nell'uso di *ambigere* l'ampia ed attenta lettura degli *Academica* di Cicerone in relazione appunto alla rielaborazione compiuta da Carneade della concezione della dottrina della *ἐποχή*.

Filosofia_in_Ita

per quel che sta in lei, abbraccia, in certo qual modo, l'uno e l'altro nella loro totalità; principalmente perché una specie non può, sotto il rispetto della sua virtú indicativa, essere assoluta, se la mente, che è da un lato il suo soggetto e dall'altro il suo fonte, non è a sua volta assoluta, ché ogni sostrato ricetta le qualità a seconda della sua propria natura, ed il fonte infonde nei rivi che da esso discendono il suo stesso sapore.

Da ciò si traggono due conseguenze: in primo luogo che la sostanza della mente non è un prodotto uscito dagli oscuri penetrali della materia; in secondo luogo che tale sostanza è immortale, in quanto costituisce una unità con la specie e l'essenza intelligibile universale la quale, appunto in quanto universale, rifugge da una qualsiasi collocazione nel tempo e nello spazio.

Ma possiamo giungere a queste verità anche seguendo un'altra argomentazione: l'intelligibile in sé è perfezione propria dell'intelletto, onde l'intelletto in atto e l'intelligibile in atto costituiscono un'unità (1), se è vero che sin tanto che l'intelletto è potenzialità intellettiva non si congiunge ancora con l'oggetto potenzialmente da intendere, ma la congiunzione avviene quando l'intelletto è intelligente in atto e si unisce con la cosa come intelletta e quindi anch'essa in atto. E con l'oggetto intelletto si congiunge l'intelletto intelligente — come sostengono i peripatetici — in quanto la forma dell'oggetto inerisce alla mente. Ma quelle cose la cui forma è una sono une anch'esse, onde una unità deriva dall'unione della mente intelligente e dell'oggetto intelletto per il fatto che la forma dell'oggetto, in quanto tale, forma la mente, e, per conseguenza, ciò che, in quanto intelligibile, aderisce convenientemente all'intelligibile, aderisce armonicamente anche all'intelletto in quanto intelletto, poiché la perfezione e ciò che conduce a perfezione i suoi oggetti appartengono al medesimo genere, e, per conseguenza, sono perennemente fra loro legati da una costante e reciproca armonica proporzione.

L'intelligibile, pói, in quanto tale, è necessario e perenne. Infatti nella speculazione noi non diamo nessun valore a ciò che è corruttibile, poiché non riteniamo di aver raggiunto la conoscenza vera se non abbiamo raggiunto l'essenza intelligibile certa e necessaria dell'oggetto sul quale si svolge il nostro processo conoscitivo, ed appunto ciò che è necessario si comprende perfettamente con l'intelletto, laddove le cose contingenti, in quanto tali, si possono cogliere solo imperfettamente con l'atto intellettivo. Ché, quando l'intelletto afferma qualche cosa di contingente, allora frequenti sono i suoi errori, mentre, se vuol evitarli, deve sospendere il giudizio, ed ambedue tali atti, sia l'errore, sia la sospensione del giudizio (2), sono atti imperfetti. Meritamente l'intelletto suol dubitare sempre nei

Filosofia_in_Ita

mutentur, et aliter de illis atque aliter momentis aliis sit iudicandum. Momentis namque singulis permutantur: puta dum dicimus Platonem sedere, potest enim interim surrexisse.

Definitiones autem rerum universales perpetuae sunt, ut « homo est animal rationale ». Proprietates quoque specierum, quae proprie definiuntur, sunt sempiternae, ut « omne rationale potest ratiocinari ». Semper enim definitiones proprietatesque tales aeque sunt verae etiam si nullus in terris homo spiret. Has intellectus perspicue cernit tenetque firmiter, et asserit sine errore vel dubio. Et si qua contingentia intelligit, maxime sub his rationibus universalibus comprehendit, ubi corruptibilia cogitat non ut talia, sed ut aeterna. Intellectus ergo perpetuus est, qui rationibus sempiternis unitur, solisque perficitur. Si intellectus eas capit, et quod capit proportionem aliquam habet cum eo, quod capitur, congruentiam certe cum his rationibus intellectus habebit: hae neque principium habent, neque finem. Ac si mens habet utrumque, nullam cum his habebit proportionem, quoniam ab eis omnino per conditiones oppositas distinguetur. Quapropter mens aut fuit semper et erit ut ipsae, aut, si esse coepit quandoque, non tamen desinet umquam.

CAPUT II

Obiectio epicureorum et responsio de unione mentis cum speciebus absolutis e rationibus sempiternis.

Filosofia_in_Ita

casi in cui si rivolga ad oggetti contingenti: appunto per evitare che, nel tempo stesso in cui esso ne pronuncia il giudizio, essi siano andati, frattanto, soggetti ad una qualche mutazione, sí che si sia costretti a pronunciare di volta in volta e di momento in momento giudizi sempre diversi, in armonia con i continui mutamenti di momento in momento cui va soggetto un qualsiasi contingente. Per esempio, nel momento in cui noi affermiamo che Platone sta seduto, egli, nel frattempo, può benissimo essersi alzato.

Le definizioni universali, invece, hanno il carattere della immutabilità, come per esempio questa: « l'uomo è un animale razionale ». Inoltre sono eterne le proprietà delle specie, definite propriamente, come ad esempio questa: « ogni essere razionale può ragionare ». Infatti simili definizioni e simili proprietà sono sempre vere, anche se nessun uomo respirasse sulla terra. E queste sono quelle che l'intelletto coglie perspicuamente, domina come fermo possesso ed asserisce senza possibilità di errore o di dubbio. E se anche intende qualcosa di contingente, la comprende soprattutto sotto questi enti intelligibili universali, nell'atto in cui pensa degli oggetti corruttibili non come tali ma come eterni. Pertanto l'intelletto è immortale, esso che solo con enti eterni si copula e solo in grazia di essi trova il suo perfetto compimento. Se, infatti, l'intelletto abbraccia in sé stesso tali enti, e se ciò che abbraccia in sé stesso un ente possiede in sé una proporzione con ciò che viene da esso abbracciato, certamente l'intelletto possiede congruenza con questi enti intelligibili, i quali non hanno né principio né fine, onde, se la mente fosse invece caratterizzata dal possesso di un principio ed una fine, non avrebbe alcuna proporzione con gli enti che abbraccia, distinguendosi appunto da essi completamente, in forza di due qualità diametralmente opposte a quelle che caratterizzano le essenze intelligibili. Perciò dobbiamo dire che o la mente fu sempre e sempre sarà, proprio come tali essenze che abbraccia e comprende, o che, anche ammesso che abbia avuto inizio in un determinato momento, ciononostante non avrà mai fine.

CAPITOLO II

Obbiezione degli epicurei e risposta a proposito dell'unione della mente con le specie derivanti dagli intelligibili eterni.

Il Ficino sostiene l'unità di mente e di specie intelligibile ricorrendo anche alla distinzione di Aristotele fra intelletto attivo e intelletto passivo e ricorrendo alla celebre e frequente similitudine del lume e dell'occhio.

Filosofia_in_Ita

CAPUT III

Obiectio Epicuri et responsio: quod species innatae sunt menti.

Negabit forsitan Epicurus species illas quas quotidie concipit intellectus esse perpetuas, quia et esse incipiant quando pariuntur, et desinant quando mandantur oblivioni.

Nos autem ex Platonis nostri sententia satis in hoc habere putamus, quod species illae, si nascuntur, a rationibus animi perpetuis pariuntur, et ideas super animum referunt sempiternas.

Ratio prima: profecto sentire et intelligere, quia vitales operationes sunt, a principio vitali intrinsecoque proficiscuntur, principio inquam activo. Sunt enim operationes quaedam viventibus et carentibus vita communes, ut generatio, alteratio, mutatio loci. Ea quae vita carent, operationes huiusmodi patiuntur potius quam agant. Non enim se ullo modo generant, aut alterant, aut mutant loco. Viventia vero eas in se ipsis agunt, quia sese nutriendo augendoque alterant et generant aliquid in se ipsis, et iudicando appetendoque locum mutant. Si natura viventia ad proprias actiones melius instruere debet quam ad communes, melius autem instructum est quod est agens quam quod patiens, atque ad communes operationes eis activum principium tradidit, multo magis ad proprias actiones, sensum videlicet intelligentiamque, sic illa disposuit, ut agerent per eas magis quam paterentur. Quapropter neque mens, neque etiam sensus (ut pluribus placet Platonicorum) ut percipiat quicquam ab extrinsecis formatur corporibus. Sed quemadmodum pars vivifica per insita semina alterat, generat, nutrit et auget, ita interior sensus et mens per formulas (1) innatas quidem, et ab extrinsecis excitatas, omnia iudicant. Neque aliud quicquam est hoc iudicium, quam transitus formulae a potentia quadam in actum. Non enim debet operatio ulla agentis transcendere limites. Vitalis igitur et intus permanens operatio non est ab extrinseco principio, vita carente, sed ab intrinseco et vitali.

---

(1) È ora opportuno precisare il valore semantico del vocabolo *forma* in rapporto al vocabolo *formula*. Il primo termine ha significato ontologico e si richiama alla tradizione greco-medioevale a partire dal concetto di *μορφή* di Aristotele; il secondo ha invece un significato gnoseologico e indica la presenza innata nella struttura conoscitiva umana di un equivalente logico della *forma*. Qui abbiamo reso in italiano con «formula». Altrove abbiamo tradotto con «forma secondaria» in analogia alla distinzione aristotelica di *sostanza prima* e *sostanza seconda*.

Filosofia_in_Ita

CAPITOLO III

Obbiezione di Epicuro e risposta: le specie sono innate alla mente.

Può darsi che Epicuro neghi che le specie, che l'intelletto quotidianamente concepisce, siano eterne, per il solo fatto che hanno il loro inizio nell'atto in cui vengono partorite ed hanno la loro fine nell'atto in cui cadono nell'oblio.

Ma noi riteniamo — seguendo il pensiero del nostro Platone — che argomenti sufficienti a dimostrare la nostra tesi ci vengano forniti dal fatto che, se codeste specie nascono, vengono partorite da essenze intelligibili eterne proprie dell'animo, e che rappresentano idee eterne su un piano superiore a quello dell'animo stesso.

Prima dimostrazione: non c'è dubbio che gli atti della sensazione e dell'intelligenza, per il fatto che sono operazioni vitali, procedono da un principio vitale ed intrinseco, da un principio, intendo dire, attivo. Infatti nell'ambito delle operazioni ve ne sono alcune comuni sia agli esseri dotati di vita, sia a quelli che ne sono privi: la generazione, ad esempio, l'alterazione, il mutamento nello spazio. Orbene: gli esseri privi di vita tali operazioni subiscono piuttosto che non le compiano, dato che in nessun modo si generano o vanno soggetti ad alterazione o sono in grado di mutare luogo. Laddove gli esseri dotati di vita compiono tali operazioni in sé stessi, in quanto si alterano e generano qualche cosa in sé stessi nutrendosi e crescendo, e sia giudicando sia tendendo a qualche cosa mutano luogo. Se, dunque, la natura deve dotare gli esseri viventi in vista di azioni proprie meglio che di azioni comuni, e se, d'altro canto, è meglio dotato ciò che agisce che non ciò che subisce l'azione dall'esterno, e se ancora conferí appunto agli esseri viventi un principio attivo in grado di compiere le operazioni comuni, senza dubbio a maggior ragione le dispose al compimento delle operazioni proprie, cioè a compiere le operazioni della sensibilità e dell'intelligenza, in modo tale che tramite quelle essi fossero in grado di compiere piú che di subire le azioni. Per cui né la mente né, dal canto suo, il senso — come pensano parecchi platonici — vengono formati all'apprendimento degli oggetti da corpi esterni. Ma come la parte vivifica genera altri enti tramite semi a lei stessa insiti, li nutre e li cresce, allo stesso modo il senso interno e la mente giudicano ogni cosa grazie a formule (1) innate, sí, ma stimolate dagli oggetti esterni. Né questo giudizio altro è se non il transito di una formula dalla potenza all'atto, dato che nessuna operazione deve trascendere i limiti dell'ente che la

Filosofia_in_Ita

Signum vero quod sensus interior est admodum efficax, inde capitur, quod componit, dividit, discurrit, suoque affectu vertit corpus in contrarias qualitates.

Signum quod mens sit maxime efficax, a Boethio contra Stoicos hinc accipitur, quod ultra illa quae facit sensus, ipsa praeter obiectorum naturam universales excogitat regulas, descendit componendo, ascendit et resolvendo, ac sese referens sibi veris falsa redarguit. Denique, cum rem eamdem aliae vires animae aliter iudicent (aliter enim imaginatio sive phantasia, aliter ratio iudicat), consentaneum est ut iudicium ipsum iudicantis formam naturamque sequatur, non iudicati. Et quia iudicium iudicantis actus existit, probabile est ut quisque iudex operam suam non ex aliena, sed ex propria potestate perficiat.

Ratio secunda: sed, ut revertamur ad mentem, sicut simulacra singularium a corporibus phantasiae non inuruntur, ut etiam probavimus alias, ita universalium species a simulacris non signantur in mente, sed ita mens per vim suam efficit, sicut phantasia fingit simulacra per se ipsam. Quo enim pacto simulacrum (quod etiam phantasma vocatur) rem aliquam procreabit se ipso liberiorem et ampliorem? Ipsum quidem singulare est, et materiae conditionibus est adstrictum; species vero, quia universalis est, ideo liberior est et amplior. Si non fit species haec, quae etiam universale nuncupatur, a simulacris, multo minus fit a rebus externis, quae non possunt per aliud medium formare mentem quam per simulacra. Rursus unius spiritalisque speciei unam esse oportet causam spiritalem, vel saltem unitam et spiritali modo ordinatam.

Singula vero, quae extrinsecus sunt, plurima sunt et corporea. Atqui nullum illorum per se acceptum, cum propriae solum corporalisque naturae sit, speciem procreabit incorpoream, et naturae com-

Filosofia_in_Ita

compie. Pertanto l'operazione vitale e permanente entro sé medesima non deriva da un principio ad essa esterno, privo di vita, bensí deve procedere da un principio ad essa intrinseco e vitale.

Ed una prova del fatto che il senso interno è particolarmente efficace la si può dedurre dall'osservazione che esso compone, divide, è discorsivo e, a seconda delle affezioni sue, volge il corpo a questa o quella qualità, anche contrarie fra loro.

Prova, invece, del fatto che la mente è efficace in massima misura può essere ricavata dall'osservazione — opposta da Boezio agli stoici — che, al di là delle azioni compiute dal senso, essa, oltre le nature degli oggetti, pensa le regole universali, le compone secondo le linee di un processo discendente, e inoltre le risolve seguendo un processo ascendente e rapportando sé a sé stessa impugna il falso tramite il vero. Infine, dato che le diverse potenze dell'anima pronunciano giudizi diversi sulle medesime cose (ché in un modo giudica l'immaginazione, ossia la fantasia, mentre in altro modo giudica del medesimo oggetto la ragione), è coerente concludere che il giudizio segua la forma e la natura dell'ente che giudica piuttosto che quella dell'oggetto giudicato; e poiché il giudizio è l'atto dell'ente giudicante, è giusto che ciascun giudice compia l'opera sua non obbedendo ad altro da lui ma solo obbedendo a sé stesso.

Seconda dimostrazione: per tornare a considerare la mente, osserveremo che come le immagini delle cose particolari non vengono segnate a fuoco nella fantasia dai corpi, come abbiamo provato altrove, cosí le specie degli enti universali non vengono segnate nella mente dalle immagini fantastiche, ma è piuttosto la mente stessa che tramite la sua potenza le forma, esattamente come la fantasia per sé stessa plasma le immagini. In qual modo infatti un'immagine (che possiamo anche chiamare fantasma) potrebbe creare qualche cosa di piú libero e maggiore di sé stesso? L'immagine, d'altra parte, è particolare, legata strettamente alle condizioni della materia, laddove la specie, in quanto è universale, è piú ampia e piú libera dell'immagine. E se, quindi, questa specie, che si definisce anche l'universale, non è formata dalle immagini, tanto meno potrà essere formata dagli oggetti esterni, i quali non potrebbero formare la mente tramite nessun altro mezzo se non tramite appunto le immagini. Ancora: la causa della specie, che è una e spirituale, deve essere anche essa una e spirituale, o almeno unita ed ordinata secondo la modalità del piano spirituale.

Ma gli enti particolari che sono al di fuori della mente sono molteplici e di natura corporea, e, per conseguenza, nessuno di essi, preso per sé stesso, essendo solo di una natura propria e particolare, potrebbe essere in grado di produrre una specie che è di natura incor-

Filosofia_in_Ita

munis significatricem. Sed neque etiam omnia singularia simul iuncta istud efficient. Sparsa enim sunt, neque ordinem aliquem talem habent ut, alia subnexa aliis, unam seriem digerant causarum. Idcirco sicut lapidum coniunctione unum quiddam simplex non fit, sed cumulus, ita per singularium turbam fiet forte quaedam simulacrorum confusio, potius quam una species atque simplex.

Praeterea in quolibet singulari tria reperiuntur: natura speciei, accidentia quae non sunt necessaria speciei, et ipsum ex utrisque compositum, ut in Socrate est humanitas, quae natura speciei vocatur, est albedo, talis talisque figura, quae forte accidunt speciei, et adventicia nominantur. Ex utrisque Socratis persona componitur. Numquid ab his personis imprimitur in mentem species illa communis, quae est omnium hominum aequalis similitudo? Certe ex accidentibus personarum non imprimetur (referret enim hominis accidentia, non substantiam), neque etiam ex ipsa natura quae subicitur accidentibus (illa enim non tota persona alicuius est hominis, sed pars eius). Ideo natura talis de nullo homine enunciatur. Quis dixerit: « Socrates est humanitas »? Dicimus autem Socratem esse hominem. Homo igitur enunciatur de Socrate, de Socrate inquam toto, non de humanitate solum, vel accidentibus. De Platone toto similiter, atque aliis omnibus, ubi apparet hominem ipsum, quem mens nostra communiter enunciat de integris quibusque personis in se ipsa conceptum, multo ampliorem esse hac vel illa personae cuiusque natura. Quod vero comprehendit aliud et amplius est, non fit ab eo quod et comprehenditur et est angustius, praesertim cum natura illa fiat in singulis hominibus singularis. Quod autem singulare factum est, non creat universale. Sed numquid ab integris cunctisque personis species illa nobis infertur? Nequaquam. Quippe innu-

Filosofia_in_Ita

porea e che esprime una natura comune. Ma neppure tutti gli enti particolari congiunti insieme sarebbero in grado di produrla, in quanto sono sparsi e privi affatto di un ordine siffatto che, connessi uno all'altro secondo il criterio di una scala gerarchica ascendente, completino un'intera serie causale. Pertanto, come dall'unione di piú pietre non esce una qualsiasi unità semplice, ma piuttosto un cumulo, allo stesso modo da una massa di particolari potrà uscire al massimo una confusione di immagini piuttosto che una specie che abbia i caratteri dell'unità e della semplicità.

Inoltre, in ogni particolare si possono riscontrare tre elementi fondamentali: la natura della specie, gli accidenti non necessari alla specie stessa, ed infine il composto risultante dall'unione di questi due fattori, come, ad esempio, in Socrate si ritrovano l'umanità — che è appunto la natura della specie — il color pallido, questo aspetto determinato — che sono gli accidenti che si accompagnano alla specie e si definiscono avventizi —; dall'unione di specie e di accidenti viene formata la persona fisica di Socrate. Ma forse che dalla persona di Socrate o dalle altre viene impressa nella mente quella specie comune che è appunto la simiglianza comune a tutti gli uomini? È fuor di dubbio che tale specie non può essere impressa nella mente dagli accidenti propri di ciascuna persona, ché, se cosí fosse, la specie non darebbe la sostanza degli uomini, ma gli accidenti; né potrebbe venire impressa dalla natura stessa, che è soggetta agli accidenti, ché questa natura non è tutta la persona di un uomo, ma semplicemente una parte di essa; pertanto una natura come quella della specie non può essere espressa nei confronti di nessun uomo: chi infatti potrebbe dire: « Socrate è l'umanità »? Noi diciamo piuttosto: « Socrate è un uomo », per cui su Socrate si esprime l'enunciato di uomo, enunciato che si riferisce a Socrate nella sua totalità e non solo alla sua umanità o agli accidenti che sono a lui propri e particolari. Altrettanto potrebbe enunciarsi nei confronti di Platone nella sua totalità e di tutti gli altri, ove appare chiaro che quel concetto di uomo che la mente nostra enuncia in riferimento a singole persone nella loro integrità e che essa mente ha in sé stessa concepito, è molto piú ampio di questa o di quella natura propria di ciascuna singola persona. Ora: ciò che comprende un altro ente, ed è di tale ente maggiore, non può derivare da quell'ente che è da lui compreso ed è di lui piú angusto, tanto piú se si osserva che una natura tale, quale quella della quale stiamo indagando, si fa particolare in ciascun singolo uomo, e che ciò che è di natura particolare non può certo creare ciò che è universale. Ma neppure è certo possibile affermare che la specie ci venga fornita dalla somma di tutte le singole persone nella loro integrità, in quanto la specie riguarda allo stesso modo

Filosofia_in_Ita

merabiles personas aeque illa species respicit. Innumerabiles vero nusquam inspeximus, neque ex quibusdam personis accepimus eam, quae infinitas insuper alias comprehendit. Neque potest ullas satis tuto a quibusdam singularibus regulam communem perscribere: falleretur enim quisquis id tentaret, perinde ac si quis cum sola terrae animalia consideraret, atque illa videret spirare, animal omne spirare concluderet (1).

Cum igitur species neque a singularibus personis, neque ab earum simulacris generetur, reliquum est ut fiat ab intellectu. Intellectus eam non generat ex phantasmate, vel in phantasmate. Phantasma enim quia et in essendo et in significando singulare est, si fieret materia locusve speciei, eam redderet similiter singularem. Caeterum dubium est, num ipsam generet per phantasma tamquam per causam mediam inter intellectum et speciem generandam. Quod quidem fieri non posse ex hoc opinamur, quod causa media et effectui proxima cum effectu magis quam remotior causa convenit, ut in hominis generatione, quia sol per hominem medium generat hominem, magis homo generans cum homine genito quam ipse sol congruit. Si igitur phantasma esset proxima causa speciei, species phantasmati similior quam intellectui nasceretur. Hinc duo sequerentur absurda: unum, quod species huiusmodi, statim nata, phantasma ipsum et phantasiam, utpote sibi propinquiora, adscisceret tamquam naturalem sedem potius quam intellectum. Alterum, quod et si eam intellectus acciperet, per talem speciem intelligeret singulare aliquid et magis et prius quam universale, illa siquidem nunciaret in primis, quia esset phantasmati singulari cognatior.

Neque audiendi sunt illi, qui phantasma inter intellectum et speciem quasi instrumentum aliquod interponunt. Nonne virtus mentis agens cum capace magis congruit quam phantasma? Quo igitur pacto agens capacem per extraneum phantasma formabit? cum oporteat instrumentum formationis inter formatorem atque formabile interponi, phantasma vero extraneum inter duas illas vires invicem

(1) Ci sembra assai notevole, nel contesto, una fine critica all'induzione che, da un lato risente della lettura di Sesto Empirico, mentre dall'altro mostra già un precorrimento in senso tipicamente moderno (si pensi a Bacone) del ridimensionamento dell'osservazione empirica in riferimento al suo principio di legalità. Ciò mostra che ci troviamo già in quel clima che nel secolo successivo con Leonardo, con Telesio e con i primi ricercatori sperimentali, fra i quali primeggia il Fracastoro, ridimensiona completamente il concetto antico di esperienza e fornisce indicazioni da un lato limitanti, quanto a pretesa di assolutezza speculativa, e dall'altro incoraggianti l'osservazione sperimentale come alternativa o come complementarità alla via puramente logico-noetica.

Filosofia_in_Ita

persone innumerevoli, e noi, mentre da un lato non abbiamo mai potuto sperimentare innumerevoli persone, dall'altro non abbiamo certo potuto ricavare da un numero limitato di persone quella specie che, appunto, ne comprende infinite altre oltre a quelle da noi stessi sperimentate. E nessuno può con sufficiente sicurezza indurre da un certo numero limitato di particolari una regola universale: chiunque compisse un tentativo del genere sarebbe irrimediabilmente costretto a cadere in errore, allo stesso modo che se uno dalla sola osservazione degli animali terrestri e dal fatto che li vedesse respirare traesse la conclusione che ogni animale respira (1).

Dato che la specie non può essere generata né dalle persone particolari né dalle loro immagini, non rimane altra possibilità se non quella che essa sia formata dall'intelletto. Il quale non la genera da un fantasma od in un fantasma. Infatti un fantasma, dato che, sia sotto il rispetto del suo essere sia sotto quello della sua significazione, è particolare, se costituisse o la materia o il luogo della specie, la renderebbe particolare come lui. Rimane tuttavia il dubbio se l'intelletto generi la specie usando il fantasma come causa mediatrice fra sé stesso e la specie da generarsi. Ma che ciò non possa darsi noi pensiamo sulla base del fatto che la causa media e prossima all'effetto armonizza e concorda con l'effetto piú che la causa remota, come avviene nella generazione dell'uomo nell'ambito della quale, dato che il sole genera l'uomo per mezzo di un altro uomo, l'uomo generante è piú strettamente legato all'uomo generato che non il sole. Se, dunque, il fantasma, fosse la causa prossima della specie, questa nascerebbe piú simile al fantasma che non all'intelletto, dal che conseguirebbero due assurdità: in primo luogo che una siffatta specie, subito appena nata, occuperebbe immediatamente come sua sede naturale il fantasma e la fantasia — in quanto a lei piú affini — piuttosto che l'intelletto; in secondo luogo che anche se l'intelletto la accogliesse in sé, tramite una siffatta specie coglierebbe un oggetto particolare meglio e prima di un oggetto universale, dato che quella gli annuncerebbe prima di tutto gli oggetti particolari, trovandosi legata al fantasma particolare da piú stretta parentela che non all'intelletto universale.

Né si deve ascoltare chi pone il fantasma in qualità di strumento fra l'intelletto e la specie. Non è forse vero che la virtú attiva della mente è piú dotata che non il fantasma di congruenza con un ente dotato di capienza? Ed in qual modo essa agendo potrebbe formare un ente dotato di capienza servendosi del fantasma che è estraneo sia all'ente che essa crea, sia alla mente stessa? È necessario infatti che lo strumento di una formazione si ponga tra il formatore e ciò che il formatore stesso deve formare, laddove il fantasma non

Filosofia_in_Ita

germanas nequeat interponi? Quamobrem intellectus quando formam illam creat, neque ex simulacro, neque in simulacro, neque per simulacrum, procreat. Forte vero radium aliquem, seu vim, inserit simulacro phantasiae per quam ipsum simulacrum tamquam formator mentis formam huiusmodi generat, quam speciem vocamus intelligibilem? Sed neque hoc fieri posse putamus. Nempe vis illa suscepta simulacro iisdem materiae conditionibus adstringetur quibus simulacrum, itaque formam intelligibilem, quae ab illis conditionibus est absoluta, non generabit. Ac si quis dixerit formam illam modo absoluto capi ab intellectu, quamvis phantasma ipsam non creaverit absolutam, ex hoc ipso nos concludemus (quod exoptamus in primis) intellectum non subici phantasiae tamquam formabile formatori, postquam praestantiore modo formas habet quam ipsa tribuere valeat. Quo fit ut forma intellectualis, si nascitur, a solo intellectu nascatur, et sine medio. Si enim mens formam illam generat, et generando eam in se absque medio suscipit, certe per se gignit illam, et gignit alio nullo intercedente.

Ex omnibus his concluditur intellectum formare se ipsum. Et quoniam si esset prorsus informis, se ipsum formare non posset, necesse est ante eas formas vel notiones, quas per omnem aetatem paene momentis singulis in se parit, latere in animi penetralibus formas alias animo naturales, totidem numero, quot sunt in mundo rerum species creatarum, quibus possit formas illarum specierum intelligibiles parere.

Ratio tertia. Certe namque res certis egent seminibus. Non facit natura ex quolibet quaelibet, non facit ex nihilo aliquid (1). Idcirco non potest essentia animae, quae et una est, ac ferme omnia respicit aeque, multas et varias specie formas producere, et alias aliis tem-

(1) La negazione della possibilità della generazione *ex nihilo* non è qui intesa dal Ficino in senso biologico (nel qual senso, piuttosto, già vedemmo come il Ficino sia un sostenitore della generazione spontanea), bensí in un senso puramente metafisico.

Filosofia_in_Ita

può certo frapporsi a quelle due forze, fra loro legate da intima affinità, in quanto la sua natura è assolutamente estranea alla natura di ambedue. Ragione per cui quando l'intelletto crea quella forma, non la procrea né usando l'immagine come materia, né scegliendola come luogo della creazione, né servendosi di essa come mezzo. Dovremo dire forse che nell'atto della creazione l'intelletto immette nell'immagine un qualche raggio od una particolare potenza in grazia della quale l'immagine stessa, come se fosse formatrice della mente, generi quella forma, che noi appunto chiamiamo specie intelligibile? Pensiamo che neppure questo possa darsi, ché in tal caso la potenza assunta dall'immagine sarebbe legata alle medesime condizioni della materia cui è legata l'immagine, e pertanto non potrebbe certamente generare la forma intelligibile, la quale è completamente libera da tali condizioni. E se qualcuno affermasse che tale forma viene colta e contenuta dall'intelletto sotto il rispetto della assolutezza, quantunque l'immagine non l'abbia creata assoluta, noi trarremmo proprio da questa affermazione quella conclusione appunto cui desideriamo soprattutto di giungere, e cioè che l'intelletto non è sottomesso alla fantasia come un ente passibile di formazione al suo formatore, per il solo fatto che ha in sé le forme su un piano piú prestante di quello sul quale la fantasia che dovrebbe formarlo non le possegga. Onde deriva che la forma intellettuale, se nasce, nasce dal solo intelletto ed in modo immediato. Se infatti la mente genera quella forma e, nell'atto in cui la genera, la sussume in sé immediatamente, senza dubbio è essa stessa che la genera, e la genera senza l'intervento di nessun altro ente.

Da tutto quanto esposto sin qui si trae la conclusione che l'intelletto risulta da un processo di autoformazione. E poiché, inoltre, se fosse assolutamente informe, non potrebbe essere in grado di formare sé stesso, è necessario che prima ancora di quelle forme o nozioni che dir si vogliano, che l'intelletto perennemente genera in sé stesso quasi ad ogni momento, si celino nei recessi dell'animo altre forme ad esso connaturate, in numero pari a quello delle specie delle cose create presenti nel mondo, in virtú delle quali possa partorire le forme intelligibili di tali specie.

Terza dimostrazione: senza dubbio le cose necessitano di semi determinati, ché la natura non produce da una cosa un'altra cosa qualsiasi né crea qualche cosa dal nulla (1). Pertanto non può l'essenza dell'anima, la quale è una e riguarda ugualmente tutte quante le cose, produrre forme molteplici nel numero e nella specie, e queste in un tempo, quelle in un altro, se non tramite una molteplicità di formule insite in lei, differenti per ciascuna specie, tramite

Filosofia_in_Ita

poribus, nisi per plures formulas insitas, speciei differentes, quibus aliis temporibus alias potius quam alias procreet aut promat.

Ratio quarta. Has enim saepenumero, etiam nulla consultatione (1) vel voluntate antecedente, solo quodam naturali instinctu repente promit in lucem. Effectus vero, qui naturali fiunt ordine, formam praeferunt talem, qualem causae possident. Calida enim ab igne fiunt calente, quia causa quae ex suo esse aliquid efficit naturaliter, talem, licet inferiori modo, effectum facit, qualis est ipsa. Mens igitur, quae per suum esse naturaliter generat universales rerum omnium species, in ipsa quoque sua essentia ab origine nacta videtur universales species omnium, ut similia similibus generentur. Nam si illarum specierum una est efficiens causa, scilicet intellectus, et subiectum unum, intellectus scilicet idem, nulla ratio assignari potest cur multae et differentes fiant, secundum speciem, nisi quia intellectus per diversas rationes sibi naturales eas promit diversas. Non enim sufficit ad hanc varietatem efficiendam simulacrorum diversitas, quae nihil ad hanc fabricam aliud afferunt, quam occasionem aliquam operandi, dum per illorum praesentiam mens ad promendas species excitatur. Hoc autem nihil aliud est, quam rationes illas otiosas reddere promptiores.

Ratio quinta. Proinde si divina mens, idearum omnium plena, per essentiam suam adeo plenam absque medio animam procreat, oportet animam inde idearum plenam effluere. Nempe Deus cum in efficienda anima a nullo prorsus impediatur, tam perfectam efficit, quam perfecta in tali genere illa effici potest. Perfectior certe prodit, si in provinciam (2) tam difficilem notionum plena descendat, quam si vacua. Est autem notionum capax ab initio ex ea parte qua cum angelis convenit. Sicut enim ex parte sua temporali habet ut continue quaerendo discurrat, sic ex aeterna ut possederit ab initio, prae-

---

(1) Il termine *consultatio* è così definito dal Ficino: *consideratio futurorum quonam pacto conferant* (« valutazione della utilità del futuro ») nelle *Sententiae insignes:* cfr. PLATONE, *Definitiones*, 414 b (alla voce *βουλή*); cfr. anche ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1112 a 18 ss. In genere proporremmo la traduzione « guida », annettendo ad essa quel preciso significato che il verbo *conferre* mutua da *conferens* nel senso chiarito alla nota 1, p. 258 del I vol. Senonché in questo caso, indicando propriamente la « deliberazione » o, meglio, il concreto atto deliberativo, è stata resa in italiano col termine « consultazione ».

(2) Il termine *provincia*, che il Ficino opportunamente usa, assomma in uno sia il valore di « territorio di dominio in seguito a conquista », nel quale significato si riconferma il primato e la supremazia dell'anima nei confronti del mondo sensibile, sia il valore di « compito », « ufficio », con generico accento di difficoltà da superare nei confronti del compito assegnato, cioè appunto della *provincia*, nel quale senso si accentua il valore

Filosofia_in_Ita

le quali appunto procrea o porta alla luce in una determinata stagione alcune cose in luogo di altre.

Quarta dimostrazione: l'essenza dell'anima spesso porta alla luce improvvisamente queste cose senza che il suo atto sia preceduto da alcuna consultazione (1) o da alcun atto antecedente di volontà, ma solo in forza di un istinto naturale. Ma gli effetti che si verificano secondo un ordine naturale presentano una forma qual'è quella posseduta dalle cause dalle quali essi procedono: gli effetti del calore derivano, infatti, dalla presenza del fuoco che scalda, ché una causa, la quale produca un effetto procedente per via naturale dal suo stesso essere, determina un effetto il quale, quantunque in maniera inferiore, tuttavia è tale quale è la causa stessa che lo ha prodotto. Quindi la mente, la quale naturalmente genera tramite l'essere suo le specie universali di tutte le cose, è chiaro che nella sua stessa essenza è in possesso fin dall'origine delle specie universali di tutte le cose, onde il simile possa essere generato dal simile. Infatti se di quelle specie una è la causa efficiente, cioè l'intelletto, ed uno è anche il soggetto, e cioè ancora lo stesso intelletto, non si può giustificare in alcun modo il fatto che tali specie siano molteplici e differenti — proprio sotto il rispetto della specie — all'infuori che accettando che l'intelletto stesso le produca diverse fra loro in virtú di diversi principi a lui stesso connaturati. Non basta, infatti, per produrre tale diversità, la diversità corrente fra le varie immagini, poiché queste null'altro apportano alla fabbricazione delle specie se non questa o quella occasione per operare, nell'atto in cui la mente viene stimolata, dalla presenza appunto delle immagini, ad esprimere da sé le specie. Il che non è altro se non uno stimolare l'attività di quelle essenze sino a quel momento oziose.

Quinta dimostrazione: se la mente divina, che è piena di tutte le idee, immediatamente, tramite la sua essenza in tal misura piena, crea l'anima, è necessario che l'anima ne fluisca piena appunto di idee. Certamente, dato che nella creazione dell'anima non è ostacolata da nulla, la crea tanto perfetta quanto essa nel suo genere può essere perfetta, e senza dubbio essa riesce piú perfetta se scende nel mondo (2), al quale essa con tanta difficoltà si adatta, piena di nozioni, che non se vi giunge priva affatto di esse. Ed è capace di nozioni sin dall'inizio per quella parte in cui essa armonizza con gli angeli. Come infatti sotto il rispetto della sua parte temporale discorre senza interruzione mai attraverso le varie tappe della sua ricerca intellet-

---

di lotta dell'anima per il superamento del piano del sensibile ed il raggiungimento del possesso pieno dell'essere. Ovviamente i due valori non possono essere resi in italiano con pari sintesi ed intensità semantica.

Filosofia_in_Ita

sertim cum ipsa propinquior Deo sit quam prima materia. Ideoque si materia omnes inde species accipit et cum primum parata est capit, necesse est animam quoque omnes suscipere. Parata vero est anima ad omnes suscipiendas cum primum a Deo accipit esse. Siquidem eius essentia simplex est, stabilis, supra tempus, ideoque non potest augeri, aut per tempora paratior fieri. Quod ita cecinit Zoroaster: *σύμβολα πατρικὸς νόος ἐνέσπειρεν ψυχαῖς*. Id est: « paterna mens inseruit animabus coniecturalia signa ». Et Orpheus ita: *πάντα γὰρ Πρωτεῖ πρώτη φύσις ἐγκατέθηκεν*. Id est: « omnia enim Proteo prima natura indidit ». Theologia Orphica Proteum appellat essentiam tertiam, animarum rationalium sedem. Architas quoque Tarentinus, in libro *De Sapientia*, hominem, inquit, sapientissimum cunctorum animantium esse natum, quippe cui Deus rerum omnium ideas infuderit, per quas mente valeat notiones rerum non aliter procreare, quam ore per linguam rerum nomina fingere. Haec ille.

Ratio sexta: profecto (ut platonice loquar) in materia formarum omnium suscipiendarum latent inchoationes. In natura quoque, per quam ad formas movetur materia, formarum semina delitescunt. Unde in complexione arboris naturali clauditur semen ad arborem similem propagandam. In semine arbor generanda tota concluditur. Idem accidit in complexione naturali et semine animalis. Igitur in ea parte animae quae alit corpus, et natura utitur velut instrumento ad movendam formandamque materiam, insunt, et multo quidem praestantius, formarum omnium rationes, ut ex ratione capitis, quae in anima est, exoriatur semen illud capitis quod est in natura, ex hoc autem semine pullulet forma haec capitis quae conspicitur in materia. Atque idem fiat in pectore, brachiis, membrisque caeteris. Si pars haec infima animae foecunda est, formatque ipsa corpora, et a corporibus non formatur, et formarum generandarum continet rationes, numquid mens, quae pars est animae summa, sterilis erit? Aut solum formabitur a corporibus? Aut carebit rationibus ad species producendas? Nullo pacto. Immo vero: sicut pars infima, quae singulis corporibus proxima est, per insitas sibi ab origine rationes singula gignit et corporalia, ita mens, quae incorporalibus ac penitus

Filosofia_in_Ita

tiva, cosí dalla sua parte eterna deriva il possesso iniziale delle nozioni, principalmente per il fatto che è piú vicina a Dio che non la prima materia. Pertanto se la materia di là deriva tutte le specie e le accoglie essendovi in precedenza preparata, è necessario che l'anima accolga anch'essa in sé appunto tutte le specie. E preparata è l'anima ad accoglierle tutte in quanto riceve direttamente da Dio il primo essere. E se la sua essenza è di natura semplice, stabile e al di sopra del fluire temporale, l'anima non può andare soggetta ad accrescimento o non può divenire piú preparata nel corso di un processo temporale. Il che vaticinò Zoroastro dicendo: « La mente paterna seminò nelle anime le impronte simboliche »; ed altrettanto Orfeo quando scrisse: « Ogni cosa la natura prima pose nell'interno di Proteo », dove la teologia orfica intende per Proteo la terza essenza, sede delle anime razionali. Anche Archita di Taranto nel suo libro sulla saggezza dice essere l'uomo il piú sapiente di tutti gli animali per nascita, dato che ad esso Dio ha infuso le idee di tutte le cose, tramite le quali esso è in grado di procreare con la mente le nozioni delle cose non diversamente che di plasmare con la bocca in virtú della lingua i nomi di esse. Cosí si esprime Archita.

Sesta dimostrazione: senza dubbio — per parlare in termini platonici — nella materia si celano gli abbozzi di tutte le forme che essa deve ricettare, mentre nella natura, tramite la quale la materia si muove in direzione delle forme, si celano i semi appunto di queste. Onde nella complessione naturale dell'albero sta chiuso il seme atto a propagare un altro albero simile al primo ed, a sua volta, nel seme si cela nella sua totalità l'albero che esso deve generare. La medesima cosa avviene nella complessione naturale e nel seme dell'animale. Pertanto in quella parte dell'anima che alimenta il corpo e che si serve della natura come di strumento per muovere e formare la materia, sono implicite, e per giunta anche in maniera molto piú prestante, le essenze intellettive di tutte le forme, in modo che dall'essenza intellettiva del capo, la quale si trova nell'anima, nasce il seme del capo che si trova sul piano della natura e da questo seme rampolla questa determinata forma di capo che si vede nella materia. E lo stesso avviene per quanto riguarda il petto, le braccia e tutte le altre membra. Ora: se questa parte infima dell'anima è feconda e forma essa stessa i corpi anziché esserne formata, e se contiene le essenze intellettive di tutte le forme che debbono venir generate, diremo forse che la mente, la quale è la parte piú alta dell'anima, sia sterile? O che sia solo formata dai corpi? O che sia priva delle essenze intellettive onde produrre le specie? Non è possibile. Ché anzi: come la parte piú bassa, che è ad immediato contatto con i corpi particolari, genera cose particolari e corporee tra-

Filosofia_in_Ita

absolutis mentibus proxima est, rationes idem insertas habet, per quas producat species illas a corporum passionibus absolutas.

Septima ratio. Sic enim anima inter divina et corporalia medium obtinebit, si utrorumque particeps apparebit, habebitque intus utrarumque formarum et intelligibilium et sensibilium rationes.

Octava ratio. Neque decet eam corporibus esse deteriorem. Ergo si corpora ante adventitias qualitates, qualitates possident naturales, multo magis animus formulas habet in mente proprias antequam excipiat peregrinas. Duplex materiae communitas convenit, naturalis et adventitia. Naturalis est natura illa in qua singula sub eadem specie invicem congruunt, sicut humanitas in qua singuli congruunt homines, quae communitas (ut plerique putant) perpetua est et singulis quibusque praestantior. Adventitia est notio illa universalis, quam de naturali communitate mens cogitat, singulis quibuscumque seclusis. Quae non modo, quo ad materiam spectat, adventitia est, sed quo ad mentem. Si ante hanc adventitiam communitatem materia possidet alteram naturalem, mens quoque, materia melior, ante hanc alteram similiter possidet. Oportet enim communem formam in mente aliquam praestantiorem esse quam in materia. Est autem naturalis perfectior quam contingens. Igitur oportet inesse menti communes formas ante illas, quas corporalium rerum fingit occursu. Saepe vero dum ingenitas formas inspicimus, putamus propter inscitiam nos adventitias vel externas prospicere, non aliter atque illi, qui vel somno vel morbo quodam cerebri oculorumve affecti, arbitrantur se videre quaedam extra suos oculos huc et illuc saepe volantia, quae tamen et versantur et videntur intrinsecus.

Nona ratio. Cur bruta rebus singulis inspectis communem non excogitant notionem, homo autem ex natura sua rationali, qua differt a brutis, id agit, nisi quia ipsa sua natura sigillum possidet talium

Filosofia_in_Ita

mite le essenze intelligibili ad essa insite sin dall'origine, cosí la mente, che è prossima alle essenze incorporee ed assolute, ha implicite, come quelle contenute dalla parte infima, le essenze intelligibili tramite le quali possa essere in grado di produrre le specie assolutamente libere dalla passività corporea.

Settima dimostrazione: l'anima occuperà la posizione intermedia fra gli enti divini e gli oggetti corporei qualora appaia partecipe degli uni e degli altri, ed abbia in sé le essenze intelligibili della serie delle forme intelligibili come di quella delle forme sensibili.

Ottava dimostrazione: non è coerente con la dignità dell'anima essere inferiore agli oggetti corporei. Pertanto se i corpi prima delle qualità avventizie possiedono le qualità naturali, a molto maggior ragione l'animo deve possedere nella mente le formule proprie prima di accogliere quelle avventizie. È coerente con la materia una duplice serie di comunanza: naturale ed avventizia. Quella naturale consiste in quella natura nella quale le singole cose armonizzano fra loro sotto il rispetto della medesima specie, come ad esempio l'umanità nella quale si trovano accomunati tutti i singoli uomini. Questa comunanza — secondo il parere di molti — è perenne e piú prestante dei singoli individui presi uno per uno. La comunanza avventizia, invece, è quella nozione universale che la mente concepisce nei riguardi della comunanza naturale, con l'esclusione di tutti i singoli individui, ed è avventizia non solo in quanto concerne la materia, ma anche in quanto concerne la mente. Orbene: se prima di questa comunanza avventizia la materia possiede la comunanza naturale, anche la mente, essendo migliore della materia, deve possedere l'una prima dell'altra. È necessario infatti che una forma comune qualsiasi sia piú prestante sul piano della mente che non sul piano della materia. E poiché una forma naturale è piú perfetta di una forma contingente, è necessario che siano insite nella mente le forme comuni prima di quelle che la mente formula stimolata dalla presenza sensibile degli oggetti corporei. Ma spesso, nell'atto in cui prendiamo in considerazione le forme alla nostra anima ingenite, per ignoranza pensiamo di considerare forme avventizie ed esterne, non comportandoci in ciò diversamente da coloro i quali, immersi nel sonno o colpiti da una malattia al capo o agli occhi, immaginano di vedere spesso oggetti esterni ai loro occhi vagare qua e là, oggetti che, invece, si muovono e sono visti solo internamente.

Nona dimostrazione: perché gli esseri bruti, dopo aver colto sensibilmente una serie di oggetti particolari, non ne pensano una nozione comune, mentre l'uomo, in grazia della sua natura razionale per la quale differisce dagli esseri bruti, è in grado di compiere tale processo di astrazione, se non perché appunto la natura stessa razio-

Filosofia_in_Ita

figurarum? Si enim formas procreat per naturam speciemque propriam, eas profecto per naturam procreat formatricem. Naturam vero talem carere quis dixerit characteribus?

Decima ratio. Praeterea quando in scientiis perfectas demonstrationes conteximus, ex principiis quibusdam praestantioribus et latioribus solemus de speciebus proprietates aliquas demonstrare. In illis autem notionibus, quae denuo finguntur ab animo, quae latior est, ea est remotior a substantia, proptereaque speciei notio ad substantiam accedit propinquius quam notio generis. Quo fit ut quae in illis minus communis est, ea praestantior iudicetur. Aliae igitur notiones sunt in animo praeter istas, quae latiores sunt simul atque praestantiores, ex quibus demonstratio vera conficitur. Quoniam vero demonstratio non ab universalibus tantum, sed ab universalibus causis proficiscitur, notiones autem, quae menti innatae sunt, non sunt demonstrati effectus causae, rursusque formae in corporibus universales esse non possunt, sequitur ut super formas, et quae in corporibus, et quae in nostris mentibus sunt, quaerendae sint formae aliae in mente divina omnium conditrice, quae universales omnium causae sint. Quarum formulas humana mens habet, ut per has tamquam causarum similitudines ad illas tamquam effectum causas conclusiones referat demonstrando. Sed alias de ideis.

Undecima ratio. Atque haec ipsa demonstratio semper aliqua nobis ignotiora ex propositionibus notioribus infert, illas rursus ex aliis, quousque ad principia quaedam menti per se nota perveniat, ne aut irritus fiat in infinitum progressus, aut ab eisdem ad eadem retexatur circulus temerarius. Quae vero per se nota sunt menti per naturam mentis effulgent mentis aspectui. De singulis autem speciebus rerum ex propriis earum principiis propriae fiunt demonstrationes et in variis facultatibus variae. Igitur secundum varias species et varias facultates adsunt menti diversa doctrinae principia ex naturali mentis lumine cognita. In ipsis vero principiis cuncta sequentia continentur. Hinc efficitur ut animus per naturam omnibus doctrinis abundet.

Duodecima ratio: ut quemadmodum et arbores et animantes earumque membra ex propriis seminibus pullulant, ita scientiae ex

Filosofia_in_Ita

nale dell'uomo possiede l'impronta di tali nozioni universali? Se infatti l'uomo procrea le forme in grazia della sua natura e della sua specie, certamente le procrea per mezzo della natura formatrice. E chi potrebbe dire che tale natura sia priva di tali impronte?

Decima dimostrazione: inoltre quando noi di norma sul piano scientifico conduciamo dimostrazioni perfette, siamo soliti dimostrare, sulla base di principi prestanti e piú lati, delle proprietà inerenti le specie. E fra quelle nozioni che vengono poi dal nostro animo formulate, quella dotata di maggior estensione è piú remota delle altre dalla sostanza, e perciò la nozione della specie si avvicina alla sostanza piú che non la nozione del genere. Da ciò deriva che quella fra le nozioni che sia meno comune va giudicata piú prestante delle altre. Quindi nell'animo si trovano altre nozioni oltre a codeste, piú estese e nello stesso tempo piú prestanti, e sulla base di esse noi possiamo trarre la dimostrazione definitiva. Ma poiché la dimostrazione non prende le mosse soltanto dai principi universali, bensí dalle cause universali, e dato che le nozioni che si trovano innate nella mente noi non abbiamo dimostrato essere effetti di una causa, e dato ancora che non possono trovarsi nei corpi forme universali, da tutto questo consegue che al di sopra delle forme che si trovano nei corpi e al di sopra di quelle che si trovano nelle nostre menti, noi dobbiamo cercare delle altre forme che si trovino nella mente divina, fondatrice dell'universo, forme che siano le cause universali di tutte le cose. Di esse l'umana mente possiede le formule in base alle quali, come in base a copie delle cause, possa essere in grado di riferire, tramite un processo dimostrativo, le sue conclusioni alle altre come a cause dei loro effetti. Ma delle idee ci occuperemo in altra occasione.

Undicesima dimostrazione: questo stesso processo dimostrativo ci consente sempre di inferire da proposizioni note conclusioni ignote e le prime a loro volta da altre ancora, sino a giungere a principi per sé stessi noti alla mente, onde non si verifichi un processo all'infinito o non si cada in un circolo vizioso. Ma quei principi che sono per sé stessi noti alla mente rifulgono allo sguardo di essa in virtú della sua natura. Circa le singole specie delle cose, d'altra parte, sulla base dei principi ad esse propri, vengono condotte dimostrazioni particolari e varie nelle diverse facoltà. Pertanto secondo le varie specie e le varie facoltà sono presenti alla mente diversi principi di conoscenza conosciuti per lume naturale della mente stessa. Ma in questi principi si contengono tutte le conseguenze, onde avviene che l'animo sia per sua natura ricco di ogni conoscenza.

Dodicesima dimostrazione: come gli alberi e gli animali e le loro membra rampollano da semi particolari a ciascuno, cosí le varie scienze nascono da inizi intimi alla mente, onde questa non debba

Filosofia_in_Ita

intimis initiis oriantur, ne mens sit sterilior quam natura, quae ex seminibus insitis suos foetus educit, non casus effundit impulsibus.

Decimatertia ratio. Quando inter nos verum quaerimus interrogando et respondendo, quomodo posset ad summam pervenire quae concluditur ratio nisi aliquid prius concederetur? Concedi autem recte quid posset, quod nesciretur? Ita ista ratio (ut Augustinus Aurelius inquit) nisi inveniret in nobis aliquid cognitum, quo innitens ad incognitum duceret, nihil omnino per illam discerneremus. Inest ergo nobis ante ratiocinationem intelligentia quaedam, unde ratiocinatio sumat exordium.

Decima quarta ratio. Nonne ratiocinatio nostra mobilis est, et dum varietatem inquirit, ab alio descendit in aliud, et quando aliquid inventum examinat, in aliud ascendit ab alio? Motus vero omnis a quiete, sive stabili aliquod exorditur, ac tendit ad stabile. Motus autem huiusmodi notionum complexio est. Res vero quaelibet principium habet proprium suumque finem. Quapropter ratiocinatio, quia notionum progressio est, in notiones reducitur, quia mobilis in aliquas stabiles notiones, quarum impulsu quaerat quod cupit, indiciis inveniat, quod quaesivit, luce examinet quod invenit, firmitate quiescat inventis. Inde ergo coepit quaerendo, in idem redit examinando. Sunt ergo in mente stabiles quaedam et perpetuae notiones, quae et principia sunt et fines ratiocinandi.

Decima quinta ratio. Neque ratiocinandi solum, verum etiam quomodocumque intelligendi. Nam sicut sensus, qui per adventitias formas, quae dicuntur accidentales, cognoscit semper, accidentia quoque semper attingit, ut Platonici putant, ita converso mens, quae essentias rerum definit, per essentiales formas intelligit. Et quia sensus, qui fallacibus confidit rerum imaginibus et subito vanescentibus, saepe fallitur, neque imaginem a re vera discernit, sed opus est ad hoc iudicio rationis, idcirco mentem oportet essentialibus (ut ita dixerim) rationibus inniti, ne ipsa quoque fallatur, et iudicio virtutis alicuius superioris indigeat.

Filosofia_in_Ita

risultare piú sterile della natura, la quale produce le sue creature da semi a lei insiti e non li effonde per impulsi casuali.

Tredicesima dimostrazione: quando nel nostro intimo noi cerchiamo la verità tramite un processo di domanda e di risposta, in qual modo potrebbe la ragione pervenire alla conclusione ultima, se non si ponesse in precedenza un a priori? E come potrebbe essere posto quell'a priori che fosse dalla ragione ignorato? Pertanto — come dice Aurelio Agostino — se codesta ragione non trovasse in noi qualche cosa di conosciuto poggiando sul quale ci portasse a conoscere ciò che è incognito, noi tramite suo non conosceremmo assolutamente nulla. C'è dunque in noi prima del processo razionale una intelligenza dalla quale parte il processo stesso.

Quattordicesima dimostrazione: non è forse vero che il nostro processo razionale è mobile, e mentre indaga la varietà degli oggetti che gli si propongono discende da uno all'altro e quando esamina qualcosa che ha trovato percorre la strada inversa, cioè ascende da un grado all'altro? Ma ogni moto prende le mosse da uno stato di quiete, cioè da qualche cosa di immobile, e tende a qualche cosa di altrettanto immobile. D'altra parte un movimento come quello compiuto dal nostro processo razionale consiste appunto nella complessione delle nozioni. Ogni cosa, poi, ha un proprio principio ed una propria fine, onde il nostro processo razionale, essendo costituito da una progressione di nozioni, si riconduce ad esse; essendo mobile si riconduce a nozioni stabili per stimolo delle quali cerca ciò che è oggetto del suo desiderio, e scopre ciò che cerca grazie ad una serie di indizi; esamina ciò che ha scoperto per poi acquietarsi finalmente nella stabilità di ciò che ha trovato. Perciò ritorna dopo aver percorso tutte le sue indagini là donde esse ebbero inizio. Esistono dunque nella mente alcune nozioni stabili e perenni le quali sono principio e fine del nostro processo razionale.

Quindicesima dimostrazione: tali nozioni non sono principio e fine solo del processo razionale bensí anche del processo intellettivo. Infatti come il senso, tramite le forme avventizie — che si definiscono accidentali — conosce sempre gli accidenti, e sempre anche li raggiunge (come ritengono i platonici), cosí per contro la mente, la quale definisce le essenze delle cose, tramite appunto le forme essenziali compie i suoi atti intellettivi. E poiché il senso, che si fida di immagini fallaci e che immediatamente svaniscono, spesso si inganna e non è in grado di discernere l'oggetto reale dalla sua immagine, ma ha bisogno per compiere tale distinzione dell'intervento del giudizio razionale, per tale motivo è necessario che la mente poggi per cosí dire su principi essenziali onde evitare che anch'essa si inganni e si trovi nella necessità di richiedere l'intervento di una virtú a lei superiore.

Filosofia_in_Ita

Decima sexta ratio. Praeterea si cognoscimus angelos, neque eos nosse valemus per species a sensibus haustas, quae cum pendeant a corporibus, non referunt angelicas formas quae ad corpora non declinant, sequitur ut eos per insitas species cognoscamus. Quo enim pacto iudicamus angelos esse naturas non vergentes ad corpora, nisi per species a corporibus minime dependentes?

Decima septima ratio. Denique inter cognitionem divinam et sensitivam cognitio intellectualis est media, ergo et medias habet conditiones. Deus cognoscit per essentiam suam immobilem, sensus per mobiles qualitates, id est species peregrinas. Quapropter mens cognoscet per qualitates immobiles, quae species innatae vocantur. Ordo denique universi requirit, ut quemadmodum purae mentes in se respiciunt, sensus autem in alia solum, sic anima, mentis sensusque particeps, non modo extra se formas, sed in se quoque respiciat. Ubi autem Aristotelis more mentem dicere solemus novas species procreare, possumus etiam proprius more Platonico dicere innatas species ex mentis penetralibus erui. Germanarum virium ea est natura, ut se mutuo comitentur in operando, sicut in existendo, et se vicissim suscitent ad agendum. Germanae vires sunt olfactus et gustus, unde saepe animus per odoratum invitatur ad gustum. Germanae concupiscendi virtus et irascendi natura. Facile igitur ex libidine irritamur ad iram. Germanitas etiam oculorum facit ut ambo simul vertantur ad idem. Germanitas sensus et phantasiae efficit ut operante sensu ad aliquid, ad idem operetur et phantasia. Propter similem germanitatem, quando phantasia species suas profert in actum, mens quoque suas educit in lucem. Non generantur proprie tunc mentis species, sed quae angustius coarctabantur, patent latius et florescunt; quae tepebant, fervent; quae in solo mentis vertice per se lucebant, rutilant eminus, et in ratione, quae mentem sequitur, iam facta sereniore refulgent. Itaque quam Aristoteles creationem vocaret in speciebus, Plato coruscationem cognominabit, per quam expergefactus oculus rationis speciebus mentis irradiatur. Prima illa

Filosofia_in_Ita

Sedicesima dimostrazione: se noi conosciamo gli angeli e non siamo in grado di conoscerli per mezzo delle specie attinte dal piano sensibile, le quali, dipendendo dai corpi, non comportano forme angeliche, che, invece, non si abbassano in direzione del piano corporeo, ne consegue che noi conosciamo gli angeli tramite specie insite nella nostra mente. In qual modo infatti possiamo essere in grado di giudicare che gli angeli non siano nature inclinate verso il piano del corporeo se non in virtú di specie affatto indipendenti dai corpi?

Diciasettesima dimostrazione: infine fra la cognizione divina e la cognizione sensoriale si pone la cognizione intellettuale, la quale, per conseguenza, possiede condizioni di un grado medio fra le divine e le sensibili. Dio conosce tramite la sua essenza immobile; il senso tramite le qualità mobili, cioè tramite le specie esterne. Perciò la mente conoscerà tramite qualità immobili che si definiscono specie innate. L'ordine, poi, dell'universo, esige che, come le menti pure considerano sé stesse mentre il senso considera solo ciò che ad esso è esterno, cosí l'anima, partecipe della mente e del senso, consideri le forme non solo al di fuori di sé, ma anche in sé stessa. E dove appunto, con terminologia aristotelica, noi siamo soliti dire che la mente produce specie nuove, possiamo anche piú propriamente dire con terminologia platonica che dai penetrali della mente si fanno emergere le specie innate. La natura delle potenze affini è tale che esse si accompagnano fra loro cosí nel compiere le loro operazioni come nell'esistere, e si stimolano reciprocamente all'azione. Potenze affini sono, per esempio, olfatto e gusto, onde spesso il nostro animo è invitato dalla percezione di un determinato profumo a gustare la cosa che lo emana; affini sono anche per natura la virtú della concupiscenza e dell'ira, per cui facilmente siamo spinti all'ira dalla libidine. L'affinità degli occhi fa sí che essi contemporaneamente si rivolgano ed un medesimo oggetto, come l'affinità del senso e della fantasia fa in modo che mentre il senso è intento a qualche cosa, a quella medesima cosa si dedichi anche la fantasia. Per una simile affinità quando la fantasia attua le sue specie, anche la mente pone in luce le sue. In tal caso le specie della mente non sono propriamente generate; avviene piuttosto che quelle specie che erano prima costrette entro uno spazio piú angusto si dilatano e fioriscono; quelle che prima semplicemente erano tiepide fervono; quelle che per sé stesse brillavano solo nel vertice della mente risplendono in tutta la loro evidenza e rifulgono nella ragione che segue la mente, ragione ormai fatta piú serena. Pertanto quella che Aristotele chiamerebbe creazione in riferimento alle specie, Platone la chiamerà piuttosto illuminazione, svegliato dalla quale l'occhio della ragione si irradia

Filosofia_in_Ita

in mente coruscatio intelligentia ipsa est, sequens irradiatio est ipsa rationis discursio. Per intelligentiam essentiae rerum definiuntur; per rationem componuntur essentiae definitae, et argumentationes conficiuntur. Veras autem definitiones essentiarum non potest mens per accidentalia rerum simulacra fabricare, sed eas construit per infusas ab origine rerum omnium rationes.

Decimaoctava ratio. Infusas, inquam, a rationibus rerum quas habet Deus. Quae quidem in Deo sunt ipsa Dei essentia, ab ipso Deo sub variis rationibus intellecta. Formae igitur omnium in Deo sunt, ibique nihil aliud sunt quam essentia ipsa Dei, atque omnes habitu simul et actu. Omnes quoque formae sunt in angelo. Non quidem essentia ipsa sunt angeli, sed rationes quaedam essentiales, id est quae semper essentiam comitantur, ubi vigent habitu simul omnes et actu, quia secundum omnes actu omnia simul intelligit. Praeterea sunt omnes in hominis intellectu, in quo etiam essentiales rationes cognominantur, habitu cunctae simul, sicut in angelo, non simul actu, quia non simul utitur universis. Propterea intellectus infimus appellatur, et materiae quodammodo similis. Quia tamen est praestantior quam materia, ideo effectivo habitu formas habet, quod materiae non conceditur. Qui habitus appellatur vis mentis agens, quia sese confert ad actum; vis quoque capax (1), quia suscipit actus perfectionem. Postremo omnes formae sunt in materia, ubi etiam rationes essentiales ideo nominantur, quia sunt fomites sive habitudines quaedam, sive respectus ad formas essentiam materiae perpetuo comitantes. Quae quidem formarum potentiae sunt, potentiae, inquam, capaces formarum non efficaces, et formae quodammodo ipsae, sed imperfectae. Unde omnes quoque sunt in materia modo perpetuo, secundum quidem potentiam, non tamen secundum efficacem habitum aut actum.

Decimanona ratio. Quis neget animum statim a tenera aetate vera, bona, honesta, utilia exoptare? Optat autem intellectus nullus incognita. Ergo insunt istorum aliquae etiam antequam appetat in animo notiones, per quas ceu formas rationesque ipsorum ea iudi-

---

(1) Nel termine *capax* va intesa presente la radice di *capio* cui è connessa nel testo ficiniano non solo etimologicamente ma anche semanticamente. Pertanto siamo qui nella prospettiva del concetto di inclusione, non in senso statico ma in senso dialettico, ove l'essere è dato nel suo campo metafisico di relazioni intrinsecamente connesse le une alle altre e che nella loro unità costituiscono appunto il *tutto* e l'*intero* dell'ente. Tale significato conviene anche all'*intellectus capax*.

Filosofia_in_Ita

sulle specie proprie della mente. Quella prima illuminazione è l'intelligenza stessa; l'irraggiamento che le tien dietro è appunto il processo discorsivo della ragione. Tramite l'intelligenza si definiscono le essenze degli enti, tramite la ragione si compongono le essenze definite e si concludono le argomentazioni. Ma la mente non può costruire le vere definizioni delle essenze tramite le immagini accidentali degli oggetti, bensí tramite le essenze intelligibili di tutte le cose a lei infuse originariamente.

Diciottesima dimostrazione: essenze intelligibili infuse, dico, dalle essenze che Dio stesso possiede, e che in Dio costituiscono la sua stessa essenza, intelletta da Dio stesso sotto vari aspetti. Pertanto le forme di tutte le cose stanno in Dio, ed in lui null'altro sono se non l'essenza stessa di Dio, simultaneamente tutte come aspetto e come atto. Ma tutte le forme sono anche nell'angelo: non sono tuttavia l'essenza dell'angelo, ma principi essenziali, principi, cioè, che sempre accompagnano l'essenza, nell'ambito della quale sono presenti tutte contemporaneamente come aspetto e come atto in tutto il loro vigore, in quanto l'angelo ogni cosa intende simultaneamente in atto secondo tutti quei principi. Inoltre essi si trovano tutti nell'intelletto umano, in riferimento al quale vengono chiamati anche essenze intelligibili, e tutte vi sono presenti simultaneamente sotto il riguardo dell'aspetto, come nell'angelo, ma non sotto il rispetto dell'atto, poiché l'intelletto non di tutte si serve simultaneamente. Perciò appunto quello umano viene chiamato intelletto infimo e viene detto in certo qual modo simile alla materia. Ma poiché, ciò non ostante, è della materia piú prestante, possiede le forme nel loro aspetto effettivo, possesso che non è concesso alla materia. Tale possesso viene definito forza attiva della mente in quanto tende all'atto; forza capace (1), in quanto accoglie in sé il compimento dell'atto. Infine tutte le forme si trovano nella materia, nel cui ambito esse vengono chiamate anche essenze intelligibili, in quanto sono fomiti ovvero modi di essere o, se si preferisce, riferimenti alle forme, che perennemente accompagnano l'essenza della materia. E sono le potenze delle forme, intendendo per potenze capacità di ricettare le forme e non di produrle; e sono anche in certo senso pur esse forme, ma imperfette. Onde esse tutte si trovano anche nella materia perpetuamente, ma secondo la potenza e non secondo l'efficacia o l'atto.

Diciannovesima dimostrazione: chi potrebbe negare che l'animo fin dalla piú tenera età desidera il vero, il bene, l'onesto, l'utile? Ma nessun intelletto desidera cosa che non conosce. Pertanto nell'animo si trovano insite delle nozioni di questi enti che egli appetisce, anche prima che li appetisca, nozioni tramite le quali, come

Filosofia_in_Ita

cat appetenda. Idem ab inquisitione et inventione probatur. Si in turba hominum quaerat Socrates Alcibiadem, sitque illum aliquando inventurus, necesse est Socratis menti aliquam Alcibiadis figuram inesse, ut sciat quem hominum quaerat prae caeteris, atque inventum in coetu multorum Alcibiadem ab aliis discernere valeat. Ita neque indagaret ea quattuor animus, neque aliquando inveniret, nisi haberet illorum, id est veritatis, bonitatis, honestatis, utilitatis aliquam notionem, per quam illa quaereret inventurus, ut quotiens invenit quae investigaverat, agnoscat atque ab eorum discernat contrariis. Neque solum ab appetitu, indagatione, inventione sed etiam a iudicio id probamus. Quicumque enim aliquem sibi amicum iudicat, vel inimicum, quid amicitia quidve malivolentia sit, non ignorat. Quonam igitur pacto multa vera vel falsa, bona vel mala, ut solemus quotidie, iudicaremus et recte iudicaremus nisi esset nobis veritas quodammodo bonitasque ab initio cognita? Quomodo rursus structurae, musicae, picturae, et artium caeterarum opera, necnon inventa philosophorum, multi etiam in iis artibus non versati probarent, saepe numero recte, et reprobarent, nisi illarum rerum forma quaedam esset et ratio illis a natura tributa? Comparatio quoque idem nobis ostendit. Quicumque enim mel vino comparans alterum altero pronunciat dulcius, quis dulcis sit sapor agnoscit, et qui Speusippum et Xenocratem conferens ad Platonem, Xenocratem censet Platonis similiorem quam Speusippum, Platonis figuram procul dubio novit. Eodem modo cum e multis bonis aliud alio melius recte existimemus, et maiori minorive bonitatis ipsius participatione aliud alio melius deteriusve appareat, necesse est bonitatem non ignorare. Praeterea cum e multis et diversis philosophorum aut etiam aliorum opinionibus, quae veri sit similior et probabilior saepe optime iudicemus, oportet non deesse nobis aliquem veritatis intuitum, ut quae sint illius similiora non nesciamus. Quapropter nonnulli in adolescentia, aliqui etiam sine praeceptore, plerique ex paucissimis doctrinae rudimentis a prae-

Filosofia_in_Ita

tramite forme ed essenze intelligibili degli oggetti del suo appetito, l'animo giudica appunto appetibili tali oggetti. E ciò è anche dimostrato dal processo di ricerca e dal raggiungimento del suo fine: se ad esempio in una folla Socrate cerca Alcibiade, e se in un determinato momento lo dovrà trovare, è necessario che alla mente di Socrate sia presente una raffigurazione di Alcibiade, in modo che egli sappia che uomo cerchi fra gli altri e sia in grado, una volta che l'abbia trovato, di discernere dagli altri, nel mezzo della folla, proprio Alcibiade. Pertanto né l'animo si porrebbe come oggetto di ricerca il vero, il bene, l'onesto e l'utile, né li potrebbe mai trovare, se non possedesse una qualche nozione di essi grazie alla quale potesse porsi alla loro ricerca con la possibilità di trovarli, in modo che, ogniqualvolta abbia trovato ciò che cercava, sia in grado di riconoscerlo e di distinguerlo dai suoi contrari. E ciò noi possiamo dimostrare non solo in base all'appetito, all'indagine ed al raggiungimento del suo scopo, ma anche in base al giudizio. Chiunque infatti giudica qualcuno amico suo o suo nemico, non ignora che cosa siano l'amicizia o l'inimicizia. In che modo dunque potremmo noi giudicare, come facciamo ogni giorno, molte cose, vere o false, buone o cattive, ed in che modo potremmo esprimere un retto giudizio se non ci fossero in qualche modo inizialmente note la verità e la bontà? Ed in qual modo ancora potrebbero molti, anche non versati in quelle arti, approvare le opere di architettura, di musica, di pittura e di tutte le altre arti, e addirittura le dottrine dei filosofi, con giudizi che colgono spesso nel vero, o come potrebbero disapprovarle, se ad essi non fosse stata attribuita dalla natura una forma ed un principio intelligibile relativo a quelle opere che essi giudicano? Alla medesima conclusione ci conduce il processo comparativo: chiunque infatti, paragonando il vino col miele, afferma l'uno piú dolce dell'altro, conosce ovviamente quale sia il sapore dolce, e chi paragonando Speusippo e Senocrate con Platone, giudica Senocrate piú somigliante a Platone che non Speusippo, senza dubbio conosce l'aspetto di Platone. Allo stesso modo, dato che fra molti beni noi con retto giudizio diciamo l'uno superiore all'altro, e dato che l'uno appare migliore o peggiore dell'altro per una maggiore o minore partecipazione alla bontà, è necessario che noi non ignoriamo la bontà stessa. Inoltre poiché spesso con perfetto giudizio noi giudichiamo fra le molte e diverse opinioni dei filosofi o anche degli altri uomini quale sia la piú verisimile, occorre che non ci manchi una qualche cognizione intuitiva della verità, o che non ignoriamo che cosa sia ad essa piú simile. Per cui alcuni nell'adolescenza, e alcuni persino indipendentemente dall'intervento di un precettore, moltissimi sulla scorta di pochissimi rudimenti di dottrina semplicemente forniti loro

Filosofia_in_Ita

ceptoribus demonstratis, doctissimi evasisse traduntur. Quod numquam nisi multum, ut diximus, iuvante natura fieri potuisset. Hoc abunde Socrates Phaedoni, Menoni, Theaeteto adolescentibus demonstravit, docuitque posse pueros recte in singulis artibus respondere, si quis prudenter eos interroget, cum a natura sint artium disciplinarumque omnium rationibus praediti.

CAPUT IV

Confirmatio superiorum, atque insuper de ideis.

Possumus autem ex tribus illis Platonis libris, *Phaedone*, *Menone Theaeteto*, atque insuper ex *Parmenide*, *Timaeo*, et *Convivio* sic rursus argumentari. Si capite proprie atque praecipue alter quidem maior, alter vero minor denominetur, absurdum id quidem: primo quoniam per idem et maior erit et minor; deinde per aliam speciem in alia specie aliquid collocabitur, puta per capitis speciem in maioris minorisve specie. Praestat autem capite capitatum quam maius aut minus denominare. Denique absurdum est per aliquid parvum maius aliquid dicere. Igitur si formalis asserenda causa est, maioritate maius, minoritate minus cognominabitur. Similiter denarium numerum novenario plurem non unitate proprie appellabimus, siquidem ab unitate proprie unum denominamus, immo pluralitate plurem, et alium paucitate pauciorem esse dicemus. Item dualem numerum fieri asseremus non divisione unius in duo, quia etiam coniunctione inter-

Filosofia_in_Ita

da precettori in forma del tutto informativa, si dice siano diventati dottissimi, cosa che non avrebbe mai potuto verificarsi senza l'intervento — come dicemmo — di un poderoso apporto da parte della natura. Questo con abbondanza di prove dimostrò Socrate a Fedone, a Menone, a Teeteto adolescenti, insegnando loro che dei fanciulli sono in grado di dare risposte esatte in singole arti, solo che uno li interroghi in maniera opportuna e intelligente, essendo quei fanciulli dotati per natura dei principi essenziali di tutte le arti e di tutte le scienze.

CAPITOLO IV

Conferma delle dimostrazioni precedenti e trattazione del problema delle idee.

Noi possiamo, sulla scorta dei tre dialoghi platonici *Fedone*, *Menone*, *Teeteto* ed inoltre sulla base delle teorie esposte nel *Parmenide*, nel *Timeo*, e nel *Simposio*, argomentare ancora in questo modo: se uno venisse detto maggiore ed un altro minore in relazione alla testa, ciò sarebbe una assurdità: in primo luogo perché colui che venisse in tal modo giudicato sarebbe maggiore e minore in virtú della stessa cosa; in secondo luogo perché si verrebbe a collocare, in forza di una specie diversa, qualche cosa sul piano di un'altra specie, come, per esempio, nel caso che in virtú della specie del capo si finisse per collocare qualche cosa sul piano della specie delle relazioni di grandezza. Per cui sotto il rispetto della testa è piú opportuno definire uno come dotato di testa che non come maggiore o minore. Senza contare che è assurdo definire qualche cosa come maggiore in relazione a qualche cosa che è per sua natura piccola. Pertanto se è necessario asserire una causa formale, un qualsiasi ente potrà essere definito maggiore in relazione alla specie della maggiorità e minore in relazione a quella della minorità. Similmente noi diremo che il numero 10 è maggiore del numero 9, ma non propriamente sotto il rispetto dell'unità, se è vero che propriamente noi denominiamo in relazione all'unità l'uno, anzi, lo diremo maggiore in relazione alla pluralità, mentre un altro numero lo chiameremo minore in relazione alla minorità. Ugualmente il numero 2 noi affermeremo che nasce non in base alla divisione dell'uno in due, per il solo fatto che sia l'uno sia il due si potrebbe obbiettare che vengono a volte formati anche dall'unione. D'altra

Filosofia_in_Ita

dum huius rei atque illius fieri contendetur. Et omnino idem proprie oppositis effici causis non est dicendum. Ergo dualem numerum dualitatis ipsius participatione fieri secundum formam potius asseremus.

Sed haec tamquam leviora mittamus, pergamus ad graviora. Si color vel figura est ipsum pulchrum quonam pacto erit color aliquis vel figura deformis? Item quanam ratione multa subiecta pulchritudinis unius tamquam communis participarent, nisi una quaedam pulchritudinis natura communis et inesset singulis, et praeesset, ut ab ea quae praeest dependeat et quae inest? Proinde aliud est ipsa bonitas, quam res quae bonitatis participatione fiunt bonae; aliud pulchritudo quam res pulchrae, similiterque de caeteris speciebus, quas Plato vocat ideas. Corpora enim pulchra multa sunt, ipsa vero pulchritudo una est. Nam omne primum summumque in aliquo rerum genere, unum est solummodo. Rursus haec pulchra duas habent naturas: tum materiam corporalem, quae fit particeps pulchritudinis, tum pulchritudinis qualitatem; ipsa vero pulchritudo nihil est aliud quam pulchritudo, quoniam quicquid est in genere aliquo primum tale, nihil aliud est quam tale. Item corpora haec partim pulchra sunt, partim etiam turpia: nam ex ipsa sua materia, quae aliud aliquid est quam pulchritudo, deformia iudicantur, ipsa vero pulchritudo turpitudinem non admittit. Si modo opposita vicissim se fugiunt, corpora quoque pulchra mutantur, et modo pulchra sunt, modo contra. Pulcritudo vero ideo immutabilis (1) est, quia et nihil est aliud quam pulchritudo, et, quantum pulchritudo est, non mutatur, quia sic neque vertitur in contrarium, neque privatur quandoque fundamento et sustentaculo, cum se ipsa sustineat. Adde quod corporalia quaeque aliis pulchra videri possunt, aliis vero non pulchra; ipsa vero pulchritudo carere pulchritudine cogitari non potest. Praeterea corpora formosa divisibilia sunt, pulchritudo autem indivisibilis: non parva est, quia magna corpora non formaret; non magna, quia parvis corporibus non congrueret; denique non est corporea, quoniam rebus spiritalibus non competeret. Non est etiam temporalis, quia rebus non inesset aeternis; inest autem multo magis animabus et mentibus quam corporibus (2).

---

(1) La lezione dell'incunabolo, che dà *mutabilis*, è assurda, per cui correggiamo in base all'edizione di Basilea (1576) suffragata dal Manoscritto Laurenziano Dedicatorio.

(2) Oltre che ovviamente da Platone, notiamo una evidente derivazione da CICERONE, *De officiis*, I, 4, 14, concernente il primato della bellezza nell'ambito spirituale piú che in quello corporeo.

Filosofia_in_Ita

parte non è affatto possibile che una medesima cosa possa essere prodotta in egual modo da cause opposte, per cui noi affermeremo piuttosto che il numero due si forma in riferimento ad una partecipazione alla specie della dualità sotto il rispetto della forma.

Ma lasciamo perdere la considerazione di questi fatti di minore importanza e rivolgiamoci all'analisi di quelli piú gravi. Se il colore e la figura costituiscono la bellezza stessa, come potrà mai essere un colore od una figura brutta? E ancora: per qual ragione molti oggetti parteciperebbero di un'unica bellezza a loro comune se in ciascuno di essi non fosse insita ed a ciascuno di essi non presiedesse un'unica e comune natura della bellezza, in modo che dalla natura appunto che presiede dovesse dipendere anche quella che si trova insita nei vari oggetti? Per cui altro è la bontà in sé stessa dalle cose che risultano buone in virtú di una partecipazione alla bontà; altro è la bellezza dalle cose belle, e cosí via per tutte le altre specie che Platone chiama *idee*. Infatti molti sono i corpi belli, ma una sola è la bellezza, dato che tutto ciò che è primo e sommo in un genere non può essere altro che uno. Ancora: questi oggetti che si definiscono belli hanno due nature: la materia corporea, che partecipa della bellezza, e la qualità della bellezza; ma la bellezza in sé stessa non è altro che bellezza, in quanto tutto ciò che in un determinato genere è quel determinato primo, non è altro che quello che è tale. Cosí pure i corpi in parte sono belli, ma in parte anche brutti, in quanto la loro materia, la quale è altro dalla bellezza, fa sí che vengono giudicati brutti, mentre la bellezza non ammette la bruttezza. Se dunque è vero che due opposti si respingono reciprocamente, ne consegue che anche i corpi definiti belli vanno soggetti a mutazione e sono ora belli ora brutti. La bellezza invece non va soggetta a mutazione alcuna (1) per il semplice fatto che non è null'altro che bellezza e, in quanto è bellezza, non muta, poiché né può mutarsi nel suo contrario, né può mai essere privata del suo fondamento e del suo sostrato poggiando, come fa, su sé medesima. A ciò si aggiunga che tutti gli oggetti corporei ad alcuni possono sembrare belli, ad altri no, laddove non si può pensare che la bellezza sia priva di bellezza. Inoltre i corpi definiti come belli sono divisibili mentre la bellezza è indivisibile: non è piccola, poiché se cosí fosse non potrebbe formare corpi grandi; non è nemmeno grande, poiché in tal caso non potrebbe armonizzare con i corpi piccoli; infine non è corporea, poiché, se tale essa fosse, non potrebbe competere con gli enti spirituali. E non è neppure legata al tempo, altrimenti non sarebbe presente nelle cose eterne, mentre noi vediamo appunto che essa è insita molto piú nelle anime e nelle menti che non nei corpi (2).

Filosofia_in_Ita

Sed neque in illis est prima, tum quia illae secundum se deformes sunt, nisi formentur a bono, cuius splendor est pulchritudo, tum quia illae veritatem appetunt tamquam pulchram, pulchritudo vero non expetit semetipsam; tunc denique quia simpliciter et communiter amabile est non esse quidem animale vel intellectuale, sed bene bonumque esse. Cum vero bonum summe alliciat, summa est pulchritudo (1). Itaque idea ipsa pulchrorum est super corpora, animas, mentes; est una, simplex, pura, immutabilis, indivisibilis, incorporea et aeterna, atque eadem idearum omnium est natura, quod hinc quoque alio exemplo probamus. Hic homo quando illum generat hominem, non proprie specificam humanitatem ipsam, quae communiter in utroque consideratur, gignit. Gigneret enim et se ipsum, qui per humanitatem extat. Praeterea terminata natura naturam interminatam generare non potest. Non ergo causa est hic homo ut simpliciter humanitas sit, sed ut in illa materia propagetur. Oportet autem naturae humanae communis esse communem causam, atque etiam per se agentem, quod ostendit ordinatissima eius et stabilis compositio. Quamobrem super agentia in speciebus particularia extare oportet universale agens, speciem respiciens atque dirigens. Quod etiam apparet in iis quae absque manifestis seminibus generantur, ut alias demonstravimus. Argumentantur rursus multi Platonicorum a mentis obiectis hunc in modum: cum intellectus noster naturaliter formas capiat, rationesque intelligat vel separatas, vel separando, sequitur ut communes ipsae rerum separataeque a materia rationes naturalia sint eius obiecta. Quoniam vero obiecta eiusmodi movent, formant, perficiunt intellectum, ideo in praestantiori veriorique universi gradu sunt constitutae, longissimeque a figmentis absunt, ne mens, et veritatis iudex, et sensuum emendatrix, a veritate remotior sit quam sensus. Quamobrem rationes illae merito sublimiores, veriores, efficaciores naturae existimantur, quam intellectus qui inde formantur. Sed numquid illae rursus intellectuales sunt appellandae? Non quidem proprie, siquidem rationales animae secundum parti-

(1) Chiara derivazione dallo Pseudo Dionigi, *De divinis nominibus*, 963 a ss.; sono inoltre presenti Proclo, *Theologia Platonica*, III 1, e Platone, *Simposio*, *passim*.

Filosofia_in_Ita

D'altra parte essa non si trova negli oggetti, nelle anime e nelle menti come prima specie, sia in quanto quegli oggetti per sé stessi sarebbero deformi se non fossero formati dal bene il cui splendore è appunto la bellezza, sia perché le anime e le menti appetiscono la verità in quanto bella, e la bellezza non desidera sé stessa, ed infine perché è semplicemente e comunemente amabile non un ente animale o intellettuale, ma l'essere come bene e come buono. E dato che il bene attira sommamente a sé, esso è anche somma bellezza (1). Pertanto l'idea di cui partecipano le cose belle è al di sopra dei corpi, delle anime e delle menti; è una, semplice, pura, immutabile, indivisibile, incorporea ed eterna; è la natura comune di tutte quante le idee, come possiamo dimostrare con un altro esempio: quando un uomo, nel mondo, genera un altro uomo, non genera propriamente la specie dell'umanità, che si considera comune in ambedue, poiché, in tal caso, genererebbe anche sé stesso che sussiste in grazia appunto della umanità. Inoltre una natura limitata non può produrre una natura assoluta. Quest'uomo dunque non è la causa che determina l'umanità dell'altro uomo, ma la causa onde deriva che l'umanità si propaghi entro la materia di esso. Ma occorre che comune sia la causa della umanità comune, e per giunta che essa agisca per sé stessa, come sta a dimostrare la sua composizione ordinatissima e stabile. Per cui al di sopra degli agenti particolari sul piano delle specie è necessario che sussista un agente universale che sovrintende e dirige la specie stessa. E ciò appare chiaro anche in quegli esseri che vengono generati indipendentemente da semi che si rivelino alla percezione sensibile, come abbiamo precedentemente dimostrato. Molti platonici, poi, argomentano anche in questo modo, deducendo la loro dimostrazione dalla considerazione degli oggetti della mente: dal momento che il nostro intelletto coglie ed abbraccia naturalmente le forme e raggiunge intellettivamente le essenze intellettive, vuoi separate da ogni oggetto, vuoi separandole dagli oggetti, ne consegue che le essenze intelligibili comuni e separate dalla materia siano gli oggetti naturali dell'intelletto. E poiché oggetti di tal genere muovono, plasmano, conducono al grado di perfezione l'intelletto, essi debbono perciò trovarsi collocati sopra un grado piú prestante e piú vero nella scala gerarchica universale, non solo, ma anche straordinariamente distanti dalla realtà fittizia, onde la mente, giudice della verità, correttrice dei sensi, non si trovi ad essere piú lontana dalla verità che non il senso. Perciò a ragione codeste essenze intelligibili vengono giudicate nature piú sublimi, piú vere, piú efficaci, che non gli intelletti i quali da esse sono formati. Dobbiamo ora domandarci se debbano essere chiamate intellettuali. Una tale definizione non sarebbe propria, se è vero che le anime razionali

Filosofia_in_Ita

cipationem intellectuales sunt, angeli vero intellectuales secundum formam. Rationes denique illae atque ideae intellectuales quidem secundum causam, intelligibiles vero secundum formam. Intellectuale enim ad intelligibile ita ferme se habet, ut appetens et mobile atque formabile ad appetibilem motoremque atque formatorem.

Sed ubinam sunt? Sane ideas minus communes in ideis communioribus generatim Platonici (1) collocant. Ac demum omnia idearum genera in ipso ente primo communissimo entium atque perfectissimo, quod summum intelligibile vocant, intelligibile quidem secundum formam, intellectuale vero secundum causam, cui proxime subdunt mentes quam plurimas intellectuales secundum formam, intelligibiles vero secundum participationem. His autem rationales subiciunt animas intellectuales iam participatione quadam, intelligibiles vero nequaquam. Proinde censent ens ipsum, ipsumque intelligibile, idem esse, quoniam ens sit naturale et adaequatum intellectus ipsius qua ratione est intellectus obiectum. Praeterea intelligibile ipsum sub primo rerum principio collocant. Illud enim tale est, ut comprehendi quodammodo possit, hoc vero nequaquam. Principium primum appellant proprie unitatem ipsam atque bonitatem. Et quia unitas eminentiam lucemque procul ab omnibus segregatam refert, intelligibile vero refert lumen quoddam iam intellectibus proportione quadam accomodatum, ideo unitatem et aliud et superius quam intelligibile esse putant. Rursus quia mentes tam intelligere quam intelligibile appetunt, non simpliciter, sed et bene et bonum, bonum vero simpliciter appetunt, idcirco hac etiam ratione bonum, id est Deum summum, ipsi enti, quod et intelligibile est, praeponunt.

Mitto quod intelligibile respicit intellectum, bonum vero respicit voluntatem. Itaque non solum hoc ab illo est differens, sed praestantius, quippe cum praestantius sit quod voluntatem rapit, quam quod ab intellectu comprehenditur. Quapropter ens ipsum ab intellectu pro viribus percipi opinantur, bonum vero per voluntatem potius ad se ipsum animam trahere, atque tractam in se quoque transfundere. Et si quo pacto ab anima iam occupata suo

---

(1) Il Ficino parla genericamente di «platonici», ma in realtà la fonte diretta è qui Proclo. Poco piú oltre sono sfruttati anche Plotino, Giamblico, Porfirio e lo Pseudo Dionigi.

Filosofia_in_Ita

sono intellettuali in virtú di una partecipazione, laddove gli angeli sono intellettuali nel vero senso della parola, e cioè sotto il rispetto della forma, e tali essenze intelligibili sono, infine, intellettuali sotto il rispetto della causa ed intelligibili sotto il rispetto della forma. Infatti ciò che è intellettuale sta nei confronti di ciò che è intelligibile nello stesso rapporto in cui ciò che appetisce, che è mobile e che è formabile sta nei confronti di ciò che è appetibile, che muove e che forma.

Ma dove si trovano tali idee? I platonici (1) collocano a ragione le idee meno comuni nelle idee piú comuni secondo la scala dei gradi della generazione, e infine collocano tutti i generi delle idee nell'ente primo stesso comunissimo a tutti gli enti e perfettissimo, che chiamano « sommo intelligibile », intelligibile, cioè, secondo il rispetto della forma, ma intellettuale sotto il rispetto della causa, al quale immediatamente seguono le molteplici menti intellettuali secondo il rispetto della forma ed intelligibili sotto il rispetto della partecipazione. A queste poi sottopongono le anime razionali, intellettuali in virtú solo di una partecipazione, ma per nulla intelligibili. Onde ritengono che l'ente stesso e lo stesso intelligibile si identifichino, in quanto si tratta dell'ente naturale e per giunta adeguato all'intelletto stesso nell'atto in cui si pone come oggetto di esso. Inoltre collocano l'intelligibile immediatamente al di sotto del primo principio delle cose, in quanto quello è tale da poter essere in qualche modo compreso, mentre questo non può mai essere colto. E chiamano principio primo in senso proprio l'unità in sé stessa che si identifica con la bontà. E poiché l'unità comporta una eminenza ed una luce completamente separate da ogni oggetto, mentre l'intelligibile comporta una luce adattata agli intelletti sotto il rispetto della proporzione, per questo essi ritengono che l'unità sia non solo altro dall'intelligibile, ma anche un ente ad esso superiore. Ancora: dato che le menti appetiscono tanto l'atto dell'intelligenza, quanto l'intelligibile, ma non l'intelligibile semplicemente, bensí l'intelligibile come bene e come buono, ed appetiscono invece il bene per sé stesso, prepongono, anche per questa ragione il bene, cioè il sommo Dio, all'ente stesso, che è anche intelligibile.

E tralascio il fatto che l'intelligibile riguarda l'intelletto mentre il bene riguarda la volontà, e che, pertanto, non solo il bene è diverso dall'intelletto, ma è anche di esso piú prestante in quanto ciò che a sé attrae la volontà è piú prestante di ciò che viene compreso dall'intelletto. Per cui essi pensano che l'ente stesso sia dall'intelletto in proporzione alle sue forze percepito, mentre il bene attrae piuttosto a sé l'anima tramite la volontà e, dopo averla a sé attratta, in sé stesso la trasfonde. E pensano ancora che se in qualche

Filosofia_in_Ita

modo tangitur, tangi proprie per unitatem, mentis caput, quam ab initio nobis Deus, qui est unitas universi princeps, inseruit.

Caeterum ut ad propositum revertamur, in ipso quidem bono ideas per causae modum esse solum, relativis quibusdam rationibus tantum inter se distinctas; in ipso vero intelligibili per formam proprie atque absolutis insuper formis invicem differentes; in sequentibus mentibus sive a corpore separatis, sive coniunctis, participatione iam quadam et gradatim magis magisque distinctas; in natura vero semina quaedam infima formarum ab ideis infusa; in materia denique umbras. Ipsum quidem bonum Plato in *Epistolis* (1) Deum patrem nominat, ipsum vero intelligibile Deum filium.

Plotinus (2) quoque et Deum de Deo, et de luce lumen, et rationem verbumque Dei. Rursus Plato in *Epinomide* (3) per rationem huiusmodi divinam, sive verbum (quem mundum vocat intelligibilem) affirmat mundum fuisse sensibilem exornatum. Quoniam vero ideae in primo quidem una forma sunt, in secundo vero multae formae (non enim putant in prima forma absolutam diversitatem esse formarum), ideo Plato contemplatus et colores in lumine circa lucem, et lineas in circulo circa centrum, inquit in *Epistolis* multiformes ideas absolute distinctas circa primum rerum principium esse potius quam in primo. Similiter in libro *De republica* (4) septimo, ideam inquit boni, id est ipsum bonum, in cuius forma omnes ideae una forma sunt, pulchrarum esse causam idearum, videlicet illarum quae in sequentibus multae formae sunt absolutae invicem differentes.

Superioribus rationibus Plotinus et Proculus ideas confirmant, et aliter in Deo (ut aiunt) primo ponunt, aliter in secundo. Alii vero nonnulli ad idem ita procedunt. In materia quidem postrema idearum umbra resultat, super materiam vero idearum omnium lucet facies, quarum fons est Deus, rerum auctor, ut Platonis *Timaeus* planissime docet, ac liber *De republica* decimus, et *Parmenides*. Si enim mens et natura plenae formarum sunt, perque illas agunt quod in naturalibus artificiisque apparet, merito et Deus, qui naturae mentisque formator est, informis esse non debet. Per formas igitur agit, quas appellamus

---

(1) *Lettere*, 323 b.
(2) *Enneadi*, III, VII 5.
(3) *Epinomide*, 980 d, 983 a-b, 984 d, 987 d.
(4) *Repubblica*, 526 d, 528 e, 529 d, 531 d, 534 c, 540 a; *Lettere*, 312 e.

Filosofia_in_Ita

modo esso viene raggiunto dall'anima già da esso occupata, venga raggiunto propriamente tramite l'unità che Dio, che è l'unità principale di tutto l'universo, fin dall'inizio immise in noi come punto supremo e direttivo della mente.

Ma per tornare al nostro proposito, diremo che nel bene stesso stanno le idee sotto la modalità della causa, distinte fra loro solamente sulla base di principi relativi, mentre nel vero intelligibile esse si trovano sotto il rispetto proprio della forma, differendo fra loro in virtú di forme assolute; nelle menti seguenti, sia separate dal corpo, sia al corpo congiunte, si trovano in forza di una semplice partecipazione e distinte gradatamente in misura sempre maggiore, mentre nella natura si trovano nient'altro che infimi semi delle forme in essa infusi dalle idee, ed, infine, nella materia si trovano nulla piú che ombre. Ed il bene stesso Platone nelle *Epistole* (1) lo definisce *Dio Padre*, mentre definisce *Dio figlio* l'intelligibile.

Plotino (2), dal canto suo, definisce l'intelligibile come Dio da Dio, lume da luce, ragione e verbo di Dio. Ancora Platone, nell'*Epinomide* (3), afferma che il mondo sensibile è stato ornato da tale ragione divina, ossia verbo (che chiama mondo intelligibile). E poiché le idee si trovano nel primo come forma unica, nel secondo, invece, come forme molteplici (ché non ritengono possibile che nella forma prima sussista diversità di forme), per questo motivo Platone, portando come esempio nel caso di un lume gli anelli colorati che si formano intorno ad esso e nel caso del cerchio le circonferenze concentriche, afferma nelle *Epistole* che le idee molteplici assolutamente distinte fra loro sono piuttosto intorno al principio primo delle cose che non nel principio stesso. E similmente nel settimo libro della *Repubblica* (4) dice che l'idea del bene, cioè il bene stesso, nella forma della quale tutte le forme costituiscono una sola unità, è la causa delle idee belle, cioè di quelle che nelle idee seguenti si tramutano in una molteplicità di forme assolute e fra loro differenti.

Adducendo le stesse ragioni Plotino e Proclo confermano le loro teorie circa le idee, ponendole — com'essi dicono — in un modo nel primo Dio ed in modo diverso nel secondo. Parecchi altri, poi, giungono alle stesse conclusioni seguendo questa via: nella materia infima appare l'ombra delle idee; al di sopra della materia splende il lume di tutte le idee, la cui fonte è Dio, autore di tutte le cose, come dimostra in modo inoppugnabile il *Timeo* platonico nonché il decimo libro della *Repubblica* ed il *Parmenide*. Se, infatti, la mente e la natura sono piene di forme e se, in grazia di esse, compiono quanto appare nelle cose naturali e negli oggetti prodotti dall'arte, a buona ragione anche Dio, il quale è il formatore della natura e della mente, non può essere privo di forma. Ragione per cui agisce tramite le forme,

Filosofia_in_Ita

ideas. Has Plotinus et Proculus non solum exemplares, sed etiam essentiales formas appellant. Putant enim opificem mundi nulla in fabricando mundo consultatione uti. Talem enim imperfectam operationem esse, atque eum qui de opere perficiendo consultat, prius in se imperfectum opus quodammodo concepisse, deinde de illius absolutione perquirere. Quod a mente perfecta est alienum. Item si universum mutabili solum providentiae discursu disponeretur, non esset usquam stabile quicquam, neque perpetuus esset mundi motus et stabilis. Igitur Deus universum per esse suum facit atque disponit, praesertim cum eiusmodi actio et prima et communissima et facillima sit omnium actionum, ideoque a causa quadam prima communissima, felicissima sit ubicumque sit, eique in primis conveniat. Omnis autem causa quae ipso esse facit, talem sequenti gradu facit effectum, qualis est ipsa primo. Cum igitur mundus sit cunctarum complexio specierum, sequitur ut mundi opifex modo quodam supra quam cogitari possit praestantiore specierum omnium complexio sit et omnium formas habeat exemplares sibiquemet, ut illorum more loquar, essentiales.

Quod iterum ita confirmant. Si ars naturam imitatur, perque operum rationes efficit opera, ergo et natura suorum operum possidet rationes. Rursus: natura cum ex se ipsa careat ratione, et moveatur perspiciaturque a Deo, rationes accipit ab ipsis divinae mentis ideis; et quanto naturae rationes interiores ipsi naturae sunt, quam rationes artis arti, tanto saltem rationes divinas interiores oportet esse Deo, quam naturae rationes ipsi naturae. Addunt quod formae sensibiles haud omnino vereque sunt tales quales cognominantur: sane aequalitas et similitudo passim inaequalitatis dissimilitudinisque sit particeps; formositas autem vera in subiecto per se deformi informique esse non potest. Bonum quoque verum, ubi defectus et proclivitas est ad malum, esse nequit. Quin etiam in coelestibus nolunt esse veram lineam superficiemque, verum centri polorumque punctum. Siquidem quorum ratio est impartibilis ipsa

Filosofia_in_Ita

che noi chiamiamo idee, e che Plotino e Proclo chiamano non solo forme esemplari, bensí anche essenziali, in quanto ritengono che l'autore del mondo non faccia uso alcuno, nella formazione del mondo, di un progetto meditato e stabilito in precedenza; questa sarebbe infatti una operazione imperfetta — a parere loro — e chi studia un progetto prima di realizzare un'opera deve concepire prima in sé stesso tale opera imperfetta, per cosí dire, per poi ricercarne un definitivo perfezionamento, procedimento che è del tutto alieno dalla mente perfetta. E se, poi, l'universo fosse disposto solamente dal processo di una provvidenza instabile, non potrebbe esistere nulla di stabile in nessun punto di esso, né il movimento del mondo potrebbe piú essere perenne né permanere identico a sé stesso. Pertanto Dio compie l'universo direttamente tramite il suo stesso essere e direttamente tramite esso lo dispone, tenuto conto principalmente del fatto che tale azione non solo è la prima, ma anche è la piú facile e la piú comune di tutte le azioni, e che, pertanto, essa viene appunto dovunque compiuta da una causa prima, comunissima e felicissima, oltre che una tale azione risulta come la piú consona alla causa prima e comunissima. Ma ogni causa che compie le sue azioni in grazia del suo stesso essere produce sul grado immediatamente seguente al suo un effetto tale quale essa è sul primo grado della gerarchia universale. Onde, essendo il mondo il complesso di tutte le specie, da ciò consegue che l'architetto del mondo sia il complesso di tutte le specie sotto un rispetto piú prestante di quanto sia da noi pensabile come massimo grado della prestanza, e che possegga in sé gli archetipi di tutte le specie a lui essenziali, per parlare nei termini di costoro.

E ne danno anche questa ulteriore prova: se l'arte imita la natura e tramite i principi tecnici delle singole opere eseguisce appunto le opere stesse, anche la natura deve possedere i suoi principi tecnici. E ancora: essendo la natura per sé stessa priva di razionalità, ed essendo mossa e regolata da Dio, dalle idee della mente divina deve necessariamente ricevere i principi per l'esecuzione delle sue opere; e quanto tali principi sono alla natura stessa piú interiori che non i principi dell'arte all'arte, tanto, come minimo, piú interiori devono essere i principi divini a Dio che non i principi della natura alla natura stessa. Ed aggiungono che le forme sensibili non sono in tutto e per tutto e veramente tali quali vengono definite, ma che piuttosto l'uguaglianza e la somiglianza ad esempio sono a volte partecipi della ineguaglianza e della dissimiglianza, mentre la bellezza vera non può trovarsi in un soggetto per sé stesso deforme ed informe, né il vero bene là ove ci sia difetto di bene o proclività al male. Giungono addirittura a sostenere che nella volta celeste non esistono la linea vera, la vera superficie, il vero punto del centro e del polo, per il

Filosofia_in_Ita

in re partibili esse non possint. Sed animus noster veras habet gignitque formas, per quas alias falsi redarguit, quantum a veris distent animadvertens. Quamobrem multo magis anima universi veras formarum possidet rationes et gignit. Ubi enim virtus intelligentiaque praestantior, ibi expressiorum formarum conceptio atque partus. Denique mundi opifex certiores etiam perfectioresque formas in se ipso gignit, atque (ut Proculi verbis utar) dum se animadvertendo se ipsum gignit, in se simul generat omnia. Accedit ad haec, quod cum universi membra perpetuo quodam ordine inter se conspirent, non casu, sed ratione conciliantur atque reguntur. Ratio illa quae ordinat omnia, se ipsam ignorare non potest, alioquin ratio summa foret irrationalis si nullam rationem sui ipsius haberet. Rationalior enim ratio est quae se ipsam cognoscendo complectitur, quam quae ignorando se deserit. Illa igitur se tamquam ratione omnium ordinatricem intelligit, quo efficitur ut quibus rationibus modisque singula disponantur, semper intelligat. Quamobrem in summa omnium ratione sunt omnium rationes.

Utrum igitur quia Deus facturus erat omnia, cuncta cognovit? Non certe. Alioquin essentialem operationem, ipsamque ad se ipsum conversionem, ad externa referret, atque aliunde penderet.

Igitur quemadmodum sol in se lucendo illuminat omnia, sic Deus intelligendo atque volendo se ipsum, et scit et efficit omnia. Quis non viderit si videndo se, videt facitque cuncta, sequi ut in substantia sua substantiales formae sint, quae exemplaria causaeque sint omnium? Semper enim in ipso naturae ordine ita se res habet, ut ab interiori actione procedat exterior, atque idem opus actioni persimile, quemadmodum a lucere illuminare, ab illuminatione illuminatum, illuminationi lucique simile. Proinde plantae et animalia ex seminibus generantur. Oportet autem in semine rationes esse quodammodo animantis inde rationaliter procreati. Non tamen sunt in semine corporeo nisi potentia. Uniforme enim semen est, ac paene informe; quod autem inde gignitur, multiforme atque formosum. Item si semen dividatur, plura tamen tota quae nascun-

Filosofia_in_Ita

solo fatto che ciò la cui essenza è indivisibile non può trovarsi in un ente che sia invece soggetto a divisibilità. L'animo nostro, invece, possiede e produce le vere forme per mezzo delle quali denuncia le altre di falsità in quanto avverte in che misura distino da quelle vere. Per cui a maggior ragione deve possedere e generare le vere essenze intelligibili delle forme l'anima dell'universo. Dove infatti si trovano una potenza ed una intelligenza superiori, ivi si concepiscono anche e si partoriscono forme piú espresse. Infine forme ancora piú definite e piú perfette deve generare in sé stesso l'artefice del mondo e (per usare le parole di Proclo) nell'atto in cui si genera da sé nell'avvertimento di sé stesso, in quello stesso atto genera ogni cosa in sé. A ciò si aggiunge che, armonizzando sempre fra loro secondo un ordine perpetuo tutte le membra dell'universo, esse sono evidentemente armonizzate e rette non dal caso ma piuttosto da un principio razionale. Orbene: la ragione che ordina tutte le cose non può certo ignorare sé stessa, altrimenti, non possedendo alcuna conoscenza razionale di sé medesima, tale ragione suprema sarebbe irrazionale: infatti è ragione piú razionale quella che abbraccia sé stessa sul piano della conoscenza che non quella che abbandona sé stessa per il fatto che si ignora. Pertanto quella ragione suprema intende sé stessa sotto l'aspetto di ordinatrice razionale di tutte le cose, onde avviene che intende sempre in quali modi e secondo quali criteri ogni cosa nell'universo venga da lei disposta. Pertanto nella ragione piú alta di tutte stanno le ragioni di tutte le cose.

Dio dunque conobbe ogni cosa per il fatto che doveva tutte crearle e plasmarle? No di certo! Se cosí fosse, infatti, ricondurrebbe a principi esterni l'operazione essenziale e la conversione in sé stesso, per cui dipenderebbe da qualche cosa di altro da Lui.

Perciò, come il sole risplendendo in sé stesso illumina ogni cosa, cosí Dio sa e compie ogni cosa intendendo e volendo sé stesso. E chi non vede che, se Dio vedendo sé stesso vede e fa ogni cosa, ne consegue che debbono trovarsi nella sua sostanza appunto le forme sostanziali, archetipi e cause di tutte le cose? Infatti nell'ordine stesso della natura si verifica sempre il fatto che un'azione esterna proceda da un'azione interna, la quale determina un'opera del tutto simile all'azione, come dal far luce procede l'illuminare, e dalla illuminazione l'illuminato, che è appunto simile all'illuminazione ed alla luce. Le piante e gli animali sono generati da un seme, e quindi è necessario che nel seme si trovino insiti i principi essenziali dell'animale, dai singoli semi procreato. Tuttavia nel seme corporeo tali principi non si trovano altro che in potenza, in quanto il seme è uniforme e quasi informe, mentre quanto ne esce generato è multiforme e pieno di forme. E cosí, qualora si dividesse un seme in piú parti,

Filosofia_in_Ita

tur, quasi in partibus tota lateant quae gignuntur. Hinc patet vim seminariam in semine ipso latentem esse quodammodo incorpoream, in qua sit huius motus generationisque principium. Oportet autem multiplicis animantis rationes multiplices seminariae inesse virtuti, quam vocamus naturam. Idem enim, prout idem est, diversitatem tantam proxime generare non posset. Insuper inesse actu necessarium est. Quod enim est potentia tale tamquam imperfectum, in aliquid actu tale, non aliter quam per aliquid quod actu tale sit perfectiusque produci potest. Insunt ergo singularum animantis partium specie differentium singulae rationes, quibus suo singula tempore locoque et ordine procreentur, atque excisa, si fieri potest, saepissime recreentur.

Sed numquid seminariae vires in seminibus animantium summae causae sunt? Nequaquam. Non enim ab ulla illarum fit species ipsa, sed quiddam potius particulare sub specie, et quaelibet illarum ab alio sub eadem specie ducit originem. Ideo ad universalem naturam confugiendum est, in qua universales sint suarum specierum omnium rationes. Ad naturam, inquam, terrae terrenorum procreatricem, praesertim cum saepe plantis et animalibus passim sponte nascentibus semina corporalia desint, quo fit ut ad eorum productionem seminibus incorporeis opus sit. Atque ut convenienti ordine procedamus, singulas terrenorum species ad universalem referamus terrae naturam, similiterque in caeteris elementis, deinde quattuor elementorum naturas proxime ad Lunae naturam, in qua sint elementalium omnium rationes, naturam vero Lunae ad naturam sphaerae superioris, similiterque deinceps. Cunctas denique naturas ad ipsam universi

Filosofia_in_Ita

se ne vedrebbero nascere piú animali o piante ciascuna nella sua perfetta interezza, come se nelle singole parti si trovassero celate appunto nella loro interezza le creature che nascono da quel determinato seme. Da ciò appare chiaro che nel seme stesso si trova allo stato latente una virtú seminale in certo senso incorporea nella quale sta il principio del movimento che conduce alla generazione. D'altra parte è necessario che nella virtú seminale, che noi chiamiamo natura, si trovino i molteplici principi propri dell'animale, che è appunto molteplice, ché ciò che non è se non uguale a sé stesso non potrebbe, in quanto appunto identico a sé stesso, generare immediatamente una sí straordinaria diversità, qual è quella caratteristica di un animale generato da un seme. Per di piú è necessario che tali principi si trovino nella virtú seminale in atto, ché quanto è tale solo in potenza, in quanto imperfetto appunto perché in potenza, non può prodursi in qualche cosa che sia tale in atto se non tramite qualche altra cosa che sia tale in atto, e, per conseguenza, si trovi ad un grado di perfezione superiore a quello in cui si trova quanto è tale solo in potenza. Dunque sono presenti nella virtú seminale i singoli principi delle singole parti dell'animale differenti fra loro sotto il rispetto della specie, principi che, a suo tempo, luogo ed ordine, procreino ciascuno quella parte dell'animale ad esso spettante ed a volte addirittura, qualora sia possibile, le ricreino nel caso che fossero state per un caso qualsiasi mutilate.

Ma ci dobbiamo ora chiedere se tali virtú seminali che si trovano nei semi degli esseri animati siano da considerarsi somme cause o no. La risposta è decisamente negativa, per il fatto che da nessuna di esse virtú viene prodotta la specie, oltre che per il fatto che ciascuna di esse trae la sua origine da qualche cosa che è altro da lei sotto la medesima specie. Pertanto dobbiamo riportarci alla natura universale, per identificare nel suo ambito le essenze universali di tutte le specie. E intendo parlare della natura della terra, procreatrice degli esseri terrestri, tenuto conto principalmente del fatto che spesso sia ad animali che a piante nate per generazione spontanea mancano del tutto semi o germi, onde avviene che dobbiamo ricorrere, per giustificare la loro generazione, a semi di natura incorporea. E per procedere secondo un ordine conveniente, riferiamo ora le singole specie degli esseri terrestri alla natura universale della terra, e similmente procediamo per tutti gli altri elementi, per poi riferire la natura dei quattro elementi principali immediatamente alla natura della luna nella quale si trovano i principi di tutti gli elementi, e poi la natura della luna a quella della sfera superiore e cosí di seguito. Infine riferiamo tutte le nature alla natura stessa dell'universo, nella quale necessariamente si trovano i principi universali tanto

Filosofia_in_Ita

naturam, in qua necessario sint tam naturalium quam naturarum omnium rationes, rationes, inquam, et exemplares et effectrices, ut naturas omnes certis regulis ad certa dirigat et perducat.

Non potest autem natura esse ratio causaque rerum summa, tum quia per se irrationalis est (quod in nostra patet), nam neque alia novit; tum quia est causa effectui mixta, perinde ac si faber lignis infusus tractet ligna. Tali enim causa opus erat, ut quae ab alio extrinsecoque et communi moventur, familiarem quamdam intrinsecamque virtutem a separata causa possiderent, quippe cum et haec non aliter proprie, distincte, accommodate eo ducantur, quam per virtutem ipsis propriam, distinctam, accommodatam, et causa tandem excellentissima, quae pure et absolute operi dominatura est, ab ipso opere per essentiam et esse et virtutem oporteat esse secretam, sicut in aëre videmus calorem quidem a sole superno misceri, lumen vero nequaquam. Oportet autem naturam et si per se irrationalis est, tamen corporalium rationes habere, quibus possit intrinsecus singula congruis modis, ad finem convenientem rationaliter ordinare, movere, formare, cumque per se irrationalis sit, ab eo quod per se rationale est duci debet, rationibusque formari. Nempe irrationale est, naturae per se irrationali ordinem universi committere. Igitur in causa superiore necesse est rationes rerum adeo rationaliter esse, ut causa ipsa se suaque animadvertens, et sui et rationum suarum certam habeat rationem. Absurdum certe foret, cum nos tum nostri tum nostrorum operum tum universi rationes habeamus, causam universi neque sui neque suorum rationes habere. Quamobrem si mundi conditor omnia novit, certe non respexit in alia ut illa

Filosofia_in_Ita

delle cose naturali quanto di tutte le nature, cioè a dire gli archetipi ossia le essenze che conducono ad effetto le cose tutte, onde la natura dell'universo possa dirigere e guidare a compimento tutte le altre nature secondo regole precise e fisse.

La natura non può essere la ragione e la causa somma delle cose sia per il fatto che è per sé stessa irrazionale (come appare chiaramente nella nostra natura), non essendo in grado di conoscere nulla che sia altro da lei, sia per il fatto che è una causa mista all'effetto, come sarebbe se un falegname lavorasse il legno trovandosi a sua volta egli stesso incluso e fuso nel legno stesso che dovrebbe lavorare. Infatti occorrerebbe una causa tale che, grazie ad essa, ciò che fosse mosso da qualche cosa di altro da lui, a lui esterno e nello stesso tempo comune anche ad altri enti, possedesse una virtú sua propria ed intrinseca derivantegli da una causa distinta dalla precedente, per il fatto che da un lato ciò che si trovasse in tali condizioni non potrebbe essere guidato in modo proprio, distinto e a lui adatto, altro che tramite una virtú a lui propria, distinta ed a lui solo adatta; dall'altro, poi, la causa eccellentissima, che è destinata a dominare sull'opera sua in modo puro ed assoluto, è necessario che sia completamente distinta dall'opera sua sotto il rispetto dell'essenza, dell'essere e della virtú, proprio come nell'aria vediamo che se anche il calore proveniente dal sole superno può mescolarsi con altro da lui, ciò non vediamo mai accadere nei confronti della luce. D'altra parte occorre che la natura, quantunque sia per sé stessa irrazionale, tuttavia sia in possesso dei principi del corporeo onde possa essere in grado di ordinare dall'interno ogni singola cosa al fine che le conviene, in maniera congrua e sul piano della razionalità, oltre che di muoverla e formarla, e dal momento che per sé stessa essa è irrazionale, deve essere tratta da ciò che è per sé stesso razionale e deve venir formata appunto in virtú di principi razionali. Ed è senza dubbio irrazionale affidare l'ordine dell'universo alla natura, la quale è per sé stessa irrazionale, onde è necessario che nella causa superiore le essenze intelligibili delle cose si trovino a tal punto sotto il rispetto della razionalità che la causa delle cose, rivolgendo la sua attenzione a sé stessa ed a ciò che è suo personale contenuto, abbia una sicura conoscenza razionale e di sé medesima e delle essenze intelligibili che le sono proprie. E sarebbe senza dubbio assurdo che, mentre noi possediamo una conoscenza fondata sulle essenze intelligibili sia di noi stessi, sia delle nostre opere, sia di tutto l'universo, la causa dell'universo, invece, non possedesse i principi intelligibili né di sé stessa né delle sue opere. Per cui se il creatore del mondo conosce ogni cosa, senza dubbio la sua conoscenza non volse ad altro il suo sguardo per cogliere ciò appunto che necessariamente conosce, se

Filosofia_in_Ita

perciperet, siquidem cognitio eius alia ipsamet cognitione producta procul dubio antecedit.

Quis enim ignoret externum opus sequi intrinsecam actionem? Itaque Deus in se ipsum respiciens novit omnia. Quo fit ut in ipso sint omnium species, per quas cuncta cognoscat et faciat. Atque, ut summatim dicam, quemadmodum in hoc materiali mundo materiae omnes in unam tandem intimamque materiam, sic et multo magis in mundo formali formae omnes in unam intimamque formam necessario reducuntur. Quod hinc rursus argumentari licet, quod omnis vita prolem suam penes se ipsam prius generat quam seorsum, et quo praestantior vita est, eo interiorem sibimet generat prolem. Sic vita vegetativa, tam in arboribus quam in animalibus, semen quasi arborem et quasi animal in corpore proprio prius generat, quam aut iaciat extra, aut arborem inde animalve externum producat. Sic sensitiva vita, quae est vegetativa praestantior, per phantasiam in se simulacrum intentionemque rerum parit prius quam in externa materia fabricet. Sed foetus ille phantasiae primus, quia in ipsamet anima est, ideo propinquior est animae quam foetus vegetativae vitae, qui non fit in anima, sed in corpore. Sic vita rationalis, quae est excellentior sensitiva, parit in se ipsa rationem tum rerum, tum sui ipsius quasi foetum prius, quam vel loquendo vel agendo promat in lucem. Primus ille foetus proprinquior est animae quam phantasiae foetus: vis enim rationalis in foetum suum, perque illum in se ipsam reflectitur, quod non efficit phantasia. Sic angelica vita motiones sui ipsius et rerum promit in se antequam depromat in mundi materiam. Proles haec interior est angelo quam rationi sua, quia neque ab externis incitata est, neque mutatur. Quamobrem divina vita, eminentissima et foecundissima omnium, universam hanc mundi machinam tamquam prolem suam in se generat prius quam pariat extra. Oportet autem huiusmodi prolem, quam Orpheus Palladem vocat, Iovis capite natam, magis intimam (ut ita dixerim) esse Deo, quam angeli notionem angelicae menti. In angelo quippe cum sit esse aliud quam intelligere, notio, quae generatur intelligendo, aliud est quam angeli ipsius essentia. In Deo autem, quia esse et intelligere idem sunt, notio quam Deus intelligendo se ipsum

Filosofia_in_Ita

è indubbio che la sua conoscenza precede tutte le cose, che, appunto della sua conoscenza stessa sono il prodotto.

Chi infatti potrebbe ignorare che l'opera suprema segue un'azione intrinseca? Pertanto Dio conosce ogni cosa guardando in sé stesso, onde avviene che in lui si trovino le specie di tutto, tramite le quali egli non solo conosce ma compie ogni cosa. E, per dirla sommariamente, allo stesso modo che nell'ambito di questo mondo materiale tutte le materie si riconducono ad una sola materia e per di piú intima, allo stesso modo ed a molta maggior ragione sul piano del mondo formale necessariamente tutte le forme vanno ricondotte ad una sola ed intima forma. Alla stessa conclusione si può giungere anche argomentando che ogni vita genera una sua propria prole prima in sé stessa che fuori di sé, e che quanto piú è prestante la vita tanto piú interiore a sé stessa genera la prole. Cosí la vita vegetativa, tanto nelle piante quanto negli animali, genera in sé stessa un seme quasi albero e quasi animale nel suo stesso corpo prima di disseminarlo, o prima di realizzare da quel seme un animale od un albero a lei esterni. Cosí la vita sensitiva, che è piú prestante di quella vegetativa, tramite la fantasia partorisce in sé stessa un'immagine ed una intenzione, prima di realizzarle nella materia a lei esterna. Tuttavia quel primo embrione fantastico, per il solo fatto che sussiste all'interno dell'anima stessa è piú vicino all'anima che non l'embrione della vita vegetativa, il quale non si forma nell'anima ma nell'interno del corpo. Allo stesso modo la vita razionale, che è ancor piú eccellente della vita sensitiva, partorisce in sé stessa l'essenza intelligibile sia delle cose, sia di sé stessa in forma embrionale, prima di produrla alla luce parlando od agendo. E codesto primo embrione è piú vicino all'anima che non l'embrione fantastico: infatti la potenza razionale si riflette nel suo stesso embrione e, tramite quello, in sé stessa, cosa che la fantasia non è in grado di compiere. Cosí la vita angelica pone in evidenza i movimenti suoi e quelli delle cose in sé medesima prima di realizzarli nella materia del mondo, e questa prole è piú interiore all'angelo che non quella della ragione alla ragione stessa in quanto né risulta da stimoli esterni, né va soggetta a mutazioni. Perciò la vita divina, che è la piú eminente e la piú feconda di tutte, genera in sé stessa tutto questo meccanismo universale del mondo prima di partorirlo fuori di sé. E occorre che una prole di questo genere, che Orfeo chiama Pallade, nata appunto dalla testa di Giove, sia — per cosí dire — piú intima a Dio che non la conoscenza propria dell'angelo alla mente angelica. Infatti essendo nell'angelo l'essere distinto dall'intelligenza, la nozione che viene prodotta nell'atto dell'intelligenza è altro dalla essenza dell'angelo, laddove in Dio, dato che essere ed intendere si identificano, la no-

Filosofia_in_Ita

gignit, tamquam exactissimam sui ipsius imaginem, idem est atque ipse Deus. Quoniam vero generationem voluptas comitatur, *Timaeus* Platonis (1) inquit Deum opere suo mirifice delectari. In prole autem illa Dei intima, quae universale semen est mundi, insunt propria semina membrorum omnium quae in mundo hoc, prole eius externa, gignuntur. Semina illa essentia inter se conveniunt, ne Deus sit substantia multiplex. Differunt ratione, ne quicquid in mundo sit, sine ulla varietate sit unicum.

Age sic ultra procede. Cum Deus vim habeat infinitam, et res quae sequuntur eum cunctae finitam, ideoque divina virtus non sit determinata ad ea solum agenda, quibus finitae res possunt subministrare, sed queat absque illis insuper innumerabilia opera etiam incorporalia facere, an non necessarium tibi videtur in Deo horum operum formas, quae absque instrumentis certisque subiectis facere potest, ita relatione saltem distinctas esse, ut propriam illic habeant rationem? Nam cum ab uno, quantum unum omnino est, absque medio subiectove certo non fiant multa, nulla est ratio ob quam formae tales possint ex Deo multiplices emanare, nisi multiplex (ut ita dicam) et quodammodo multiformis sapientia Dei. Quin etiam quicquid reliquae causae agunt, id omne operantur tamquam primae causae instrumenta, atque ita agunt, ut temperantur ab illa. Temperantur autem ducunturque a Deo certis modis ad certas formas in materia generandas, non per aliud quam per certas formarum rationes, quae sunt in Deo, quemadmodum instrumenta artis atque naturae per formas agentis diriguntur ad formas. Atque ut formae tum artificiosae tum naturales perspicuae magis sunt in agente, quam in opere vel instrumentis, ita mundi totius formae expressiores modo suo in Deo sunt, quam in sequentibus causis et materia. Quamobrem Mercurius putat mundum esse omniformis Dei imaginem omniformem; et Plato in *Timaeo* (2) inquit divinam virtutem, cum bonitatis suae gratia vellet mundum quam pulcherrimum facere, decrevisse eum ad exemplar illud quod est omnium excellentissimum

(1) *Timeo*, 37 c.
(2) *Timeo*, 30 a.

Filosofia_in_Ita

zione che Dio genera intendendo sé stesso quale perfettissima immagine di sé stesso, si identifica con lo stesso Dio. E poiché il piacere soddisfatto accompagna la generazione, il *Timeo* (1) platonico dice che Dio mirabilmente gode dell'opera sua. Nella prole intima di Dio, poi, la quale è il seme universale del mondo, sono impliciti i semi particolari di tutte le membra, che sono generate in questo mondo, che costituisce appunto la prole esterna di quel seme universale. E tali semi sono uni sotto il rispetto dell'essenza, onde Dio non sia una sostanza molteplice, ma differiscono fra loro sotto il rispetto della modalità, affinché tutto ciò che esiste nel mondo non debba risultate unico nella totale assenza di ogni varietà possibile.

E procediamo in questo modo: possedendo Dio potenza infinita, laddove tutte le cose che si ordinano sui piani inferiori della gerarchia universale possiedono solo potenza finita, e non essendo perciò la potenza divina determinata a compiere soltanto quelle cose di cui possono essere ministre le cose finite, ma potendo invece anche indipendentemente da quelle produrre opere innumerevoli e per di piú incorporee, non ti sembra forse necessario che in Dio si trovino le forme di quelle opere che egli è in grado di compiere indipendentemente da strumenti e soggetti determinati, e che tali forme siano in lui distinte almeno sotto il rispetto della relazione, sí che in lui abbiano la loro propria modalità? Infatti dato che dall'uno, in quanto è assolutamente uno, non può derivare una molteplicità indipendentemente da un mezzo o da un soggetto determinato, non c'è ragione alcuna per cui tali forme possano promanare da Dio molteplici se non fosse — per cosí dire — molteplice ed in certo qual modo multiforme la stessa sapienza di Dio. Ché anzi tutto ciò che le altre cause compiono, operano in qualità di strumenti della causa prima ed operano esattamente come da quella sono moderate. E sono moderate e dirette da Dio in maniere determinate e per la generazione nella materia di determinate forme, tramite niente altro se non tramite determinate essenze intelligibili delle forme, essenze intelligibili che si trovano in Dio, esattamente come gli strumenti propri di un'arte e quelli della natura vengono diretti verso forme determinate tramite le forme possedute dal principio attivo. E come le forme sia dell'arte sia della natura sono piú perspicue in colui che agisce che non nell'opera sua o negli strumenti di cui si serve, cosí le forme di tutto il mondo sono a modo loro piú espresse in Dio che non nelle cause seguenti e nella materia. Ragion per cui Mercurio ritiene che il mondo sia immagine onniforme dell'onniforme Dio, e Platone, nel *Timeo* (2), sostiene che la virtú divina, volendo fare il mondo, in grazia della sua bontà, il piú perfetto possibile, decise di figurarlo secondo quel modello esemplare che è di tutti il

Filosofia_in_Ita

figurare. Ideoque mundum ita ad sui similitudinem effecisse, ut mundi partes ad sui ipsius formarit ideas.

Ex iis quorumdam canum rabies condemnatur latrantium Platonem ideas extra divinam intelligentiam posuisse. Coelum unum siderum plenum torrentem noctu figurat suorum siderum imaginibus, quae quidem imagines neque sunt sidera, licet esse infantibus videantur, neque manent, sed iugiter innovantur aqua fluente, quamvis manere vulgo putentur. Similiter Deus unus, idearum exuberans plenitudo, materiam fluctuantem fingit semper simulacris idearum, quae sane simulacra neque verae species sunt apud Platonicos, quamquam veras esse quidam Physici arbitrantur, neque quiescunt umquam, ut Heraclitus ait, labente materia, etsi quiescere eas ignorantes existimant. Atque hic est modus per quem res temporales, ut vult Parmenides Pythagoreus, aeternarum fiunt participes idearum. Profecto sicut aeternitas (quae unum dumtaxat momentum est manens idem semper et eodem modo) tempus omne, quod per innumerabilia diffluit momenta, quiescendo metitur, et sicut centrum stabile puncta superficiei circumcurrentis, ita idea quaelibet, in aeternum una eademque consistens, res eas temporales metitur omnes, quae in eadem inter se specie sunt ideae unius eiusdemque participes. Quod de una dicam, de omnibus est ideis intelligendum. Pulchritudo ipsa pulchrorum omnium est mensura, quia per accessum ad pulchritudinem primam et recessum ab ipsa res sequentes magis minusve pulchrae existimantur, et quod cadit ab omni pulchritudine, ab omni cadit essentia, et quod totam possidet pulchritudinem, totam habet essentiam, quia prima essentia et prima pulchritudo sunt idem.

Quaecumque homo in specie aliqua iudicat, iudicat ad speciem referendo, puta quando iudicat solem aut ignem esse pulchrum, tunc duo pulchra refert ad unam pulchritudinis speciem absolute. Et quando solem esse igne pulchriorem pronuntiat ad eamdem refert ideam non absolute, sed comparando. In utraque relatione pul-

Filosofia_in_Ita

piú eccellente; e che pertanto compí il mondo a sua immagine e simiglianza nel senso che plasmò le singole parti di esso sul modello delle idee che egli in sé stesso conteneva.

Per questo si deve condannare la critica che certuni, latrando come cani rabbiosi, rivolgono a Platone obbiettandogli che egli pose le idee al di fuori della divina intelligenza. Un unico cielo tutto pieno e sfavillante di astri di notte raffigura con le immagini delle sue stelle un fiume e quelle immagini non sono stelle, quantunque tali sembrino agli ingenui, né sono ferme, ma costantemente fluiscono come perenne corso di fiume nonostante che in generale si ritengano immobili. Similmente Dio, che è unico, esuberante pienezza di idee, plasma sempre con i simulacri delle idee la fluttuante materia, simulacri che né sono, secondo il pensiero dei platonici, vere specie, quantunque alcuni filosofi naturalisti le ritengano tali, né si fermano mai — come sostiene Eraclito — nell'eterno fluire della materia, quantunque gli ignoranti stimino che esse siano immobili. E questo è il modo in cui — come sostiene il pitagorico Parmenide — le cose temporali si fanno partecipi delle idee eterne. E certamente, come l'eternità — la quale è un solo momento sempre identico a sé stesso e mantenente costante un'unica ed identica modalità — nell'atto della sua immobilità misura tutto il tempo nel suo fluire per serie innumerabile di momenti, e come il centro fisso misura tutti i punti della superficie sferica che si descrive intorno a lui, cosí ogni qualsiasi idea, sempre unica ed eternamente identica a sé stessa, misura tutte le cose soggette al fluire nel tempo le quali sono partecipi di un'unica ed identica idea in relazione all'identità che corre fra loro sotto il rispetto della specie. E naturalmente ciò che io dico dell'unica idea va inteso come detto di tutte. La bellezza stessa è la misura di tutto ciò che è bello per il solo fatto che tutte le cose seguenti vengono stimate piú o meno belle in relazione ad un avvicinarsi o ad un allontanarsi dalla bellezza prima; ma tutto ciò che si degrada dalla bellezza prima si degrada dal piano dell'essere, laddove ciò che possiede la bellezza nella sua totalità possiede anche nella sua totalità l'essere in quanto la bellezza prima e la prima essenza si identificano.

Tutto ciò che l'uomo giudica sotto il rispetto di una determinata specie, lo giudica in riferimento alla specie stessa, come per esempio quando giudica che il sole o il fuoco sia bello, con tale giudizio egli riferisce sul piano dell'assoluto due oggetti belli ad un'unica specie della bellezza. E quando afferma che il sole è piú bello del fuoco, compie tale giudizio tramite un riferimento alla medesima idea, ma non sul piano della assolutezza, bensí su quello della comparazione. E nel compiere l'uno e l'altro riferimento egli misura

Filosofia_in_Ita

chrum solem et ignem pulchrum per eamdem metitur ideam, sed in prima utrumque per totam ideam mensurat, in secunda per alterum ideae gradum illorum metitur alterum. Neque audiendi sunt barbari quidam, qui res pulchras mensurari non posse putant per accessum ad purum pulchritudinis actum, quia ille sit infinitum, ideoque non possint res aliae aliis propius ad ipsum accedere. Volunt autem per recessum a pura pulchritudinis privatione mensuram talem excogitari. Hi enim ob id errare videntur, quod si purus actus est infinitus affirmatione, similiter pura privatio est infinita negatione. Neque fit pulchrorum comparatio ad divinam essentiam penitus infinitam, sed ad pulchritudinis ipsius ideam, quae quodammodo finita est, quantum respicit creaturam, quia est determinatio quaedam divinae perfectionis, facta quidem a mente divina, confirmata vero a voluntate. Accedunt autem ad eam propius quae similitudinem eius suscipiunt purius. Recedunt vero quae contra. Merito autem inde mensura accipitur pulchritudinis in rebus pulchris, unde ipsa suscipitur pulchritudo. Haec autem ab idea capitur, non a pura pulchritudinis privatione. Denique quid stultius, quam pulchritudinis habitum per privationem velle discernere, cum fieri e converso tam natura quam ratio cogat? Quapropter absque dubio fateamur humanam mentem pulchra referre ad ipsam pulchritudinis rationem. Quoniam vero quod mensurat praestantius est quam quod mensuratur, mens humana quantum per relationes ad ideas res omnes temporales metitur, quae sub ipsis continentur ideis, rebus illis est excellentior. Atque ideo ideis est proxima, quia metitur quaecumque illas sequuntur, utpote quae cadit media inter idearum fontem et rivulos inde manantes. Verum licet mensuret ad ideas, non tamen per ideas ipsas mensurat tamquam per propria quaedam et proxima media. Non enim sunt universales ideae proprium instrumentum huius aut illius mentis humanae, neque inter mentem singularem et res alias singulares ullo modo universales ideae

Filosofia_in_Ita

bello il sole e bello il fuoco ricorrendo alla medesima idea, ma nel primo caso giudica il sole e il fuoco in relazione all'idea nella sua totalità, mentre nel secondo caso misura uno dei due in relazione ad un diverso grado di quella medesima idea. E non bisogna prestare ascolto ad alcuni barbari, i quali pensano che le cose belle non possano essere misurate in relazione ad un avvicinamento all'atto primo della bellezza per il solo fatto che codesto atto è infinito, e per ciò solo le cose finite non possono in misura fra loro maggiore o minore avvicinarsi ad esso; mentre sostengono che una tale misura possa essere compiuta in relazione ad un allontanamento dalla privazione assoluta della bellezza. Costoro infatti è chiaro che sbagliano per il solo fatto che se il puro atto è infinito per affermazione, allo stesso modo si deve ritenere infinita la privazione per negazione. Né la comparazione delle cose belle viene compiuta in relazione all'essenza divina che è assolutamente infinita, bensí piuttosto in relazione all'idea della bellezza, la quale è in certo qual modo finita in quanto concerne la creatura, essendo appunto determinazione della perfezione divina, determinazione prodotta dalla mente divina stessa e confermata dalla sua volontà. E a tale idea maggiormente si avvicinano quelle cose che accolgono in sé una maggior similitudine con essa, mentre quelle che minore similitudine accolgono se ne allontanano. Meritatamente dunque si può cogliere una misura della bellezza nelle cose belle là onde la bellezza stessa vien dalle cose accolta. Tale bellezza viene desunta dall'idea e non dalla pura privazione della bellezza. Infine che cosa c'è di piú stolto che voler discernere l'aspetto della bellezza tramite la privazione mentre sia la natura sia la ragione spingono il processo in direzione inversa? Per cui noi dovremo ammettere senza possibilità di dubbio che la mente umana rapporta le cose belle alla stessa essenza intelligibile della bellezza. E poiché ciò che misura è superiore a ciò che viene misurato, la mente umana, per quanto concerne la misura che essa compie delle cose soggette al tempo in relazione alle idee sotto le quali le cose stesse sono collocate, è di quelle cose appunto piú eccellente. E pertanto è prossima alle idee in quanto misura tutto ciò che è ad esse inferiore, il che è giustificato dal fatto che la mente umana va collocata come mediana fra il grado gerarchico occupato dal fonte delle idee e quello occupato dai rivi che da esso promanano. Tuttavia, quantunque essa compia le sue misurazioni in relazione alle idee, non misura però tramite le idee come tramite qualche cosa che ad essa sia proprio e che funga da mezzo immediato. Infatti le idee universali non sono lo strumento proprio di questa o quella mente umana, né si pongono a mezzo fra la mente particolare e le altre cose particolari, dato che esse idee appunto sono universali.

Filosofia_in_Ita

cadunt mediae. Quia vero non potest animus singularia universalium simulacra aliter metiri, quam per formulas idearum animo proprias, et quasi declinantes ad singularia, necesse est menti idearum formulas inhaerere, per quas ideis simulacra conferat, et quae congruunt formulis probet, reprobet quae non congruunt.

Sed unde adveniunt hae formulae menti? Numquid a simulacris? An ab animi finctione? An forsitan ab ideis? Non a simulacris: nam per eas formulas animus mensurat simulacra, unde formulae simulacra antecedunt, et tanto praestantiores sunt, quanto ideis propinquiores. Ac si fierent a simulacris, non vere mensurarent illa, sed ab eis potius mensurarentur. Mensura enim adaequatio est. Causa adaequat effectum, effectus causam non adaequat. Nusquam in corporibus perfectas unitatis, bonitatis, pulchritudinis rationes invenimus: oportet enim eas suis contrariis non esse permixtas. In corporibus autem unitas miscetur partium multitudini, bonitas vitio, pulchritudo deformitati. Nusquam rectas figurarum rationes inspeximus in materia corporum, eas tamen ipsi tenemus. Alioquin neque de ipsis loqui possemus neque per ipsas quasi examen (1) defectum formarum corporalium redarguere.

Non igitur eas a corporibus accepisse videmur, essent enim illis deteriores. Neque dicendum est eas esse nusquam, quia nequit mens intelligere per se ipsum quod nihil est omnino. Nam et privationes per habitus cogitat et falsae opiniones non ex eo fiunt in nobis, quod ipsum quod omnino nihil est cogitemus, sed quod vel coniungamus res invicem vel disiungamus praeter ordinem naturalem. Inmo vero si existunt alicubi obiecta sensuum, sunt et rationes obiecta mentis, si modo et mens sensibus est nobilior, et quod omnino nihil est neque movet animi aciem, neque contrahit, neque terminat. Non igitur

(1) L'uso traslato del termine *examen* discende al Ficino da un ricordo di ARNOBIO, II 46, ma piú ancora, forse, da PLATONE, *Repubblica*, 450 b, nel corrispondente termine di ἑσμός.

Filosofia_in_Ita

Ma poiché non può l'animo misurare le immagini particolari delle idee universali se non tramite le forme secondarie che delle idee l'animo possiede, *formule* che potremmo dire declinano in direzione della particolarità, è necessario che alla mente siano inerenti tali forme secondarie delle idee, tramite le quali la mente possa essere in grado di confrontare le immagini particolari con le idee universali, di approvare quelle immagini che sono in armonia con le forme secondarie e di rigettare quelle che non lo sono.

Ma donde possono tali forme secondarie provenire alla mente? Le possibilità sono tre: che esse provengano dalle immagini, che esse siano un prodotto fittizio dell'animo, o che infine provengano dalle idee stesse. Dalle immagini non possono provenire, ché, proprio tramite codeste forme secondarie, l'animo è in grado di eseguire la misurazione delle immagini stesse, onde si deduce che le forme secondarie sono precedenti alle immagini e tanto piú di queste prestanti quanto piú sono vicine alle idee. Per di piú se provenissero dalle immagini non tanto misurerebbero le immagini quanto piuttosto sarebbero da queste misurate, poiché la misura consiste in un adeguamento e la causa può adeguare l'effetto, ma mai l'effetto può adeguare la causa. Mai nei corpi noi troviamo unità, bontà, bellezza nella loro perfezione, in quanto esse sono necessariamente libere da qualsiasi mistione con i loro contrari, laddove nei corpi l'unità si mescola alla molteplicità delle parti, la bontà al vizio, la bellezza alla deformità. Né mai ci può capitare di cogliere nella materia dei corpi le esatte strutture delle loro figure, quantunque noi stessi le possediamo nel nostro intelletto, altrimenti non potremmo né parlarne, né, tramite loro, criticare le manchevolezze dello sciame (1) delle forme corporee.

Da ciò risulta chiaro che noi non le abbiamo derivate dai corpi in quanto, se cosí fosse, le forme secondarie della mente sarebbero deteriori nei confronti di essi. D'altra parte non possiamo nemmeno affermare che esse non siano presenti alla nostra mente, in quanto essa non può intendere per sé stesso ciò che non esiste assolutamente. Infatti la mente giudica le privazioni tramite gli aspetti delle cose, e le false opinioni non si formano in noi per il fatto che pensiamo ciò che non esiste per nulla, ma piuttosto per il fatto che congiungiamo o disgiungiamo tra loro le cose uscendo dagli schemi dell'ordine naturale. Anzi, se in qualche punto esistono degli oggetti dei sensi, esistono anche gli enti razionali come oggetti della mente, se è vero che la mente è piú nobile dei sensi e che ciò che non è assolutamente nulla non è in grado di muovere e stimolare l'interesse dell'animo né tantomeno di produrvi una contrazione o di porvi dei limiti. Pertanto codeste forme secondarie neppure possono

Filosofia_in_Ita

finguntur ab animo. Sane figmenta mentiuntur, res veras non mentiuntur. Figmenta animi res ipsas sequuntur confusius etiam quam umbrae corpora. Corpora per umbras non discernuntur. Quis ergo per fictum extraneumque simulacrum pulchritudinis, odoris, saporis, caloris, horum ipsorum essentiales definitiones proprietatesque latentes inspiciet? Praeterea figmentum animi est animo ipso deterius. Formulae vero illae ideo praestantiores sunt animo, quia per ipsas animus etiam iudicat corrigitque se ipsum. Nempe per rationes unitatis, bonitatis, et pulchritudinis, animus de se ipso iudicat saepe quam sit ipse aut partibus multiplex, aut affectibus dissidens. Item quantum vel natura deficiat, vel vitio depravetur. Rursus quantum vel natus sit deformis, vel turpis evaserit. Nonne per pulchritudinis sigillum pronuntiat esse se corporibus pulchriorem et hanc partem sui illa et hunc habitum illo pulchriorem esse? Immo vero et angelis sublimiores esse videntur, quia per sigillum idem angelum mens nostra designat, quando angelum animo pulchriorem esse affirmat, et alio angelo alium, angelisque Deum. Non tamen metitur Deum, sed ipsum tamquam mensuram relinquit immensurabilem. Sicut enim sapientia non fit sapiens, et motus non movetur, ita prima mensura (1) non mensuratur. In eo igitur quod illae formulae angelos metiuntur tamquam regulae expressae ab ideis super angelos existentibus certe sublimiores sunt angelis. Et animus in hoc ipso actu quo metitur angelos excellentior est quam ea ipsa natura angeli, quam apud se ipsum metiendo designat, quamvis et angelus animam metiatur per regulas quodammodo rectiores, et eo ipso actu magis excedit animum,

---

(1) Qui *mensura* ha valore logico, ma altrove, sempre nella *Theologia* e ancor piú nelle *Epistole*, ha valore etico, come appare nelle *Sententiae insignes: medium excessus atque defectus;* cfr. PLATONE, *Definitiones*, 415 a, ove vale per il latino *modus*. In tal senso il termine *mensura* è assimilabile al termine *modestia*, del quale nelle *Sententiae* è raccolta la definizione seguente: *voluntaria ad id quod optimum iudicatur concessio, in gestu corporis compositio;* cfr. PLATONE, *Definitiones*, 412 d, dove è detto della κοσμιότης, derivato da *Politico*, 307 b; *Gorgia*, 508 a. Il Ficino la vede anche attraverso *Ad Herennium*, III 2; CICERONE, *De Inventione*, II 54, ma soprattutto attraverso CICERONE, *Tusculanae Disputationes*, III 8, ove Cicerone ammette di usare a volte *modestia* per σωφροσύνη, cioè nel tipico valore che il Ficino eredita di « mantenimento di un *modus* », come « misura dettata dalla razionalità », ideale fondamentale di tutta la classicità e caratteristico della concezione classica del *vir* e dell'ἐλεύθερος, nonché elemento differenziale fra il *civis* ed il *barbarus*, il δοῦλος (sul piano etico equivalente ad ἀνελεύθερος ed a βάρβαρος con cui l'ἀνελεύθερος si identifica) e l'ἐλεύθερος. Ma il mantenimento di un *modus*, e quindi la *modestia* appunto nel senso ciceroniano e ficiniano, non solo è elemento fondamentale della concezione del *vir* e del *civis*, ma anche e soprattutto appunto di quella del *sapiens* (cui corrisponde il *modestus* come *modestia* corrisponde a *sapientia*), quale appare chiaramente dalle definizioni platoniche di σωφροσύνη, σώφρων, nonché quella di φρόνησις, che comportano appunto una κοσμιότης ed una μετριότης fondate sulla scelta razionale premessa all'azione. Che poi

Filosofia_in_Ita

dirsi finzioni dell'animo, ché ciò che è fittizio è menzognero, mentre codeste forme non mentiscono nei confronti della verità. Per di piú le finzioni dell'animo seguono gli oggetti reali ancora piú confusamente che non le ombre dei corpi. E se i corpi non possono discernersi tramite le ombre, chi potrebbe essere in grado di cogliere, tramite un fittizio ed estraneo simulacro della bellezza, del profumo, del sapore, del calore, le latenti definizioni e proprietà essenziali di essi? Inoltre una finzione dell'animo è deteriore in rapporto all'animo, laddove quelle forme secondarie sono piú prestanti dell'animo stesso, in quanto che addirittura tramite loro l'animo giunge a giudicare ed a correggere sé stesso. Ed in verità tramite i principi universali dell'unità, della bontà, della bellezza, l'animo giudica di sé stesso spesso cogliendo la sua stessa molteplicità e le discordie interne dei suoi stessi affetti; non solo, ma anche in qual misura egli sia manchevole per natura o sia detorto ad opera dei difetti in lui presenti, nonché in qual misura sia nato deforme, o si sia turpemente deformato. E non è forse tramite l'impronta del modello assoluto della bellezza che l'animo riesce a giudicare sé stesso migliore dei corpi ed a giudicare questa delle sue parti migliore di quella, o questo suo aspetto migliore di quell'altro? Anzi: codeste forme secondarie risultano chiaramente superiori anche alle essenze angeliche, poiché la nostra mente giunge appunto a definire l'angelo tramite proprio quella stessa impronta, nell'atto in cui afferma l'angelo essere migliore dell'animo e questo angelo miglior di quello e Dio migliore di tutti gli angeli. Tuttavia tramite esse l'animo umano non misura Dio, ma lo lascia indefinito come misura immisurabile. Come infatti la sapienza non può farsi sapiente, né il moto può farsi mobile, cosí neppure la prima misura (1) può essere misurata. Nell'atto dunque in cui codeste forme secondarie misurano gli angeli a mo' di regole espresse dalle idee sussistenti al di sopra degli angeli stessi, esse forme sono piú sublimi degli angeli. E l'animo nell'atto stesso in cui misura gli angeli è piú eccellente della stessa natura dell'angelo, che egli designa presso di sé nell'atto appunto in cui la misura, quantunque anche l'angelo a sua volta misuri l'anima per mezzo di regole in certo senso piú rette, ed in quell'atto stesso eccella sull'animo piú di quanto l'animo non eccella su di essa tra-

---

tali concetti si fondessero in quello della *ἐλευθερία* basta a dimostrarlo quanto detto piú sopra e la definizione stessa di *ἐλευθερία* fornitaci da Platone. Non è da escludere nel pensiero ficiniano una forte influenza anche aristotelica, se si tien presente che appunto nell'ideale aristotelico dell'*ἐπιστήμων* concorrono — come rivela apertamente la lettura in particolare dell'*Etica Nicomachea* — sia l'ideale della *μεσότης* sia quello dell'*ἀρετή*, che appunto nella *μεσότης*, concepita come *mediocritas* dettata da *modestia*, trova la sua piú piena e perfetta realizzazione.

Filosofia_in_Ita

quam per actum animi excedatur ab animo. Quo autem pacto sigilla huiusmodi, quas et formulas appellamus, si sunt animo et angelis altiora, finguntur ab animo? Quin immo sunt in animo ante omne commentum (1) animi. Animus enim sua inventa omnia ad sigilla talia confert. Siquidem veritatis sigillo discernit quae vera inventa sint, quae veriora, quae falsa.

Item quod per novos temporalesque actus animi fabricatur, mobile est omnino. Quod enim motu fit nimirum fit et mobile. Sigilla vero talia sunt immobilia. Haerent enim animo immobiliter, quoniam quicquid singulis momentis occurrit animo, vel fit ab animo arbitratu nostro, ad illa referimus tamquam firmiter inhaerentia. Porro si illa quoque nutarent, essent ad alia referenda, et alia rursus ad alia, neque esset in nobis principium aliquod iudicandi. Sigillum per quod de statu huius rei, aut statu illius, aut etiam de aeternitate sententiam ferimus, mobile esse nequit. Siquidem in sigillo ratio illius exprimitur, quod eo significatur. Ratio vero status ipsius aeternitatisque est a ratione motus alienissima. Quin etiam stabile et aeternum non aliter quam sub rationibus status aeternitatisque definimus. Rationes huiusmodi omnis sunt mutationis expertes, siquidem status antecedit motum. Quod vero in natura prius est, est a posteriore solutum. Atqui has rationes per quas talia definimus, intus habemus. Non enim per aliena mens loquitur. Ac si extra nos essent, egeremus adhuc aliis rationibus rationum, quibus quasi mediis rationes illas hauriremus per quas essemus de statu aeternitateque locuturi. Aliae illae rationes ideo immobiles essent, quia essent rationes immobilium rationum. Itaque quocumque gradiamur, ad immobiles rationes nobis innatas perveniemus. Scite Plotinus, quando de aevo disputat, inquit: « Necne de aeternitate loquimur, quasi de extraneis rebus testificantes, ac de alienis agentes? Nequaquam. Non enim intelligimus,

---

(1) Il termine *commentum* è inteso qui dal Ficino nello stesso senso che in CICERONE, *De natura deorum*, II 2, ove si legge: *opinionum commenta delet dies, naturae iudicia confirmat* (« il tempo distrugge le costruzioni dell'opinione, mentre conferma i giudizi della natura »), ove va sentito nel sostantivo il valore del verbo *comminiscor* (« plasmare, organizzare razionalmente, inventare, escogitare »), corrispondente al greco *συμπλάττω*, che ritroviamo con valore corrispondente a quello del vocabolo usato dal Ficino in PLATONE, *Carmide*, 175 d. Tale nostro tentativo di ermeneutica lessicale è pienamente confermato dall'uso ficiniano nel periodo seguente del sostantivo *inventa* riferito all'attività dell'animo.

Filosofia_in_Ita

mite l'atto con cui compie la misurazione della natura angelica. Ma in qual modo tali impronte, che chiamiamo anche forme secondarie, possono venir plasmate dall'animo se sono superiori non all'animo, ma anche agli angeli? Anzi, se sono nell'animo prima di ogni intervento consultivo ([1]) dell'animo? L'animo infatti commisura a quelle impronte ogni suo atto inventivo, se è vero che in grazia del modello della verità esso è in grado di discernere il vero, il piú vero e il falso.

Inoltre ciò che l'animo costruisce per mezzo di nuovi atti soggetti alla dimensione del tempo è completamente mobile, ché ciò che deriva dal movimento è ovvio che riesca anch'esso soggetto appunto a movimento. Quelle impronte invece sono immobili: aderiscono immobilmente all'animo in quanto tutto ciò che in ogni momento all'animo si presenta o dall'animo viene prodotto a nostro arbitrio, noi costantemente riferiamo a quelle forme secondarie, come ad enti stabilmente inerenti all'animo stesso. Per conseguenza se anch'esse oscillassero dovrebbero essere a loro volta riferite ad altre impronte, e questa ancora ad altre, sí che in noi non esisterebbe alcun principio in virtú del quale potessimo compiere un giudizio. D'altra parte la forma tramite la quale noi pronunciamo un giudizio sullo stato di questa o di quella cosa, o addirittura dell'eternità, non può essere soggetta a movimento, se è vero che in essa forma si esprime l'essenza intelligibile di ciò che tramite essa viene espresso. Ma l'immobilità propria dell'eternità è assolutamente contraria al principio del movimento, ché anzi noi non definiamo l'immobile e l'eterno altrimenti che in riferimento al principio appunto della immobilità e della eternità. Principi di questa natura sono assolutamente privi di mutazione, se bisogna ammettere che la immobilità preceda il movimento e che ciò che in natura precede sia libero da ciò che ad esso segue. E questi principi tramite i quali compiamo quei giudizi li possediamo entro di noi: infatti la mente non si esprime tramite principi a lei esterni. E se essi fossero al di fuori di noi, noi avremmo ancora bisogno di principi di quei principi, tramite i quali secondi fossimo in grado di attingere i primi e tramite questi finalmente di giudicare intorno alla immobilità ed alla eternità. E questi altri principi sarebbero immobili in quanto sarebbero principi di principi immobili, e pertanto dovunque noi dirigiamo le nostre ricerche sempre siamo costretti a pervenire a principi immobili a noi innati. Sapientemente Plotino nella trattazione intorno al tempo dice: « Forse che noi parliamo dell'eternità come recando testimonianza di cose a noi estranee e come se stessimo trattando di fatti alieni dalla nostra natura? Per nulla: noi infatti non siamo in grado di intendere se non tramite un rapporto diretto e non siamo in grado di porci in rapporto diretto

Filosofia_in_Ita

nisi tangamus, neque extranea tangimus. Itaque oportet nos aeternitatis esse participes ».

Haec ille (1). Talia ergo sigilla sunt immobilia. Immo etiam sigillum motionum est immobile. Quando enim de rerum motibus iudicamus, illos ad aeternam motus ideam per motionum sigillum nobis insitum comparamus. Si hoc quoque foret motus aut mobile, esset per sigillum aliud comparandum. Non enim motus ad aeternitatem, nisi per medium competens, religatur, quod neque motus sit, neque mobile. Item si foret mobile, non recte per illud motiones iudicaremus. Motio namque tunc iudicatur recte, quando refertur ad terminos et spatia quae permanserint. Nam iis non manentibus neque fit motus, neque motus progressio cernitur. Ipsum quoque tempus, quod est proprietas quaedam et perduratio motionis, non aliter mensuratur quam si per stabilem servetur memoriam, et stabili aeternitatis momento circumscribatur (2). Si motionis sigillum stabile est, multo magis stabilia sunt sigilla omnia reliquorum.

Ex iis omnibus duo pariter concluduntur: quod scilicet sigilla talia et ab ideis animo inserantur et ipsi haereant immobiliter.

CAPUT V

Confirmatio superiorum per signa.

(1) *Enneadi*, III, VII 7-13; I, V 7.

(2) Nel Ficino troviamo l'influsso della definizione e della problematica di Aristotele sul tempo, influsso mediato però dalla lettura e dal ripensamento di S. Agostino.

Filosofia_in_Ita

con ciò che è a noi estraneo. Pertanto è necessario che noi siamo partecipi direttamente dell'eternità ».

Cosí si esprime Plotino (1). Dal che si deduce che quelle impronte sono immobili, anzi la stessa forma che presiede al movimento è immobile in quanto, quando noi pronunciamo un giudizio sui movimenti delle cose, lo pronunciamo sulla base di una comparazione di tali movimenti in rapporto all'idea eterna di movimento tramite la forma secondaria dei movimenti insita in noi. E se anche questa fosse un movimento o comunque soggetta a movimento, dovrebbe venire a sua volta comparata tramite un'altra impronta, in quanto il movimento non si collega all'eternità se non tramite un adatto terzo medio il quale abbia le caratteristiche di non essere esso stesso un movimento né soggetto a movimento. E cosí, se fosse mobile, non saremmo in grado di pronunciare, tramite suo, un retto giudizio sui movimenti stessi, in quanto il movimento può essere giudicato rettamente solo quando viene riferito a spazi e limiti assolutamente immobili. Qualora, infatti, tali termini di riferimento non fossero immobili, né si verificherebbe il movimento, né sarebbe avvertibile la progressione di esso. Persino il tempo, che è una proprietà ed una durata del movimento, non può essere misurato diversamente qualora non si mantenga una memoria immobile e non lo si circoscriva in un momento determinato nell'ambito della eternità immobile (2). E se la forma secondaria del movimento è immobile a maggior ragione sono immobili tutte le altre forme secondarie.

Da tutto ciò si traggono due conclusioni: che tali forme vengono inserite nell'animo dalle idee, e che aderiscono nell'animo stabilmente.

CAPITOLI V-VIII

CONFERMA DELLE DIMOSTRAZIONI PRECEDENTI ATTRAVERSO ALTRE PROVE. – SECONDA DIMOSTRAZIONE: LA MENTE È IL SOGGETTO DELLA VERITÀ ETERNA. – OBBIEZIONE DEGLI SCETTICI E RISPOSTA SUL PROBLEMA SE SI CONOSCA QUALCOSA DI ASSOLUTAMENTE CERTO. – OBBIEZIONE DEI PERIPATETICI E RISPOSTA: LA VERITÀ È ASSOLUTAMENTE INTERIORE ALL'ANIMA.

Il Ficino ritiene che nell'esperienza umana si possono riscontrare molte indicazioni, quasi evidenze immediate, confermanti le teorie esposte nei capitoli precedenti. Appellandosi quindi a S. Agostino, egli afferma che la mente, in quanto soggetto della verità eterna, cui partecipa, trae da questa un carattere di peren-

Filosofia_in_Ita

CAPUT VI

RATIO SECUNDA: MENS EST SUBIECTUM VERITATIS AETERNAE.

CAPUT VII

OBIECTIO SCEPTICORUM ET RESPONSIO, QUOD ALIQUID CERTUM SCIATUR.

CAPUT VIII

OBIECTIO PERIPATETICORUM ET RESPONSIO,
QUOD VERITAS ANIMUM FAMILIARITER HABITAT.

Filosofia_in_Ita

nità e di trascendenza sulla temporalità e sul caduco. Successivamente il Ficino ripete contro l'obbiezione scettica la celebre argomentazione di S. Agostino. Sempre nella scia agostiniana egli richiama poi il principio dell'interiorità e della quotidiana presenza della verità alla mente. È singolare come il Ficino citi tra gli scettici insieme a Pirrone anche Aristone di Chio ed Erillo di Cartagine, i quali in realtà sono degli stoici. Evidentemente il nostro è qui tratto in inganno dal citare di seconda mano. Ma, d'altra parte, può essergli accaduto di intendere in senso scettico la tendenza piuttosto cinicheggiante di Aristone. E ciò non senza fondamento. Giacché sia il disinteresse proclamato da Aristone per i problemi logici e fisici, sia il suo rifiuto della distinzione tra προηγμένα e ἀποπροηγμένα per l'ideale etico di una totale ἀδιαφορία, sia, infine, il fatto di essere vicino cronologicamente in Atene ad Arcesilao possono legittimare una interpretazione in senso scettico del suo pensiero. Per Erillo, invece, non si hanno motivi storico-filologici in direzione analoga; onde è probabile che l'accostamento un poco arbitrario tra Aristone ed Erillo sia stato fatto dal Ficino in considerazione del comune discepolato di entrambi sotto Zenone e dell'averli visti menzionati insieme in qualche fonte dossografica.

Filosofia_in_Ita

LIBER XII

CAPUT I

Rationes multae et signa, quod mens humana intelligendo mente divina formatur.

Plato philosophorum pater in *Epistola ad Syracusanos* (1) de comparanda sapientia disputans, quinque, inquit, potissimum ad rei cuiusque scientiam concurrere oportere, nomen, descriptionem, idolum, formulam, et ideam. Exemplum de circulo, sicut ipse, ponamus, ut ideam de caeteris omnibus arbitremur. Animus noster ad scientiam circuli commonetur saepenumero per auditum, quando audit tum nomen hoc: circulus; tum circuli descriptionem huiusmodi: circulus est figura reflexa, quae aequis intervallis undique distat a medio. Admonetur quoque per visum, quando circulum vel torno factum ex ligno videt, vel in pariete signatum, qui non verus est circulus, quoniam non perfectus, sed veri idolum et simulacrum. Per haec tria commonitus animus avidus veritatis eruit in actum ingenitam sibi circuli formulam, per quam velut characterem (2) ad ipsam circuli ideam in mente divina vigentem aciem dirigit, quae quidem directio est scientia circuli. Ostendit autem in ea epistola Plato animum corpore clausum non posse ad ideam absque quattuor illis gradibus surgere, quia oportet illum, iam diu infra se lapsum, primum per illa tria in se reverti, deinde per formulam, quam in se habet, supra se ipsum ascendere ad ideam.

Sicut enim formae rerum a mente divina in materiam per infimam animae virtutem traiciuntur, idest per semina formarum virtuti huic infusa, ita a formarum corporalium perceptione non fit transitus in divinae mentis ideas nisi per summam animae partem,

---

(1) *Lettere*, 342 b.

(2) L'uso del termine *character* in luogo di quello di *exemplar* ha una precisa finalità semantica proprio nell'indicare non l'idea archetipo (che meglio si renderebbe con il termine *exemplar*) ma il semplice « modello », ossia il *primo* di un genere assumente in sé gli elementi costitutivi di tutti gli enti appartenenti appunto a quel genere di cui esso è il *primo*. In una parola possiamo richiamare come esempio indicativo il χαρακτήρ di Teofrasto.

Filosofia_in_Ita

LIBRO DODICESIMO

CAPITOLO I

Dimostrazioni e prove del fatto che la mente umana nell'atto intellettivo è formata dalla mente divina.

Platone, padre dei filosofi, nell'*Epistola ai Siracusani* (1), trattando dell'acquisto della sapienza sostiene che principalmente cinque sono le cose che debbono concorrere a costituire la conoscenza di una qualsiasi cosa: nome, descrizione, immagine, forma, idea. Prendiamo, come lui, l'esempio di un cerchio per farci un'idea di quel che succede in tutti gli altri casi. L'animo nostro spesso viene stimolato alla conoscenza di un cerchio tramite l'udito, quando cioè ode vuoi il nome di cerchio, vuoi la descrizione di un cerchio cosí formulata: il cerchio è una figura geometrica chiusa e speculare in tutte le sue parti, che dista in ogni suo punto ugualmente dal centro. Ma l'immagine del cerchio può essere richiamata alla nostra mente anche tramite la vista, quando essa si posa su un cerchio eseguito in legno sul tornio, o disegnato sopra una superficie piana, disegno o cerchio tornito che non sono un vero cerchio in quanto non sono perfetti, ma sono piuttosto da giudicare immagini e simulacri del vero cerchio. L'animo, stimolato da questi tre fatti, avido di verità, trasferisce in atto la forma del cerchio a lui congenita, tramite la quale dirige la sua attenzione, come tramite un modello (2), verso l'idea in sé del cerchio viva e presente nella mente divina e questo dirigere la mente verso l'idea è appunto conoscenza del cerchio. In questa stessa epistola Platone mostra che l'animo, chiuso com'è nel carcere corporeo, non è in grado di salire sino all'idea indipendentemente da quei quattro gradi che dicemmo piú sopra, in quanto è necessario che l'animo, già da tempo degradato dal suo piano, prima di tutto ritorni in sé stesso tramite i tre primi gradi, e poi tramite la forma secondaria che in sé medesimo possiede ascenda al di sopra di sé stesso ed attinga l'idea.

Come infatti le forme degli oggetti si trasferiscono dalla mente divina nella materia tramite la virtú piú bassa dell'anima, cioè tramite i semi delle forme infusi in questa virtú, cosí non può realizzarsi il passaggio dalla percezione delle forme corporee alle idee della mente divina se non attraverso la parte piú alta dell'anima, cioè tra-

Filosofia_in_Ita

id est per innatas formulas idearum, ut a formis corporis, quae omnino temporales sunt, quia tam essentia quam affectione mutantur, transcendatur in formas divinae mentis aeternas omnino, quia nulla ex parte mutantur per mentis humanae formas partim aeternas partim etiam temporales, quia per essentiam manent, per affectionem vero ex habitu vertuntur in actum, atque contra. Merito enim faber, qui materiam formaturus est, ipse disponit. Idcirco mens illa sublimis, mentem nostram per ideas quotidie formatura, ad hanc formationem, olim disposuit eam per characteres idearum, significavitque, quemadmodum Propheta (1) canit, super nos vultus sui lumen ut lumen in suo lumine videremus; videlicet ut per formulam opportune excitatam idea non aliter accenderetur in mente, quam aut ignis per sulphur in ligno, aut per naturam perspicuam serenamque in aëre lumen. Et quia sicut natura ad suam se habet materiam ita paene Deus ad suam, natura vero coelestem (ut quidam putant) materiam semel cunctis formis ornavit, elementalem singulis momentis exornat, ideo probabile est Deum quoque materiam (ut ita loquar) angelicam semel ideis omnibus implevisse, animalem implere quotidie. Huic autem Platonicorum mysterio similis ex quadam parte videtur esse Avicennae Alagantelisque opinio. Opinantur enim materiam tum elementalem tum intellectualem sub luna divinae cuidam menti tamquam formatrici subesse, cuius instrumenta sint ad elementalem materiam disponendam formae corporeae, sed ipsa tandem praeparatae materiae substantiales imprimat formas. Similiter humanam mentem per imagines corporum, per sensus phantasiamque acceptas, ita saepe disponit, ut in divinam illam intelligentiam se convertat, atque ab illa quatenus convertitur eatenus formari quotidie. Neque aliud quicquam esse quod intelligere dicimus quam ab intelligentia divina formari. Quod autem dicimus meminisse, id esse videlicet habitum iam contraxisse, quo facile ad divinam mentem pro arbitrio convertamur. Sed mittamus Arabes in praesentia, quamvis Platoni satis amicos. Ad Platonica redeamus.

---

(1) *Salmi*, IV 7 e XXXV 10.

Filosofia_in_Ita

mite le forme innate delle idee, cosicché dalle forme corporee, le quali sono assolutamente temporali in quanto mutano sia sotto il rispetto dell'essenza che sotto il rispetto della affezione, si trascenda alle forme della mente divina assolutamente eterne, in quanto in nessuna loro parte si mutano; e tale trascendimento avvenga attraverso le forme della mente umana, in parte eterne, in parte soggette alle dimensioni del tempo, in quanto permangono immutate sotto il rispetto dell'essenza, mentre sotto il rispetto della affezione passano dalla modalità all'atto e viceversa. Meritamente infatti l'artigiano che ha intenzione di plasmare una materia è lui stesso che la dispone. Pertanto la mente suprema, che quotidianamente si accinge a plasmare la nostra mente tramite le idee, ha disposto una volta per tutte la mente a questa formazione tramite i caratteri delle idee, ed ha espresso, come dice il profeta (1) la luce del suo volto sopra di noi onde vedessimo nella sua luce la luce, il che significa, cioè, affinché tramite la forma secondaria opportunamente stimolata si accendesse nella nostra mente l'idea, in modo non diverso da come si accende il fuoco nel legno tramite lo zolfo, o la luce attraverso la natura chiara e serena nell'aria. E poiché, come la natura ha sé stessa come materia per la sua formazione, cosí Dio ha presso di sé la materia per la sua, e la natura — come alcuni ritengono — ornò una volta per tutte di tutte le forme la materia celeste, mentre orna nei vari momenti la materia elementare, è pertanto probabile che anche Dio, per cosí dire, abbia riempito una volta per tutte di tutte le idee la materia angelica e riempia invece quotidianamente la materia animale. Simile a questo mistero platonico per qualche parte sembra essere l'opinione anche di Avicenna e di Algazel. Pensano infatti che la materia, sia elementare sia intellettuale, sia sottoposta alla luna come ad una mente formatrice, i cui strumenti siano le forme corporee per la disposizione della materia elementare, e che la luna appunto imprima nella materia preparata le forme sostanziali. Similmente la mente umana tramite le immagini dei corpi, ricevute per mezzo dei sensi e della fantasia, spesso viene disposta da tale mente formatrice in modo che essa si rivolge alla intelligenza divina e, appunto in quanto da quella mente formatrice viene rivolta all'intelligenza divina, essa quotidianamente viene formata. Sostengono inoltre che ciò che noi chiamiamo atto dell'intelligenza non è null'altro se non appunto il venir formati dall'intelligenza divina, mentre ciò che definiamo ricordare non sia nient'altro, ovviamente, che l'aver contratto un aspetto abituale in grazia del quale facilmente a nostro arbitrio ci possiamo rivolgere alla mente divina. Ma lasciamo andare gli arabi, per il momento, quantunque essi si mostrino sufficientemente amici di Platone, e torniamo alle dottrine platoniche.

Filosofia_in_Ita

Quod autem res vere cognoscere nequeamus nisi formemur ideis his rationibus Plato sibi persuasisse videtur. Prima: nomen circuli mutabile est: potest enim usu linguae variato aliter appellari. Si est ita, descriptio quoque mutabilis est, quae componitur ex nominibus. Idolum quoque mutabile: potest enim ligneus circulus destrui, et qui pictus autem abolèri. Formula quoque ex eo mutabilis, quod ex potentia sive habitu migrat in actum deque actu rursus in habitum. Illud autem quod per scientiam circuli comprehenditur, est penitus immutabile, quoniam et universale est, et non potest aliter se habere. Quapropter idea immutabili opus est ad rationem circuli immutabilem comprehendendam.

Secunda: circulus, qui vel torno fit vel pingitur, non est purus quia nonnihil rectae figurae habet admixtum. Similiter phantasia, quae sequitur illius aspectum, puram rationem circuli non assequitur, quae est a figura eius opposita penitus segregata. Ratio quoque, si phantasiae auscultaverit, fallitur. Oportet ergo ut ad puram ideam recurrat, qua cernat purum.

Tertia: scientia vera circuli in eo consistit, ut quid sit circulus cognoscatur. Quattuor vero illa qualitatem potius significant quam substantiam, quia et ipsa sunt qualitates.

Quarta: verus perfectusque cognoscendi modus modum sequitur essendi. Itaque sicut tam circulus, quam reliquae rerum species a mente divina per earum ideas concipiuntur et pariuntur, sic a sequentibus mentibus per easdem cognoscendae videntur ut omnes scientiae primam pro viribus scientiam imitentur. Veritas rei creatae in hoc versatur, ut ideae suae respondeat undique. Scientia vero in hoc praecipue: ut mens congruat veritati. Non potest autem rei ipsius veritati quadrare, nisi ideae quoque quadret, in cuius congruitate sita est veritas, ut ita per ideam, quae rei causa est, rem cognoscat, siquidem vera scientia est per causam. Ideo Ioannis Evangelistae (1) theologia, quae ideam appellat rationem divinam, eam

(1) *Giov.*, I 1-14; *I Giov.*, II 14, 21-22.

Filosofia_in_Ita

Platone sembra aver derivato la persuasione che noi non possiamo conoscere la verità se non in grazia dell'essere formati dalle idee, tramite questa serie di osservazioni. Primo: il nome di cerchio è soggetto a movimento in quanto può mutare col mutare della lingua. Se cosí stanno le cose, soggetta a movimento ne è anche la descrizione, che risulta da un insieme di nomi. Altrettanto può dirsi dell'immagine in quanto il cerchio di legno può essere distrutto cosí come può essere cancellato quello dipinto. Persino la forma va soggetta a mutazione in quanto passa dalla potenza, ossia dall'aspetto, all'atto e di nuovo dall'atto all'aspetto. Ciò invece che si comprende tramite la conoscenza del cerchio è assolutamente immutabile, poiché in primo luogo è universale, in secondo luogo non può mutare condizione. Per cui è necessaria un'idea immutabile per comprendere l'essenza intelligibile immutabile del cerchio.

Secondo: il cerchio che si realizza con il tornio oppure si dipinge non è puro, in quanto contiene qualche cosa di misto alla figura perfetta del cerchio. Altrettanto può dirsi della fantasia, che cioè seguendo l'aspetto di quello, non è in grado di cogliere la pura essenza intelligibile del cerchio, che è assolutamente indipendente dalla figura reale di esso che si presenta alla fantasia. La ragione stessa, qualora segua la fantasia, si inganna. Onde è necessario che faccia ricorso all'idea pura di cerchio se vuol cogliere il cerchio puro.

Terzo: la vera conoscenza del cerchio consiste nel conoscere che cosa il cerchio sia. Ma i quattro elementi che rimangono se si esclude l'idea forniscono la qualità del cerchio piuttosto che la sostanza, in quanto essi stessi sono delle qualità.

Quarto: il vero e perfetto modo di conoscere il cerchio segue il modo dell'essere. Pertanto, come tanto il cerchio quanto le altre specie degli oggetti vengono concepite dalla mente divina per mezzo delle loro idee e tramite queste vengono da Dio create, cosí debbono essere conosciute dalle menti disposte nei gradi inferiori a quello della mente divina tramite quelle medesime idee per mezzo delle quali Dio le concepisce e le crea. E la verità di una cosa creata concerne appunto questo: cioè che risponda sotto ogni riguardo all'idea propria di quella cosa, mentre la conoscenza di essa concerne principalmente quest'altro fatto, cioè che la mente sia in armonia con la verità. Ma la mente non può perfettamente aderire in assoluta armonia con la verità se non adattandosi perfettamente anche all'idea nell'armonia con la quale consiste appunto la verità, in modo che per mezzo dell'idea la quale è causa della cosa sia in grado di conoscere la cosa stessa, se è vero che la vera conoscenza è quella che si costruisce sulle cause. Pertanto la teologia dell'evangelista Giovanni (1), che definisce l'idea « ragione divina », chiama codesta

Filosofia_in_Ita

ipsam rationem vocat veritatem, quia per eam res et vere subsistant et cognoscantur vere.

Quinta: intellectus quaelibet creata in ipsorum rationibus absolutis intelligit et diiudicat. Et sicut plerumque eadem sensibilia natura sua omnibus sentientibus praesto adsunt, neque mutatis istis illa inde mutantur, ita eaedem intelligibiles rationes ubique et semper cunctis ratiocinantibus sese monstrant, manentque stabiles in se ipsis, dum ratiocinantium animi magis minusve ad illas accedunt. Rationes huiusmodi creatis omnibus praestantiores sunt non ob id solum quod per ipsas tamquam regulas creata quaeque probantur reprobanturve, sed ob hoc insuper, quod tum propter amplitudinem, tum propter simplicitatem sunt priores. Quapropter in ipso sunt Deo, per quas ipse et discernit singula et disponit. Quando igitur intellectus apprehendit rationes huiusmodi, tunc apprehendit quodammodo tam Deum, in quo sunt, quam res quarum illae sunt exemplaria; prius tamen secundum naturalem originem quamdam quodammodo apprehendit Deum, in quo illae sunt, quam res, quibus non insunt quamvis adsint. Neque incredibile videri cuiquam debet per incorporalia exemplaria corporalia quaelibet cognosci potius quam converso. Nam per imagines sensibilium spiritales, sive in sensibus sive in speculis illae sint, sensibilia corpora, non contra sentimus. Quod autem ita hac in re decipiamur, ut dum spiritalia rerum exemplaria intuemur saepe intueri solum naturas rerum corporeas arbitremur, quid mirum, cum et infantes quando in speculis vident simulacra corporum incorporea et somniantes quando cogitant imagines spiritales corpora videre se credant? Sed de hoc planius in sequentibus.

Adde his rationibus signa duo, alterum per intellectum, alterum per voluntatem.

Per intellectum hoc pacto. In speciei naturalis, ceu pulchritudinis, cognitione, primo quidem descriptionem pulchritudinis aliquam singulis rebus pulchris communem excogitamus. Addimus statim proprietates aliquas pulchritudinis a descriptione deductas. Has notiones forsitan concedemus posse per formulam pulchritu-

Filosofia_in_Ita

stessa ragione « verità », in quanto tramite essa le cose sussistono in verità e sotto il rispetto della verità vengono conosciute.

Quinto: l'intelletto coglie e distingue con atti di giudizio tutte le cose create nelle loro assolute essenze intelligibili. E come per lo piú gli oggetti sensibili sono a portata di mano per loro stessa natura agli esseri dotati di sensibilità, né mutati questi subiscono mutazioni quelli, cosí le medesime essenze intelligibili si presentano sempre identiche e dovunque a tutti gli esseri dotati di ragione, e permangono stabili in sé stesse pur mentre gli animi degli esseri raziocinanti si avvicinano ad esse in maggiore o minor misura. Essenze intelligibili di tal genere sono piú prestanti di qualsiasi cosa creata non solo perché tramite loro, come tramite regole fisse, tutte le cose create vengono approvate o riprovate, ma anche perché, sia per quanto concerne l'ampiezza, sia per quanto concerne la semplicità, tali essenze sono precedenti ad ogni oggetto creato. Ragione per cui si trovano in Dio stesso il quale, tramite loro, discerne e dispone le singole cose. Nell'atto dunque in cui l'intelletto coglie tali essenze intelligibili, esso coglie in certo qual modo sia Dio, nel quale esse si trovano, sia le cose delle quali esse sono gli archetipi. Tuttavia coglie secondo una origine naturale Dio, nel quale quelle essenze si trovano, prima che le cose, cui esse non sono insite, nonostante siano appunto alle cose stesse presenti. Né si deve ritenere incredibile che le cose corporee si conoscano tramite archetipi incorporei piuttosto che seguire il processo inverso: infatti tramite le immagini spirituali degli oggetti sensibili, sia che queste si trovino nei sensi, sia che si trovino in specchi, noi avvertiamo gli oggetti sensibili stessi e non viceversa. Quanto poi al fatto che noi in questo ci inganniamo, sí da credere spesso di vedere soltanto le nature corporee degli oggetti mentre cogliamo gli archetipi spirituali di essi, che meraviglia può suscitare se anche i bambini, quando vedono negli specchi delle immagini corporee, che pur sono incorporee, e quando in sogno concepiscono immagini di natura affatto spirituale, credono invece di vedere dei corpi solidi? Ma di ciò tratteremo piú diffusamente in seguito.

A tutte queste ragioni si aggiungano queste due prove, l'una fondata sull'intelletto, l'altra sulla volontà.

Tramite l'intelletto si raggiunge la prova in questo modo: nella conoscenza di una specie naturale, per esempio della bellezza, per prima cosa noi escogitiamo una descrizione della bellezza che abbia la caratteristica di essere comune alle singole cose belle. Immediatamente dopo aggiungiamo a tale descrizione alcune proprietà della bellezza dedotte dalla descrizione stessa e possiamo anche concedere che queste nozioni siano tali da poter essere escogitate tramite la

Filosofia_in_Ita

dinis menti innatam excogitari. Sed quando in hac ipsa consideratione diutius immoramur, invenimus eam naturam pulchritudinis quam definivimus, quia mera sit, esse infinitam, et quia infinita sit, esse Deum. Nullus autem sanae mentis concesserit per formulam terminatam et infra Deum intervallo longissimo immo incomparabili existentem apprehendi naturam infinitam ipsumque Deum. Igitur mens per formulam suam ex habitu eductam in actum, ideae divinae quadam praeparatione subnectitur, cui subnexa supra se surgit. Nulla enim res supra se umquam attollitur nisi a superiore trahatur. Quo enim pacto aqua volat in aëre, nisi calore aëris elevetur? Facile autem et naturali quodam instinctu ipsa formula, cum sit ideae radius, resilit in ideam, secumque attollit mentem cui est infusus hic radius, qui cum reducitur in ideam, refluit in eam sicut fontem, ceu radius repercussus in solem, perque nodum huiusmodi unum aliquid ex mente et Deo conficitur. Hic Paulus divinus theologus inquit: qui adhaeret Deo unus fit spiritus (1).

Signum per voluntatem hoc est: mens in clara veritatis cognitione tam mirabili voluptate perfunditur, ut omnem humanae voluptatis excedat modum. Talem quoque vitae statum voluntas propter se ipsum appetit solum, alia propter illum, quasi status eiusmodi in summa sit arce naturae, ultra quem nihil supersit optandum. His rationibus et aliis paene similibus Plato sibi persuasisse videtur nihil revera disci posse, nisi docente Deo. Ideo in eadem epistola inquit: Divina mysteria verbis doceri non possunt. At si quis diutissime cum divinis versetur, similemque illis agat vitam, subito tandem, tamquam ab igne scintillante, lumen veritatis effulget in animo, seque ipsum iam alit (2). Quod sibi scribit accidisse, merito, quia etiam in *Epistola ad Dionysium regem* scripserat (3) omnem suae mentis curam in divinorum investigatione versari. Quam quidem investigationem Socrates tandem purgatione mentis assecuturam quicquid

(1) *I Corinzi*, I.
(2) *Lettere*, 341 c.
(3) *Lettere*, 311 e.

Filosofia_in_Ita

forma secondaria che della bellezza si trova innata nella nostra mente. Ma quando ci soffermiamo piú a lungo su questa considerazione, troviamo che quella natura della bellezza che abbiamo definito, essendo pura, è infinita, ed essendo infinita si identifica con Dio. D'altra parte nessuno che sia sano di mente sarebbe in grado di concedere che la forma infinita e Dio stesso possano essere colti tramite una forma secondaria determinata, la quale, per giunta, sussiste al di sotto di Dio e da lui distanziata per un lunghissimo intervallo, anzi addirittura per un intervallo incomparabile. Pertanto la nostra mente soggiace, in grazia di una preparazione, alla idea divina tramite la forma secondaria in lei insita e trasferita dalla virtualità all'atto e, soggiacendo appunto all'idea divina, si innalza al di sopra di sé stessa. Nessuna cosa mai, infatti, si solleva al di sopra di sé stessa se non è attratta da un principio superiore. In che modo infatti l'acqua vola nell'aria se non in quanto vi è sollevata dal calore dell'aria stessa? D'altra parte la stessa forma secondaria, essendo un raggio dell'idea, facilmente e per un istinto naturale risale all'idea e seco trae la mente cui codesto raggio è infuso, e questo raggio stesso, quando viene ricondotto all'idea, rifluisce in essa come nel suo fonte, allo stesso modo che un raggio riflesso da una superficie rifluisce verso il sole. E tramite un legame siffatto la mente e Dio finiscono per costituire una unità, come ebbe ad esprimersi Paolo, il divino teologo, quando disse: « Colui che aderisce a Dio diviene unico spirito » (1).

La prova fondata sulla volontà è questa: La mente nella conoscenza chiara della verità viene perfusa da tanto meravigliosa voluttà da travalicare ogni misura dell'umano piacere. Un tale stato di vita la volontà appetisce per sé stesso, mentre tutti gli altri stati essa appetisce in vista di quello, come se un tale stato si trovasse collocato nella rocca stessa della natura e fosse tale che nulla si potesse desiderare oltre ad esso. Con siffatte dimostrazioni e con altre pressapoco simili pare che Platone si sia persuaso che nulla in realtà si possa imparare se non grazie all'insegnamento divino e, appunto per questo, in quella medesima epistola scrive: « I misteri divini non si possono insegnare con le parole. Ma se qualcuno conversa assai a lungo con i principi divini e qualora conduca una vita ad immagine di quelli, immediatamente gli rifulge nell'animo, come da un fuoco scintillante, la luce della verità e di questa ormai egli si alimenta » (2). Cosa che scrive esser capitata proprio a lui, ed a ragione, poiché anche nell'epistola indirizzata al tiranno Dionigi (3) aveva scritto che ogni cura della sua mente verteva sull'investigazione dei principi divini. Investigazione, invero, che Socrate ritiene che, alla fine, dopo la purificazione totale della mente, possa con-

Filosofia_in_Ita

cupit existimat. Ideo praetermissa quandoque solita inquisitionis sollicitudine, ad moralem confugit philosophiam, ut mens eius beneficio corporeis discussis nubibus facta serenior, divini solis lumen semper et ubique lucem subito caperet. Quod quidem et Socrates ipse prius deinde Plato, imitatione Socratis, assecutus fuisse videtur (1).

Sed ad institutum ordinem redeamus. Plato in septimo libro *De republica* (2) cum Deum bonitatem ipsam appellavisset, adiunxit vix quidem eam percipi posse, sed hac ignorata nihil aut vere cognosci aut recte agi, vel publice vel privatim. Quod quidem ab Indis philosophis Socratem et Platonem didicisse Aristoxenus affirmat. Idque Socrates Theagi apertissime declaravit, videlicet a solo Deo tam haec quam alia disci, quemadmodum in libro superiore narravimus. In sexto autem *De republica* (3) Plato Deum comparat soli, ut in libro *De amore* exposuimus, ut quemadmodum summum in genere sensibilium se habeat ad sensum et sensibilia, ita summum in genere intelligibilium se ad intellectus et intelligibilia habeat. Sol oculos visuros et colores visibiles procreat. Tribuit oculis generationem, vim videndi et videndi actum, quia sine lumine nihil actu videmus. Dat rursus coloribus generationem ac vim qua oculos possint movere, et actum per quem moveant. Sic Deus (ut scribit Plato) mentibus essentiam tribuit, deinde intelligendi virtutem, postremo ipsam infundit intelligentiam. Rebus quoque intelligibilibus praestat essentiam, vim qua mentem movere queant, et actum per quem moveant. Itaque mentis actum Deus cum intelligibilium actu coniungit, sicut solis lumen oculi actum cum actu colorum. Et sicut in videndo triplex est actus, motus scilicet coloris, aspectus oculi, fulgor luminis connectens actus reliquos invicem, sic in intelligendo, ubi actus intelligibilium veritas a Platone vocatur, actus mentis scientia, actus utrorumque nodus apud Platonem est Deus, qui efficit ut et mens scienter intelligat, et res vere intelligantur,

---

(1) Ci sembra degna di interesse l'interpretazione che il Ficino fa di Socrate come filosofo della morale da una parte e della centralità del problema morale in Platone in funzione dell'insegnamento socratico. Tale interpretazione, già scaltrita e moderna (si pensi, ad esempio, a quelle ancora agiografiche o troppo speculative della figura di Socrate date da Giannozzo Manetti e da Erasmo da Rotterdam), rivela il possesso di fonti dossografiche su Socrate non limitate a Platone, Aristotele e Diogene Laerzio, ma includenti senza dubbio anche Senofonte.

(2) *Repubblica*, 524 e, 532 a, 534 e.

(3) *Repubblica*, 500 b, 505 a-b, 506 c, 507 b, 507 e, 508 a. Cfr. 532 a-c.

Filosofia_in_Ita

seguire tutto quanto desidera. Ed è per questo che, tralasciata una buona volta la preoccupazione per l'indagine sui soliti problemi, si rivolse tutto alla filosofia morale, onde la mente, fatta in grazia di questa serena per esserne state eliminate le nubi del corporeo, potesse cogliere immediatamente sempre e dovunque la luce del sole divino. Questo sembra che abbiano raggiunto Socrate stesso prima, e poi Platone, imitando Socrate (1).

Ma torniamo all'ordine dei problemi che abbiamo proposto. Platone nel settimo libro della *Repubblica* (2) dopo aver definito Dio come la bontà stessa, aggiunse che a stento essa può essere percepita, ma che, d'altra parte, ignorando quella, non si può né conoscere alcunché di vero, né compiere alcun atto giusto vuoi nella vita pubblica, vuoi nella vita privata. Ed Aristosseno afferma che Socrate e Platone appresero ciò dai filosofi indiani. D'altra parte Socrate in termini piú che chiari espose questo concetto a Teage, il concetto cioè che solo da Dio si imparano — come abbiamo dimostrato nel libro precedente — sia queste cose, sia tutte le altre. Nel sesto libro, poi, sempre della *Repubblica* (3), Platone paragona Dio — come ho esposto nel libro *Sull'amore* — al sole, nel senso che, come il sommo sta, nel genere delle cose sensibili, in rapporto al senso e alle cose sensibili, cosí, nel genere degli enti intelligibili, il sommo sta nei confronti degli intelletti e delle essenze intelligibili. Il sole crea gli occhi destinati a vedere nonché i colori visibili; attribuisce agli occhi la generazione, la potenza visiva, l'atto della vista, per il solo fatto che senza la luce noi nulla vediamo in atto; conferisce inoltre ai colori la generazione e quella potenza per cui possono stimolare gli occhi, oltre a donare ai colori stessi l'atto tramite il quale essi operano quello stimolo. Allo stesso modo Dio, come scrive Platone, attribuisce alle menti l'essenza, poi la virtú intellettiva ed infine infonde in esse l'intelligenza stessa. Fornisce inoltre le cose intelligibili di essenza, nonché di quella potenza grazie alla quale sono in grado di stimolare la mente e l'atto con cui la stimola. Pertanto Dio congiunge l'atto della mente con l'atto delle cose intelligibili allo stesso modo che la luce del sole congiunge l'atto dell'occhio con l'atto dei colori. E come nell'azione del vedere si distinguono tre atti, cioè il movimento del colore, l'attenzione dell'occhio e il fulgore della luce che stabilisce la connessione reciproca fra gli altri due atti, cosí accade nell'azione intellettiva, nell'ambito della quale l'atto degli enti intelligibili è definito da Platone verità, l'atto della mente scienza, mentre l'atto che copula ambedue i precedenti è per Platone Dio stesso, il quale fa in modo che la mente intenda sapientemente e le cose siano conosciute sotto il rispetto della verità, anzi fa addirittura in modo che lui stesso

Filosofia_in_Ita

immo facit ut ipse intelligatur. Idcirco Ioannes Evangelista inquit Dei mentem esse viam veritatemque et vitam, ac neminem ad Deum proficisci, nisi per ipsam. Est enim veritas rerum intelligendarum, vita mentis intelligentis, via per quam res ipsae menti influunt, et in qua mens rebus fit obvia. Quare et alibi dixit eos solos veritatis spiritum videre posse, apud quos et in quibus est Deus. Nam si res bonae sub bonitatis ratione voluntatem movent, atque ideo bonitas ipsa voluntatem movet per bonitatem ad bonitatem, neque aliud quicquam nisi bonitatem ipsam in singulis exoptamus, sequitur ut, quia res verae sub ratione veritatis intellectum movent, idcirco veritas ipsa per veritatem ad ipsam veritatem moveat intellectum, neque aliud quicquam quam veritatem ipsam intellectus intelligat. Ipsam vero bonitatem et veritatem esse Deum ambigit nemo. Lucentes oculi luce communi lucentia vident. Aures aëreae communi aëre aërea audiunt. Veridicae mentes veritate communi vera intelligunt et pronuntiant. Voluntates quoque bonae ipsa bonitate communi afficiuntur ad bona. Et sicut oculus solis lumine illustratus in eo corporum colores intuetur atque figuras, neque aliud quicquam revera nisi lumen ipsum videt, licet videatur varia intueri quia lumen ipsi infusum variis fulget splendoribus prout a variis corporibus in visum reflectitur, atque hoc quidem lumen in corporibus reflexum oculus percipit, ipsam vero in fonte suo lucem minime sustinet, ita mens nostra Dei radio illustrata in eo ipso intelligit rerum omnium rationes, quarum fons est Deus, et quae Deus ipsae sunt. Ideo et per Dei lumen intelligit, et ipsum divinum dumtaxat lumen cognoscit. Diversa tamen videtur cognoscere, quia sub diversis rerum inde manantium ideis et rationibus ipsum intelligit.

Quamvis autem per Dei lumen quotidie omnia cognoscamus, et ipsum quoque lumen sub tali aut tali rerum figura refulgens gradatim percipiamus, puram tamen Dei lucem ab ideis omnibus absolutam et in suo fonte penitus infinitam non prius videbimus quam eum mentis purissimae statum adipiscamur, in quo lumen ipsum unico intuitu cunctarum simul idearum splendore refulgens contueamur.

Filosofia_in_Ita

venga colto nell'atto intellettivo. Per questo Giovanni Evangelista dice che la mente di Dio è la via, la verità, e la vita, e che nessuno si può incamminare verso Dio se non tramite essa. E infatti essa è verità delle cose intelligibili, vita della mente intelligente, via attraverso la quale le cose fluiscono nella mente e lungo la quale la mente si apre a ricettarle. Per la qual cosa anche in un altro punto affermò che sono in grado di vedere lo spirito della verità solo coloro presso i quali e nei quali si trova Dio. Infatti se le cose buone muovono la volontà in forza della bontà, e se appunto per questo la bontà stessa muove la volontà tramite la bontà verso la bontà, e se ancora nelle singole cose noi null'altro desideriamo se non la bontà stessa, da tutto ciò consegue che, in quanto le cose vere muovono l'intelletto sotto il rispetto della verità, la verità stessa muove l'intelletto tramite la verità verso la verità, e l'intelletto null'altro intende se non la verità. Ma nessuno mette in dubbio che bontà e verità siano Dio stesso. Gli occhi illuminati dalla luce comune vedono le cose luminose; le orecchie dotate di natura aerea tramite la comune aria odono le vibrazioni aeree; le menti veridiche in grazia della comune verità intendono ed enunciano la verità; ed infine le volontà buone in virtú della comune bontà vengono stimolate al bene. E come l'occhio illuminato dalla luce del sole in essa vede i colori e le figure dei corpi, nell'atto in cui null'altro vede in realtà se non la luce stessa, anche se può sembrare che esso colga varie cose in quanto la luce in esso infusa rifulge di vari splendori a seconda che venga riflessa nella vista dai vari corpi, ed è appunto questa luce riflessa nei corpi che l'occhio percepisce, mentre non riesce a sostenere la luce quando la mira nel fonte stesso da cui essa scaturisce, cosí la nostra mente, illuminata dal raggio di Dio, in esso coglie le essenze intelligibili di tutte le cose, essenze delle quali Dio stesso è fonte e che con Dio stesso si identificano. Pertanto la mente intende in grazia del lume di Dio e in quell'atto coglie la stessa luce divina. Tuttavia sembra che essa conosca cose diverse poiché coglie la luce divina sotto diverse idee e diversi principi razionali delle cose, idee e principi, tuttavia, che promanano direttamente dalla luce divina.

E quantunque quotidianamente noi conosciamo ogni cosa tramite la luce divina, e gradualmente noi percepiamo sotto questo o quell'aspetto della realtà il rifulgere del lume stesso, tuttavia non saremo in grado di cogliere la luce pura di Dio, assoluta da ogni idea e profondamente infinita nel suo fonte, prima di aver raggiunto quello stato della mente purissima nel quale essa sia in grado di contemplare con un'unica visione la luce in sé stessa, rifulgente dello splendore simultaneo di tutte le idee. Allora — dice quell'in-

Filosofia_in_Ita

Tunc (ut inquit praeco ille veritatis insignis Ioannes Evangelista) videbimus Deum sicuti est (1), quia Deum cognoscemus ut Deum. Nunc enim, formati hac idea vel illa, videmus eum ut speciem hanc rerum aut illam, quamvis et in hac vita, secundum Joannem, theologi filii Dei sint, quia per divinas ideas quotidie reformantur, quorum idearum series ab eo vocatur ratio Dei, vita rerum omnium, lumen mentium non angelicarum modo sed etiam humanarum. Humanarum inquam omnium, quia ita illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut quicquid intelligit quisque, in ipso intelligat, et per ipsum, licet tenebrosae mentes ipsum non comprehendant, quia non agnoscunt se omnia videre per ipsum. Istae quidem vocem divini spiritus ubicumque vult spirantis audiunt, nesciunt autem unde vox illa veniat, quove tendat.

Cum haec theologi prisci cognoscerent, philosophiae studium semper cum religiosa pietate iunxerunt. Principio Zoroastris philosophia (ut testatur Plato) nihil erat aliud, quam sapiens pietas cultusque divinus. Mercurii quoque Trismegisti disputationes omnes a votis incipiunt et in sacrificia desinunt. Orphei etiam Aglaophemique philosophia in divinis laudibus tota versatur. Pythagoras a matutino hymnorum sacrorum cantu philosophiae studia inchoabat. Plato non in dicendo solum, sed etiam in cogitando exordiri a Deo praecipiebat in singulis, atque ipse semper exordiebatur a Deo. Sed redeo parumper ad Pythagoram. Hic cum invenisset latus longius recti trianguli illius, quem rectangulum nominat, tantum posse (2) quantum duo reliqua simul iuncta, hecatombem Deo suppliciter immolavit, utpote qui intelligebat nihil usquam veri sine summae veritatis lumine posse videri. Hinc denique fingitur Minerva Sapientiae dea solo Iovis capite nata. Hinc et illud: ab Iove principium Musae, Iovis omnia plena (3).

---

(1) *I Giov.*, III 2.

(2) Il passo *quem rectangulum ... posse* manca nel Codice Laurenziano e nell'incunabolo; è, invece, presente nell'edizione di Basilea (1576), evidentemente introdotto in seguito ad una correzione dell'originale. L'inserzione, tuttavia, è necessaria alla retta esposizione del teorema, per cui sarebbe opportuno mantenerla nel testo, contro la lezione delle due testimonianze generalmente piú valide.

(3) Il verso è in VIRGILIO, *Bucoliche*, III 60.

Filosofia_in_Ita

signe banditore della verità che fu Giovanni Evangelista — noi vedremo Dio com'Egli è (1), in quanto conosceremo Dio in Dio stesso. Laddove ora, formati da questa o da quella idea, lo vediamo come questa o quella specie delle cose, quantunque anche in questa vita, secondo Giovanni, i teologi siano figli di Dio nel senso che quotidianamente vengono riformati tramite le idee divine, la cui serie egli definisce ragione divina, vita di tutte le cose e luce delle menti non solo angeliche ma anche umane. Delle menti umane, dico, in genere, per il fatto che essa illumina ciascun uomo che venga su questa terra, in modo che tutto quanto ciascuno intende, lo intende in essa e tramite essa, anche se le menti ottenebrate non la comprendono, non riconoscendo di vedere ogni cosa tramite suo. Le menti umane, infatti, odono la voce del divino spirito spirante ovunque egli voglia, ma ignorano donde quella voce provenga o dove tenda.

E dato che i primi teologi conoscevano questo fatto, sempre congiunsero la filosofia con la pietà religiosa. Da principio infatti — come testimonia Platone stesso — la filosofia di Zoroastro non era altro se non una pietà e un culto divino affratellati con la sapienza; ed anche le trattazioni di Mercurio Trismegisto prendono sempre le mosse da un'invocazione e si chiudono con un sacrificio. Anche la filosofia di Orfeo e di Aglaofemo tutta quanta si occupa delle lodi di Dio; Pitagora dava inizio agli studi filosofici con il canto mattutino degli inni sacri, e Platone non solo nel parlare, ma anche nel pensare, insegnava a prendere le mosse da Dio in ogni momento, mentre egli stesso appunto da Dio sempre assumeva il suo inizio. Ma mi sia concesso di tornare un momento a Pitagora: avendo egli scoperto che l'ipotenusa del triangolo rettangolo (2) poteva determinare un'area pari alla somma delle aree determinate dai due cateti, sacrificò a Dio, in atto di supplica, una ecatombe, dato che comprendeva che in nessun modo sarebbe stato possibile cogliere mai una verità senza il soccorso della luce della somma verità. Per questo, infine, si immagina Minerva, dea della sapienza, nata dal solo capo di Giove; di qui deriva il famoso verso: « Da Giove l'inizio del canto, di Giove ogni cosa è piena » (3).

Filosofia_in_Ita

CAPUT II

QUAESTIO PRIMA DE ASCENSU AD DEUM, QUOMODO MENS IN DIVINAM ELEVATUR IDEAM.

CAPUT III

QUAESTIO SECUNDA: QUAM OB CAUSAM IN EO STATU DEUM NOS VIDERE NEQUAQUAM ANIMADVERTIMUS?

CAPUT IV

QUAESTIO TERTIA: QUO PACTO DEUS NOBIS INTELLIGENTIAM INFUNDIT ASSIDUE.

Sed hinc iam ad quaestionem tertiam descendamus. Hunc esse Platonis nostri sensum arbitror, quando scribit et intellectui scientiam, et intelligibilibus veritatem ab ipso bono infundi, quod videlicet beneficus ille, et vivificus actus omnium qui Deus est, ambit opera sua semper ac se inserit universis. Potissimum vero lucens in mentis arcanis, tum eius aciem purgat, acuit, illustrat, accendit assidue, tum formulas insitas menti vivificat, ita ut quotiens curis vacui animum ad veritatis indaginem applicamus, formulae illae, Deo vivificante, vivaciores effectae promptius palam erumpant, ac mentis acies, Deo irradiante succensa, lucidius ardentiusque inspiciat. Ubi ad ipsum intelligendi actum Deus se habet tamquam agens primum atque commune; formula tamquam agens proprium atque secundum; simulacrum tamquam incitamentum; mens tenet materiae locum. Sed hanc rem exemplo consideremus, ut planius videamus, qua ratione actus intelligendi in nos descendit ex Deo. Si Deus ad creandae mentis ideas in se vigentem mentem nostram tem-

Filosofia_in_Ita

CAPITOLI II E III

PRIMA QUESTIONE CONCERNENTE L'ASCESA A DIO: IN QUAL MODO LA MENTE SI ELEVI ALL'IDEA DIVINA. – QUESTIONE SECONDA: PER QUALE CAUSA NON ABBIAMO MAI COSCIENZA IN QUELLO STATO DI VEDERE DIO.

Il Ficino afferma che l'anima si eleva all'idea divina, trovando all'interno della sua struttura conoscitiva l'esigenza della trascendenza. A tal proposito egli cita da un lato Platone, dall'altro S. Giovanni Evangelista e S. Paolo. Successivamente egli adduce a ragione della mancata intuizione di Dio il carattere discorsivo ed indiretto della nostra conoscenza.

CAPITOLO IV

TERZA QUESTIONE: IN QUAL MODO DIO COSTANTEMENTE INFONDA IN NOI L'INTELLIGENZA.

Ma passiamo ora alla terza questione. Quando il nostro Platone scrive che la conoscenza è infusa nell'intelletto, e la verità nelle cose intelligibili direttamente dallo stesso bene, penso che intenda dire che quell'atto benefico e vivificatore di ogni cosa che è Dio sempre abbraccia le opere sue ed in tutte si inserisce. Ma risplendendo soprattutto nei recessi profondi della mente, in quell'atto stesso ne purifica l'acume, lo rende piú pronto, lo illumina, lo accende assiduamente, conferisce vita alle forme secondarie insite nella mente, in modo che ogni qual volta, liberi da preoccupazioni, volgiamo l'animo all'indagine della verità, quelle forme secondarie, in grazia della vita che ad esse infonde Dio fatte piú vivaci, piú prontamente si evidenziano, mentre lo sguardo della mente, accesa in virtú dell'irraggiamento divino, vede ed indaga piú lucidamente e con maggiore ardore. In ciò Dio si pone nei confronti dell'atto dell'intelligenza come agente primo e comune; la forma secondaria come agente proprio e secondario; l'immagine come stimolo e la mente svolge il ruolo di materia. Ma ricorriamo ad un esempio per vedere piú chiaramente in qual modo l'atto dell'intelligenza in noi discenda direttamente da Dio. Se è vero che Dio accorda, nell'atto in cui la procrea, la mente nostra in lui vigente con le idee della mente che deve essere creata, e soprattutto la configura entro sé stesso, e se è vero, d'altra parte, che, quando una lira è accordata con un'altra lira, passano nella seconda i suoni e le vibrazioni della prima, qual

Filosofia_in_Ita

perat procreando, et secum maxime configurat atque ex lyra in lyram similiter temperatam motus sonusque transit [1], quid mirum sonante divina mente intelligendo mentem hominis consonare? Efficit faber aliquis specula mille, his factis dispositisque in ordinem sese obicit. In mille speculis mille fabri resultant imagines. Movet quandoque faber se ipsum hunc in modum, ut oculum suum ad reliqua membra sua circumspicienda convertat, et membra pro viribus convertat ad oculum. Hos motus imagines in speculis imitantur. Ad motum viventis oculi imaginarii cuncti moventur; ad motum membrorum viventium imaginaria membra. Similiter Deus animas procreat, deinde his sese obicit tamquam speculis, per quam obiectionem in singulis imagines fiunt Dei. Quae quidem imagines mentes, ipsae sunt animarum, ita ut mentes tum multae sint, quia multae sunt animae in quibus sunt; tum una cunctae, quia unus est Deus quem referunt. Mens autem quaeque per vim intelligendi vim Dei refert ideas concipientem, per formulas autem refert ideas. Hinc etiam propheticum illud, quod supra tetigimus, aperitur: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine, et in lumine tuo videbimus lumen. Nempe Deus per vim suam secundam, qua ideas concipit discernendo, vim praestat servatque menti per quam ideas attingat intelligendo. Iterum: Deus per ideas ipsas iam conceptas et ratione discretas, imprimit et servat menti formulas idearum.

Ad Dei motum, id est ad actum Dei, continuus fit motus in mentibus. Quonam pacto? Vis quae in Deo est ideas concipiens ad ipsas quodammodo se flectit ideas, ideae ad eam vim mutuo se reflectunt. Interea concordi quadam temperatione contingit, ut vis intelligendi in hominis mente, si expedita sit, in Deumque erecta, se vertat ad formulas et formulae ad vim convertantur intelligendi. Atque ita mentis actus mirabili consonantia Dei actus perpetuo imitantur.

Quoniam vero vultus in speculo, quando videtur aspicere vultum unde manat, revera potius aspicitur quam aspiciat, ideo Paulus

---

[1] L'esempio adottato dal Ficino è di origine nettamente pitagorica e trae spunto dal fenomeno della risonanza, già da Pitagora osservato.

Filosofia_in_Ita

meraviglia se al suono della mente divina la mente umana si ponga in risonanza nell'atto appunto dell'intelligenza (1)? Supponiamo che un artigiano fabbrichi un numero straordinario di specchi e che, dopo averli fatti e dopo averli disposti secondo un ordine determinato, si specchi in essi: negli innumerevoli specchi appaiono immagini innumerevoli dell'artigiano. E se egli compie un qualsiasi movimento in modo da volgere gli occhi a guardare le sue membra e volga le membra verso i suoi occhi, entro i limiti almeno che gli sono consentiti, le immagini speculari riproducono tutti questi movimenti: gli occhi delle immagini si muovono tutti riproducendo esattamente i movimenti dell'occhio reale, come le membra delle singole immagini riproducono i movimenti delle membra reali. Similmente Dio procrea le anime e poi si pone dinanzi ad esse come davanti a specchi; orbene: in virtú di questo presentarsi di Dio all'anima nelle singole anime si determinano singole immagini di Dio, e queste immagini sono le menti di ciascuna anima, sí che le menti sono molte in quanto molte sono le anime nelle quali esse si trovano, ma nello stesso tempo sono una sola in quanto uno solo è il Dio che riproducono. Ciascuna mente poi, tramite la potenza intellettiva, riproduce la potenza divina che concepisce le idee, mentre tramite le forme riproduce le idee stesse. In questo senso si chiarisce l'espressione del profeta che citammo piú sopra: « È segnato sopra di noi, o Signore, il lume del tuo volto, e nella tua luce noi vedremo la luce ». Il che significa che Dio, tramite la sua seconda potenza, con cui concepisce le idee nell'atto con cui le discerne, fornisce e conserva alla mente umana quella potenza in virtú della quale essa attinge le idee nell'atto dell'intelligenza. Di piú: che Dio, tramite le idee stesse già concepite e distinte in virtú della ragione, imprime e conserva nella mente umana le forme secondarie delle idee.

Dicemmo che in armonia col movimento di Dio, cioè in armonia con l'atto divino, si realizza un movimento continuo sul piano delle menti. Ma in che modo? La potenza che si trova in Dio e che concepisce le idee in certo senso si flette verso le idee stesse, le quali, a loro volta, si riflettono in quella potenza. Frattanto, per effetto di una consonante armonia, avviene che la potenza intellettiva presente alla mente dell'uomo si volge alle forme le quali, a loro volta, si rivolgono appunto alla potenza intellettiva, ed in tal modo l'atto della mente imita perpetuamente con mirabile consonanza l'atto divino.

E poiché, quando lo sguardo di una immagine speculare sembra guardare lo sguardo onde esso promana, in realtà invece subisce l'atto della vista piú che non lo compia, per questo motivo Paolo apostolo dice: « Quando voi conoscerete Dio, anzi, quando sarete da Dio cono-

Filosofia_in_Ita

Apostolus ait: « cum Deum cognoveritis, immo cogniti sitis a Deo » (1). Sic igitur superior animae nostrae vultus divini vultus imitatio a Platonicis nominatur, usque adeo ut Plotinus (2) Theodorusque Asinius (3) et Iamblicus censuerint illam hominis mentem quae non humana est, sed divina, in mundo intelligibili vivere et operari continue per continuum intuitum idearum. Moverunt autem Plotinum Theodorumque et Iamblicum ad hoc duae potissimum rationes. Prima: animae suprema mens quia secundum se intellectualis essentia est, ideo intelligit per essentiam sicut per essentiam ignis calet, et aqua friget, licet potentia animae mente inferior per essentiam non intelligat. Itaque sicut ignis semper calet, ita mens semper intelligit. Obiecta vero intelligentiae sunt species ipsae rerum aeternae. At intellectus intelligendo non obiectorum simulacris fallacibus haeret, sed ut vere intelligat, ipsis unitur obiectis. Ergo mens semper est aeternis speciebus unita, quo fit ut sedulo aedem colat aeternitatis. Huc illud Iamblici tendit: intellectus nostri esse non est aliud quam intelligere numina; putat enim sicut idem actus est quo et sol lunam illuminat, et luna inde illuminatur, respicitque luminis similitudine solem, ita eumdem esse actum, quo et divina mens creat illuminatque mentem nostram, et nostra creatur illuminaturque inde, et intuitu illuc quodam naturali convertitur. Similiter imago in speculo eodem actu vultum respicit, quo a vultu aspicitur. Et sicut aspiciendo fit, ita respiciendo servatur. Eadem est animae ad Deum similitudo.

Secunda ratio: talis (4) rationalis anima a mente divina fit, et iungitur corpori, atque inter mentem et corpus obtinet medium. Si solum haereret menti, vitam corpori non tribueret. Si solum haereret corpori, intelligeret utique nihil. Ergo haeret menti simul et corpori, sicut linea quae centrum tangit simul atque circumferentiam, sicut solis lumen soli coniunctum est simul, diffusumque per aërem. Atqui ut anima rationalis se habet ad corpus, sic mens ad animam se habet

---

(1) *I Corinzi*, XIII 12.

(2) *Enneadi*, III, I 8; III, II 4, 7; III, IV 3; III, IX 3; VI, IV 15.

(3) Si tratta di Teodoro Asinio, tardo neoplatonico della scuola di Porfirio e di Giamblico. Non a caso il Ficino lo cita accanto a Giamblico, in quanto Teodoro fu appunto fortemente influenzato dalla accezione giamblica del neoplatonismo.

(4) L'incunabolo pone un punto fermo dopo *talis*, per cui l'aggettivo dovrebbe riferirsi a *ratio* come suo predicato, con sottintesa una copula, nel senso di: « La seconda dimostrazione è questa ». Ma siccome sarebbe la prima e l'unica volta in cui il Ficino userebbe tale espressione, laddove sempre si limita ad indicare il termine *ratio* accompagnandolo con l'ordinale (*prima*, *secunda*, etc.), riteniamo opportuno modificare la punteggiatura e riferire *talis* ad *anima*, anche e soprattutto per il fatto che, riferendosi

Filosofia_in_Ita

sciuti » (1). Ed è in questo senso che lo sguardo superiore dell'anima nostra è definito dai platonici imitazione del volto divino, al punto che Plotino (2), Teodoro Asinio (3) e Giamblico sostennero che quella mente insita nell'uomo che non è umana ma divina, vive ed opera ininterrottamente nel mondo intelligibile in forza di una ininterrotta intuizione delle idee. Due furono i principali motivi che indussero Plotino, Teodoro e Giamblico a formulare questa tesi: in primo luogo il fatto che la mente suprema dell'anima, essendo in sé e per sé essenza intellettuale, intende tramite l'essenza, come esattamente tramite l'essenza il fuoco scalda e l'acqua raffredda, ciò anche se la potenza dell'anima, essendo inferiore alla mente, non è in grado di intendere tramite l'essenza. Pertanto, come il fuoco sempre sviluppa calore, cosí sempre l'anima intende e gli oggetti dell'intelligenza sono le stesse specie eterne delle cose. Ma l'intelletto, nell'atto in cui intende, non aderisce a fallaci immagini degli oggetti, bensí, per intendere sul piano della verità, si unisce agli oggetti stessi. Quindi la mente è sempre unita alle specie eterne, onde avviene che costantemente essa abita il tempio dell'eternità. Ed è appunto a questo che vuol giungere Giamblico quando dice che l'intelletto del nostro essere non è altro se non l'atto in cui intendiamo la divinità. Egli infatti pensa che, come medesimo è l'atto col quale il sole illumina la luna e la luna viene da esso illuminata e riproduce il sole imitandone la luce, cosí uno solo ed identico sia l'atto col quale la mente divina crea ed illumina la nostra mente e la nostra mente è da essa creata ed illuminata mentre ad essa si rivolge per un intuito naturale. Similmente l'immagine speculare guarda lo sguardo che la determina nello stesso atto in cui da quello sguardo è guardata. E come essa viene determinata dall'atto del guardare, cosí dal suo atto del riguardare viene conservata. In egual modo si comporta l'anima nei confronti di Dio.

In secondo luogo Plotino fu mosso da questa considerazione: codesta (4) anima razionale procede dalla mente divina, si congiunge al corpo ed occupa la posizione di copula fra la mente ed il corpo stesso. Ora: se aderisse soltanto alla mente, non potrebbe conferire vita al corpo; se aderisse, d'altra parte, solamente al corpo, non sarebbe in grado di intendere nulla. Essa dunque deve aderire contemporaneamente al corpo e alla mente, come il diametro di un cerchio che contemporaneamente tocca centro e circonferenza, e come la luce del sole è contemporaneamente congiunta al sole e

---

a Giamblico ed a Teodoro Asinio asserenti la pluralità dei principi intellettivi e delle anime, il *talis* assume il valore di determinazione di quella razionale fra tutte le altre anime.

Filosofia_in_Ita

rationalem. Sed vita ipsa corporalis nihil aliud est quam actus continuus animae transfusus in corporis huius complexionem, ab anima non recedens. Igitur intellectualis animae vita nihil est aliud, quam intellectus divini perennis actus, annexus animae, non solutus a Deo. Et sicut anima vitae corporali semina inserit rerum generandarum, ita Deus animae cognoscendarum accendit igniculos. Vita corporalis est animae rationalis simulacrum. Intellectualis animae vita simulacrum est vitae mentisque divinae. Corporali vitae praesidet infima pars animae, quae est potentia nutriendi. Si haec infima pars, quae corpori iungitur, agit semper et ipso suo esse quodammodo operatur, multo magis suprema potentia, quae validior est, quia suo fonti haeret propinquior, operatur semper, et per esse suum quodammodo operatur.

Agit autem circa mentem, unde affluit proxime. A mente enim solum mens effluit. Mens autem, quae supra nos est, quia purus intellectus est, puro intelligibili pascitur, id est pura fruitur veritate. Eadem nostra mens assidue vescitur, si epulis (1) superioris mentis accumbit. Nec iniuria intelligentiam in anima essentialem perpetuamque locamus, quia ex eo est in anima, quod convenit cum perpetuis eius essentiae causis. Et sicut animae ingenitus est appetitus boni perpetuus atque essentialis, ita et ipsius veri naturalis essentialisque intuitus, sive tactus aliquis potius, ut Iamblici verbis utatur. Tactus, inquam, omni cognitione discursuque prior atque praestantior. Eiusmodi sententiam hac insuper ratione divinus Iamblicus confirmavit, quod quemadmodum temporalia contingentiaque per temporalem contingentemque cognitionem attingimus, ita oportet necessaria et aeterna per essentialem et perpetuam attingere notionem, quae non aliter inquisitionem nostram antecedit, quam status motum. Temporalis vero cognitio ita inquisitionem sequitur, ut contingens effectus motum sequitur ac tempus. Putat autem divinum ipsum mentis actum, qui quodam intuitu et quasi tactu divinorum fit, propter actiones inferiores non intermitti quidem in se ipso, quamvis, quod ad animadversionem pertinet, in viribus inferioribus intermittatur, atque actus intellectus rationalis, vel rationis intellectualis, qui

---

(1) L'uso del vocabolo *epulae* ci sembra particolarmente felice sia per l'accostamento alla tradizione greca in cui la sede conviviale è pretesto ed incentivo alla discussione filosofica ed al rapporto umano nella sua piú pura e immediata spiritualità, sia perché traduce sul piano traslato e simbolico il principio della *communio* spirituale e metafisica dell'anima alla verità e delle anime tra loro.

Filosofia_in_Ita

diffusa per l'aria. Ed il rapporto in cui l'anima razionale si trova nei confronti del corpo è identico a quello in cui la mente si trova nei confronti dell'anima razionale. Ma la vita corporea per sé stessa altro non è se non il continuo atto dell'anima trasfuso nella complessione di questo determinato corpo, atto che mai si allontana dall'anima. Pertanto la vita dell'anima intellettuale non è altro che il perenne atto dell'intelletto divino annesso all'anima, e d'altra parte mai indipendente da Dio. E come l'anima inserisce nella vita corporea i semi che conducono alla generazione delle cose, cosí Dio accende nell'anima le faville della conoscenza. La vita corporea è immagine dell'anima razionale, mentre la vita dell'anima intellettuale è immagine della vita e della mente divine. Alla vita corporea presiede la parte infima dell'anima che è la virtú nutritiva, e se questa parte infima, che si congiunge al corpo, agisce sempre ed opera per cosí dire in virtú del suo stesso essere, a maggior ragione la virtú suprema, che è di quella piú valida in quanto si trova ad aderire piú da vicino al fonte onde scaturisce, opera sempre, ed opera tramite il suo stesso essere.

Ed agisce avendo per oggetto la mente dalla quale essa procede immediatamente in quanto solo da una mente può procedere una mente. Ma la mente che si trova al di sopra di noi, essendo intelletto puro, si pasce di puro intelligibile, cioè fruisce della pura verità. Codesta pura verità è alimento costante anche della nostra mente qualora questa partecipi al banchetto (1) della mente superiore. E non senza motivo noi collochiamo nell'anima una intelligenza essenziale e perenne, in quanto tale intelligenza è presente nell'anima per il fatto che essa è in armonia con le cause perpetue da cui deriva l'essenza stessa dell'anima. E come all'anima è ingenito l'appetito perenne ed essenziale del bene, cosí è ad essa ingenita la naturale ed essenziale intuizione del vero, o meglio un diretto contatto con il vero, per dirla con Giamblico. Contatto anteriore e piú prestante di ogni ulteriore conoscenza discorsiva. Una tale tesi il divino Giamblico confermò con questa ulteriore dimostrazione: come noi attingiamo le cose temporali e contingenti tramite una cognizione temporale e contingente, cosí è necessario che noi attingiamo gli enti essenziali ed eterni tramite una conoscenza essenziale e perenne, la quale precede il processo dell'indagine razionale, esattamente come l'immobilità precede il movimento. Ma la conoscenza temporale segue, per contro, il processo discorsivo della conoscenza come l'effetto contingente segue il moto e il tempo. Giamblico ritiene infatti che l'atto divino della mente, il quale si realizza in virtú della intuizione e quasi del contatto diretto con le essenze divine, non venga interrotto in sé stesso per intervento delle azioni inferiori, quantunque, per quel che

Filosofia_in_Ita

discursione fiunt, propter operationes inferiores soleant intermitti, atque converso. Verum cur non animadvertimus tam mirabile nostrae illius divinae mentis spectaculum? Forsitan quia propter continuam spectandi consuetudinem admirari, et animadvertere desuevimus. Aut quia mediae vires animae, ratio videlicet et phantasia, cum sint ut plurimum ad negotia vitae procliviores, mentis illius opera non clare persentiunt, sicut quando oculus praesens aliquid aspicit, phantasia tamen, in aliis occupata, quod oculus videat non agnoscit. Sed quando mediae vires agunt otium, defluunt in eas intellectualis speculationis illius scintillae velut in speculum. Unde et vera ratiocinatio nascitur ex intelligentia vera, et humana intelligentia ex divina. Neque mirum est aliquid in mente illa fieri quod nequaquam praesentiamus. Nihil enim advertimus, nisi quod in medias transit vires. Ideo licet saepe vis concupiscendi esuriat atque sitiat, non prius hoc animadvertimus quam in phantasiam transeat talis passionis intentio. Nonne nutriendi virtus assidue agit? Assiduam tamen actionem eius haudquaquam perpendimus, itaque neque perpetuam mentis intelligentiam, neque ex hoc est intelligentia illa debilior, quod intelligere nequaquam nos agnoscamus, immo est potius vehementior. Saepe enim dum canimus aut currimus canere nos aut currere nequaquam excogitamus, atque ex hoc attentius operamur. Animadversio enim actionis intentionem distrahit animae, ac minuit actionem. Tirones in qualibet arte opera eius artis sine attentione non agunt, veterani autem etiam si non attendant, habitu quodam et quasi natura operantur (1). Quid prohibet talem esse continuam mentis intelligentiam? Quoniam vero lumen lumini iunctum sine confusione conspirat in unum (nam et ubique sunt ambo et alterum secerni potest ab altero), efficitur ut mentes hominum menti divinae coniunctae unum quodammodo fiant cum mente divina et unum invicem, neque

(1) Il paragone deriva direttamente al Ficino da CICERONE, *Tusculanae disputationes*, II 16, 37 ss.

Filosofia_in_Ita

riguarda l'avvertimento, esso si interrompa nelle potenze inferiori, e che gli atti dell'intelletto razionale, o della ragione intellettuale, i quali si realizzano in forza di un processo discorsivo, siano invece soggetti ad interruzione a causa delle operazione inferiori, e viceversa. Ma perché noi non avvertiamo il tanto mirabile spettacolo della mente divina che si realizza nella nostra? Forse per il fatto che a causa della ininterrotta consuetudine ad esso ci siamo ormai disabituati non solo a meravigliarcene ma anche a prestarvi attenzione. Oppure perché le virtú medie dell'anima, cioè la ragione e la fantasia, trovandosi ad essere per lo piú proclivi piuttosto alle occupazioni inerenti alla vita, non colgono una chiara coscienza delle opere della mente divina, come quando l'occhio è fissato su un oggetto che gli è presente, mentre la fantasia, occupata in altre cose, non riconosce ciò che l'occhio vede. Ma quando le virtú mediane se nei stanno in ozio, fluiscono in esse, come in uno specchio, le faville de quella speculazione intellettuale, onde nasce vero processo razional da vera coscienza e nasce l'intelligenza umana dalla divina. Né dobbiamo stupirci che in quella mente possa avvenire qualche cosa che noi non presentiamo affatto, in quanto nulla noi avvertiamo all'infuori di ciò che passa attraverso le virtú medie. Pertanto anche se spesso la nostra virtú di concupiscenza prova fame e sete, tuttavia noi non prendiamo coscienza di questo suo stato prima che lo stimolo di una tale passione non sia passato nella fantasia. Forse che la virtú nutritiva non è costantemente attiva? Ciò nonostante noi non avvertiamo per nulla la costante sua azione e, pertanto, noi non avvertiamo neppure la perpetua intelligenza, pur non derivando ad essa un indebolimento dal fatto che noi non abbiamo la costante coscienza dei nostri atti intellettivi, ché anzi, proprio per questo, essa acquista maggior vigore. Spesso infatti mentre cantiamo oppure corriamo non poniamo per nulla attenzione al fatto che stiamo correndo o cantando, e per questo appunto noi operiamo intellettivamente con maggiore attenzione. Infatti l'accorgimento di un'azione determinata distrae la tensione dell'anima verso quell'azione che ne deriva e la diminuisce. Gli apprendisti di qualsiasi arte non sono in grado di eseguire le opere di quell'arte senza porvi tutta la loro attenzione, mentre i veterani, anche se non stanno attenti, operano ugualmente quasi per abitudine e per una sorta di natura (1). E cosa impedisce che tale sia appunto la ininterrotta intelligenza della mente? Dato che infatti un lume congiunto a un altro lume si fonde con esso in unità (infatti ambedue si trovano contemporaneamente dovunque pur potendo l'uno venire separato dall'altro), da ciò deriva che le menti degli uomini congiunte con la mente divina formino con essa una unità sotto il segno della reciprocità, quantun-

Filosofia_in_Ita

tamen inter se confundantur, non aliter ac multae lineae a circumferentia in centrum reflexae per puncta sua medium circuli tangunt punctum, ibique unum quodammodo fit lineae cuiusque punctum cum puncto circuli medio. Unum quoque quodammodo fiunt puncta invicem singula, et quae non discernit situs aut tempus, ratio tamen ipsa discernit, quemadmodum plurimae notiones in mente tum invicem tum menti absque ulla confusione coniunctae. Profecto sicut sphaerae minores intra maiorem sphaeram, centris suis centrum maioris attingunt, ita mentes quasi minores intelligibilis mundi sphaerae sub bonitate divina comprehensae tamquam sphaera maiori, sub ipsaque revolutae proprie per centra sua, id est per unitates suas intellectibus suis praestantiores, unitati divinae tamquam universi centro se copulant. Ac si forte disiungantur circuli, disiunguntur et centra, utpote quae unita fuerant potius quam confusa. Disiungi vero numquam vult Plotinus (1), ne aeternae mentium sphaerae minus unitate permaneant cum sphaera ipsarum summa, quam temporales visibilis mundi sphaerae com sphaera maiori. Sed hoc ipse viderit. Nos autem ad institutum ordinem revertamur.

Ex iis omnibus, quae ex Platonis et Plotini fontibus hausimus, concluditur hominis mentem ad mentem divinam in ipsa sua intelligentia ferme comparari, quemadmodum materia comparatur ad formam. Sane si mens nostra quotidie formatur divinae mentis ideis, perque illas opus proprium agit, quis non videat mentem nostram subire divinam, ceu materia subit formam nec aliter se habere ad divinas formas, quam materiam primam ad naturales? Unde non minus immortalis debeat esse quam illa, praesertim quia quanto mens purior est et simplicior corporibus atque animis, et ob hoc magis est una, tanto ex duabus illis mentibus una congredientibus arctior provenit copula, quam provenire soleat aut ex quibuslibet rebus corporalibus una mixtis, aut ex animis invicem concurrentibus, aut ex anima cum corpore coeunte. Auget huius copulae nodum, quod Deus ipsa unitas est, et ipsa bonitas. Et per unitatis vim rerum omnium copula uniatur, per vim quoque bonitatis ubique attractio fiat et

(1) *Enneadi*, III, IV 2.

Filosofia_in_Ita

que non si confondano fra loro, non diversamente che in una serie di diametri in un cerchio ciascun diametro, partendo dal suo particolare punto sulla circonferenza, passa per il centro, e quivi intersecandosi con gli altri forma un punto, che coincide con il punto costituente il centro del cerchio. E una unità costituiscono in certo senso anche fra loro i singoli punti che, quantunque una differenza di tempo o di luogo non sia in grado di distinguere, vengono tuttavia distinti dalla ragione allo stesso modo che una molteplicità di nozioni nella mente congiunte vuoi fra loro, vuoi alla mente stessa senza che perciò se ne crei confusione alcuna. Pertanto come le sfere minori incluse in una sfera maggiore toccano con i loro centri il centro di essa, cosí le menti, per cosí dire, minori della sfera del mondo intelligibile, comprese entro la bontà divina come entro una sfera maggiore e dotate di proprio movimento di rivoluzione intorno ai loro centri, tramite questi, cioè tramite le loro unità piú prestanti dei loro stessi intelletti, si copulano alla unità divina quasi centro di tutto l'universo. E se per caso i cerchi delle loro orbite venissero disgiunti fra loro, ne risulterebbero disgiunti anche i rispettivi centri, rivelando con ciò che essi centri erano piuttosto stati uniti che non confusi. Plotino ([1]) sostiene che non possano mai disgiungersi, onde le sfere eterne delle menti non si trovino a permanere unite con la loro somma sfera meno di quanto non siano unite le sfere temporali del mondo visibile con la loro maggiore. Ma lasciamo a lui di occuparsi di questo problema e torniamo all'ordine che ci siamo prefissi.

Da tutto quanto abbiamo attinto dalle fonti platoniche e plotiniane si può trarre questa conclusione, e cioè che la mente dell'uomo si compara sul piano della sua intelligenza con la mente divina esattamente come la materia si compara alla forma. E certo se la nostra mente ogni giorno è formata dalle idee della mente divina e tramite queste compie l'opera sua, chi potrebbe non vedere che la nostra mente subisce la mente divina come la materia subisce la forma e che non si trova nei confronti delle forme divine in un rapporto diverso da quello in cui si trova la materia nei confronti delle forme naturali? Onde essa non deve essere meno immortale di quella, specialmente per il fatto che quanto piú pura e piú semplice dei corpi e degli animi è la mente — ed appunto perciò è piú *una* di quelli — tanto piú stretta deriva la copula di quelle due menti fra loro convergenti che non quella che suol risultare vuoi da due qualsiasi oggetti corporei mescolati fra loro, o da due animi, che concorrano fra loro, o dalla unione dell'anima col corpo. Ed aumenta ulteriormente lo stretto legame di questa copula il fatto che Dio è la bontà stessa e la stessa unità, e che appunto in forza della unità si realizza qualsiasi copula, mentre in virtú della bontà si verifica

Filosofia_in_Ita

propinquatio. Nusquam unio verior provenit, quam ubi mens cum divinitate conspirat. Item si Deus menti ab ipso proximae perpetuoque emananti infinita tum puritatis tenuitate illabitur, tum virtutis amplitudine eam penitus implet, partesque mentis quasi iuncturas, ipse tamquam nervus (1) connectit intrinsecus invicem, et ad totam totamque essentiam ipse velut nodus intimus cum esse devincit, ideoque interior menti est, quam ipsa sibi, quid mirum est Deum ipsi in ipsius intelligentia uniri tamquam formam postquam in essentia et vita iam unitus est plus quam forma? Signum illius maxime unionis hoc est praecipuum, quod per veram intelligentiam intima substantia rei semper inspicitur, utpote quae in rei ideam profundius penetraverit, quam aut visus in coloris speciem, aut in coloris simulacrum phantasia, cum sensus et phantasia rerum superficies dumtaxat attingant. Ideo Mercurius inquit ex divinitatis et mentis conspiratione unum spiritum coalescere. Et Ioannis (2) Theologia docet contemplatores divinae rationis in unum cum ipsa ita consummari sicut ipsa unita est Deo.

Nempe si in genere corporalium tanta est unio, ut materia (quae ultimus eorum est terminus) unum quiddam efficiatur non solum cum mediis omnibus, verum etiam cum supremo generis corporalis, quis negabit aequalem saltem esse in genere intellectualium unionem, ut mens humana, quamvis ultimus illorum terminus sit, cum omnibus tamen intellectualibus formis, ac etiam cum suprema unum aliquid fiat? Non fit autem ex animo ac Deo tertia quaedam natura a tertio aliquo componente utrumque invicem, et ad tertium actum dirigente utrumque, sicuti fit in naturalium rerum compositione, sed quia in animo contemplante Deus et primus motor est, et formator ultimus, ideo totus actus est Deus, quo quidem actu et ipse semper est Deus et animus fit saltem quandoque divinus.

Et sicut natura per naturalem motum tradit materiae formarum

---

(1) È qui evidente una insufficienza del linguaggio anatomico latino il quale usa *nervus* ad indicare sia il « nervo » sia il « tendine ». Vero è tuttavia che, mentre la distinzione fra *arterie* e *vene*, una volta scoperta, divenne patrimonio comune di tutta la cultura scientifico-medica posteriore, la differenza fra tendini e muscoli, scoperta anch'essa nell'ambito della scuola medica di Alessandria e ad opera specialmente di Erofilo e del suo discepolo Erasistrato, non divenne mai una conquista definitiva, in gran parte anche per la mancanza di un esatto lessico che distinguesse i due termini in latino. Si deve tener presente, infatti, che i testi di Galeno, nei quali pur la differenza è tenuta in considerazione, si conoscevano solo in traduzioni (dirette o indirette) latine, nelle quali facilissimo era il ritorno all'antica confusione fra le due parti anatomiche solo a fatica scoperte e distinte.

(2) *I Giov.*, I 5-8.

Filosofia_in_Ita

dovunque l'attrazione reciproca fra le cose che si copulano nonché il loro avvicinarsi reciproco. Per cui in nessun caso mai si verifica una unione piú vera che nel caso appunto in cui la mente cospira con la divinità. E cosí se Dio nella mente immediatamente a lui prossima e da lui perpetuamente emanante si versa con infinita trasparenza di purità, e con l'ampiezza della sua virtú tutta la mente riempie congiungendo come tendine (1) intrinseco le parti della mente articolandole fra loro, come se fossero articolazioni di un corpo, e se l'anima tutta e tutta l'essenza egli stesso come intimo nodo lega indissolubilmente all'essere, e per questo appunto giace interno alla mente piú che la mente a sé stessa, che meraviglia c'è se Dio alla mente si unisce sul piano della sua intelligenza come forma alla materia sua, dopo che egli già è alla mente unito sotto il rispetto dell'essenza e della vita piú che come forma? Indizio evidentissimo di codesta massima unione è il fatto che tramite la vera intelligenza sempre si coglie la sostanza intima di una cosa, come tramite quella forza che è in grado di penetrare nell'idea della cosa piú intimamente che non l'occhio nella specie del colore o la fantasia nell'immagine di esso, in quanto senso e fantasia attingono solo la superficie delle cose. Perciò appunto Mercurio dice che dalla cospirazione della divinità e della mente esce un unico spirito, mentre, dal canto suo, la teologia di Giovanni (2) insegna che i contemplatori della ragione divina ascendono con essa all'unità nella stessa misura in cui essa è una con Dio.

E se nel genere delle cose corporee tanto grande è l'unione che la materia, che è l'estremo limite di esse, costituisce una unità non solo con tutto ciò che si trova in mezzo, ma anche con ciò che è supremo nel genere corporeo, chi potrebbe negare che pari sia come minimo l'unione sussistente nel genere degli enti intellettuali, sí che la mente umana, quantunque occupi l'estremo limite di essi, tuttavia si trovi unita a tutte le forme intellettuali e costituisca una unità con la suprema fra esse? Inoltre si deve notare che dall'unione fra Dio e l'animo non viene costituita una terza natura tramite un terzo che copuli fra loro i primi due, né in direzione di un terzo atto che diriga l'atto dell'animo e di Dio, come avviene invece nella composizione degli oggetti naturali. Si deve osservare piuttosto che, poiché nell'animo che contempla Dio costituisce il primo motore e l'ultimo formatore, da ciò deriva che Dio è l'atto pieno, in grazia del quale egli è sempre Dio e l'animo si fa, almeno a volte, divino.

E come la natura tramite il movimento naturale conferisce alla materia l'ordine delle forme, cosí Dio tramite la vita divina ed immortale conferisce alla mente il possesso perspicuo delle forme, sí che ad essa competa una vita divina ed immortale, dato che ad essa conviene

Filosofia_in_Ita

ordinem, sic Deus per divinam immortalemque vitam tradit menti perspicuam formarum possessionem, ut eidem divina immortalisque competat vita, cui divina immortaliumque intelligentia convenit. Atque ut materia, licet sub inferioribus fluat formis, sub formis tamen sublimibus (ut quidam putant) quiescit semper, ita mens hominis, quamvis per sensibiles imaginariasque perfluat formas, potest tamen sub divinis quandoque in aeternum quiescere, quod etiam modo facit, ut vult Plotinus et Iamblichus et Theodorus, ut quemadmodum materiam perficit semper quantitatis interminata dimensio, sic mentem divinae amplitudinis virtus immensa: per huius vim, in huius luce, ad huius finem mens continue aeternis formatur ideis. Et quia per congruentiam formatio omnis efficitur, non potest subiectum hoc esse mortale, quod formis continue formatur aeternis.

Incorruptibilis est materia prima, in quam formae quaedam penetrant sempiternae, quamvis ipsa non penetret in illas; nonne immortalis quoque mens erit, quae non modo penetratur ab illis, sed et penetrat cognoscendo, et reflectitur in eas agnoscendo? Praeterea ubi prima mens est, ibi vita prima, quoniam mens est reflexio vitae in esse suum. Ubi vita prima, ibi et esse primum, quoniam vita est primus et intimus ipsius esse motus. Profecto Deus prout per se existit, et vere id quod existit perpetuo permanet, primum apud multos esse vocatur. Prout non torpet otio, sed operatur assidue secum, vita dicitur. Prout actus est talis, qui non effluit extra, refluit in se ipsum, mens appellatur. Nam ea reflexione se ipsum animadvertit. Quoniam vero quod est in genere aliquo summum, nihil contrarii generis aut immixtum habet aut proximum, fit ut neque prima mens vel in se vel iuxta se ipsam demens aliquid patiatur, neque prima vita mortale quicquam, neque primum esse aliquid in nihilum ruiturum, neque prima unitas aliquid dissolubile, neque prima bonitas aliquid morbo subiectum. Quare mens quae menti iungitur primae, sicut in ea coniunctione nihil reservat dementiae, sic mortale nihil admittit aut perdibile aut dissolubile, morbove subiectum, quia per mentem primam primae quoque vitae copulatur, et esse primo, similique unitati et bonitati. Quid mirum si intellectualis vita, propter

Filosofia_in_Ita

l'intelligenza divina degli enti immortali. E come la materia, quantunque fluisca sotto forme inferiori, tuttavia sempre si acquieta, — come ritengono alcuni — sotto forme sublimi, cosí la mente dell'uomo, quantunque fluisca senza interruzione attraverso forme sensibili ed immaginarie, è tuttavia in grado a volte di quietarsi per l'eternità sotto forme divine, il che solo porta per conseguenza — come sostengono Plotino, Giamblico e Teodoro — che come la dimensione senza limiti della quantità porta sempre la materia a compimento, cosí la virtú smisurata dell'ampiezza divina porta a compimento la mente, la quale tramite la potenza di quella virtú, nella sua luce, ed avendo in essa il suo scopo, viene ininterrottamente formata dalle idee eterne. E poiché ogni formazione si può realizzare solo sotto il segno della congruenza, non può essere mortale quel soggetto che, ininterrottamente, viene formato dalle forme eterne.

La materia prima è incorruttibile, ed in essa penetrano forme eterne, quantunque essa stessa non giunga a penetrare quelle; non sarà dunque immortale anche la mente la quale non solo è penetrata dalle forme eterne, ma giunge essa stessa a penetrarle nell'atto della conoscenza ed a riflettersi in esse nell'atto in cui le riconosce? Inoltre, là dove sta la mente prima, ivi si trova la prima vita, poiché la mente non è che la riflessione della vita nel suo stesso essere. E dove c'è la vita prima, ivi c'è l'essere primo, poiché la vita è il primo e il piú interiore movimento dell'essere stesso. Pertanto Dio, in riferimento al suo esistere per sé stesso, e poiché a ragione ciò che esiste perpetuamente permane sempre identico a sé stesso, da molti è chiamato « primo ente ». In riferimento al fatto che non rimane mai in ozio ma costantemente opera in relazione a sé stesso, viene definito vita. In quanto è atto tale che mai fluisce al di fuori di sé stesso, ma sempre rifluisce in sé stesso, viene chiamato mente. Infatti in tale rifluire egli ha coscienza di sé stesso. E poiché infine ciò che è sommo in qualche genere non si mescola né accetta come prossimo suo nulla di contrario a quel genere, da ciò deriva che né la prima mente vuoi in sé, vuoi accanto a sé, può sopportare qualche cosa che sia privo di mente, né la prima vita può sopportare qualche cosa che sia di natura mortale, né il primo essere qualche cosa di destinato ad annullarsi, né la prima unità qualche cosa di dissolubile, né la prima bontà qualche cosa di soggetto a malanno. Per cui la mente che si congiunge alla mente prima, come in tale congiunzione nulla conserva di privo di mente, cosí non ammette nulla di mortale o di destinato all'annullamento o di dissolubile o di soggetto a malanno, poiché tramite la mente prima essa si copula anche con la vita prima e con l'essere primo, nonché con la prima unità e la

Filosofia_in_Ita

congressum cum prima vita, immortalis permaneat, cum coelestia corpora (ut volunt Platonici) per se quidem dissolubilia sint, quia et mobilia et composita sive ex naturis pluribus sive partibus ex eo tamen indissoluta perdurent quod nullo alio corpore interiecto immortali animae copulantur, quae vero per aliud medium dissolvuntur, qualia sunt corpora ex pluribus elementis composita, quae immortalem animam (ut Magi [1] tradunt) per corpus coeleste suscipiunt?

CAPUT V

Confirmatio superioris rationis prima per visum.

CAPUT VI

Secunda confirmatio per auditum, secundum Augustinum.

CAPUT VII

Tertia confirmatio per mentem, secundum Augustinum.

---

[1] I *Magi* di cui parla qui il Ficino sono una personificazione dei testi degli *Oracoli caldaici*. Come è noto, in Pico della Mirandola, ancor più che nel Ficino, gli *Oracoli caldaici* acquistarono un ruolo fondamentale nella speculazione umanistica. Il Pico si avvantaggiava inoltre, nella lettura di tali testi, dello studio da lui intrapreso delle lingue ebraica, caldaica e araba, sotto la guida di Elia del Medigo e di Flavio Mitridate.

Filosofia_in_Ita

prima bontà. Qual meraviglia dunque se la vita intellettuale in grazia della sua unione con la vita prima permane immortale, quando i corpi celesti, secondo il parere dei platonici, sono per sé stessi dissolubili in quanto mobili e composti vuoi da piú nature, vuoi da piú parti, mentre sono tuttavia indissolubili per il fatto che si copulano all'anima immortale immediatamente, laddove ciò che all'anima immortale si copula tramite un termine medio copulante va soggetto a dissoluzione, come accade appunto ai corpi composti da piú elementi, i quali — secondo il parere dei Magi (1) — ricevono l'anima immortale tramite il corpo celeste?

CAPITOLI V-VII

PRIMA CONFERMA DELLA DIMOSTRAZIONE PRECEDENTE PER MEZZO DELLA VISTA. – SECONDA CONFERMA PER MEZZO DELL'UDITO SECONDO AGOSTINO. – TERZA CONFERMA PER MEZZO DELLA MENTE SECONDO AGOSTINO.

Il Ficino adduce qui una triplice conferma delle opinioni precedentemente espresse ricorrendo a S. Agostino. La terza è di gran lunga la piú importante, in quanto si articola sulla trascendenza del principio normativo dell'intelletto umano. Sono infatti presenti alla nostra mente delle regole immutabili che non possono provenire dalla mente, che è mutevole, ma suppongono una verità trascendente di cui siano manifestazioni essenziali. Tale verità si identifica con Dio che illumina la nostra conoscenza sostenendola incessantemente.

Filosofia_in_Ita

LIBER XIII

CAPUT I

Quantum anima corpori dominatur, a multis ostenditur signis, ac primum ab effectibus phantasiae.

Hactenus divinitatem animae rationibus demonstravimus, deinceps vero signis idem paene similiter confirmabimus.

Phantasiam quattuor sequuntur affectus: appetitus, voluptas, metus ac dolor. Hi omnes, quando vehementissimi sunt, subito corpus proprium omnino, nonnumquam etiam alienum, afficiunt. Quantos ardores vel cupiditas vindictae ciet in corde? Vel libido voluptatis in iecore immo et in pulsu? Ex cuius mutatione cognovit medicus Erasistratus (1) Antiochum esse amore Stratonicae captum. Rursus cupido nocendi frequenti intuitu quam perniciose pueros aliosque quoslibet molliores fascinat? Quam manifeste praegnantis mulieris aviditas tenerum foetum inficit rei cogitatae nota (2)? Quam varios filiis suis gestus figurasque parentes, et quantum sibi dissimiles imprimunt propter vehementem rerum diversarum imaginationem qua dum coeunt casu aliquo afficiuntur? Quo fit ut dissimiliores sint admodum inter se homines figura, gestibusque et moribus, quam quaevis inter se in quavis specie bruta. Quam saepe malefica voluntas exsecrationibus suis et veneficiis vulgo fertur nocuisse hominibus, et brutis, et plantis? Adde quod glutones nonnulli, epulas quasdam

---

(1) L'episodio qui riferito si ritrova nel *Lessico Suda* alla voce « Erasistrato ». È interessante, comunque, osservare che, mentre tutta la voce deriva direttamente dall'*Onomatologo* di Esichio di Mileto, il racconto dell'episodio appare solo nella stesura di *Suda*, il quale, quindi, doveva derivarlo da altra fonte. Quanto al contenuto del racconto, è notevole come esso venga anche riferito ad Ippocrate, ma nei confronti di Perdicca, re di Macedonia, innamorato di una concubina del padre, come racconta la *Vita di Ippocrate* attribuita a Sorano di Efeso. Tuttavia la differenza dei due racconti consiste nel fatto che mentre Ippocrate avrebbe diagnosticato la malattia amorosa tramite il sintomo del mutamento di colore da parte di Perdicca alla vista della donna amata, Erasistrato avrebbe diagnosticato la malattia tramite l'osservazione del polso. Ciò non sarebbe stato possibile per Ippocrate, in quanto la scoperta del polso risale a Prassagora, nato intorno agli anni della morte di Ippocrate. Evidentemente il racconto riferito ad Erasistrato è un calco

Filosofia_in_Ita

LIBRO TREDICESIMO

CAPITOLO I

Sulla scorta di molte prove, e principalmente in base alle affezioni della fantasia, si dimostra quanto l'anima domini sopra il corpo.

Fino a questo punto abbiamo dato le dimostrazioni della divinità dell'anima; passeremo, ora, a confermare la nostra tesi sulla scorta delle prove.

Quattro affetti si accompagnano alla fantasia: appetito, piacere, repulsione, dolore. I quali tutti, quando raggiungono un grado di violenza particolarmente intensa, producono i loro effetti immediatamente e sempre sul corpo cui la fantasia appartiene, e spesso anche su corpi ad esso esterni. Basterebbe pensare a quanti ardori suscita nel cuore il desiderio di vendetta, o quanti ne stimoli nel fegato la libidine, la quale addirittura giunge a far sentire i suoi effetti persino sul polso, tanto che il medico Erasistrato (1) appunto in base all'osservazione della frequenza delle pulsazioni riuscí a diagnosticare l'amore di Antioco per Stratonice. Ancora: col balenare dello sguardo, il desiderio di nuocere con quanto danno affascina i bambini od anche uomini fatti ma piú deboli degli altri! E quanto manifestamente l'avidità di una donna in istato interessante segna nella molle materia del feto l'impronta di ciò cui pensa (2)! E quanto diversi gesti od aspetti imprimono nei loro figli i genitori, e quanto dissimili dai propri, per giunta, a causa della violenta immaginazione di cose volta a volta diverse, immaginazione da cui per caso sono colpiti nell'atto dell'unione. Da cui appunto deriva che gli uomini siano fra loro differenti per quanto concerne il gestire, i costumi, l'aspetto stesso, piú di quanto non lo siano i bruti di qualsivoglia specie fra di loro. E quante volte, poi, una volontà di maleficio si riconosce concordemente che abbia nociuto ad uomini, bestie e piante per mezzo delle sue fatture e dei suoi venefici? A ciò si aggiunga che

---

su quello piú antico riferito ad Ippocrate, calco, naturalmente, aggiornato alla luce delle piú recenti scoperte in campo fisiologico.

(2) In riferimento all'influsso esercitato nella donna gravida dai suoi pensieri e dal suo stato psicologico sull'esito della gravidanza stessa, vi è un'ampia letteratura antica, medioevale e umanistica. Ci limitiamo qui a ricordare l'opera citata del Savonarola, nella buale si danno tipici e cospicui esempi di tale fenomeno.

Filosofia_in_Ita

avidius cogitantes, salivam suam simili quodam sapore inficiunt. Pueri quoque et gravidae mulieres propter nimiam vetiti cibi vel potus aviditatem liquescunt, diffluunt, dilabuntur. Haec et similia permulta efficit appetitus. Laetitia quoque vehemens non minora. Haec perimere subito potest corpus, et saepe morbo levare. Nonne Sophocles et Dionysius Siciliae tyrannus obiere repente uterque accepto tragicae victoriae nuntio? Mater, viso filio e Cannensi pugna (1) redeunte, subito expiravit. Quid contra dolor possit nullus ignorat. Molestia quin etiam tetri cuiusdam spectaculi gustum inficit, et provocat nauseam solo aspectu. Pueri nonnumquam et grandiores cum amaram potionem offerri vident alicui, statim sentiunt amaram in ore salivam quam vehemens movet imaginatio. His nonnumquam tali quadam cogitatione alvus quoque laxatur. Et quod mirabile est nonnullis stupefiunt dentes, et aspectu aliquo et auditu. Quid misericordia, quae dolor quidam est? Nonne miserantis corpus ita nonnumquam afficit male, ut corpus alterius videt affectum?

Quod declarant ii, qui sanguinis humani aspectu satim spiritu deficiente labuntur, et ii quibus dolet cubitus dum vident aut audiunt alterius cubitum vulneratum. Quid metus? An non saepe altis e fenestris in terram despicientes prae formidine caligamus, et contremiscimus? quandoque etiam ruimus? Pallent repente timentes, sicut et verecundi rubent. Timore subito trepidat cor, arrectae stant comae, vox faucibus haeret, deficit quoque vita vel morbi diuturni sequuntur. Nonnumquam vero morbos quosdam curat metus, ut singultum et quartanam febrem. Quando autem metus vehementissimus cum vehementissima aviditate concurrit, nonnumquam effectus mirabilis provenit. Hinc (ut est apud Herodotum) cum Croesum regem quidam ex Persis interficere vellet, filius Croesi antea mutus, propter ingentem tum mortis paternae timorem, tum clamandi cupiditatem, subito solvit linguam, ac magna voce clamavit: « O vir, ne interficias Croesum! ». Inde vocalis est factus (2).

---

(1) Entrambi gli aneddoti, sia quello di Sofocle e di Dionigi il Tiranno, sia quello della madre del reduce dalla battaglia di Canne, sono evidentemente derivati da A. Gellio, *Noctes Atticae*, III 15.

(2) Erodoto, I 85.

Filosofia_in_Ita

spesso i ghiottoni al solo pensare con avidità a questa od a quell'altra leccornia si sentono, nella saliva appunto, il sapore della leccornia alla quale avidamente pensano. Persino i fanciulli e le donne in istato interessante giungono a svenire, a venir meno ed a lasciarsi andare, per un eccessivo desiderio di un cibo o di una bevanda che siano stati loro vietati. Questi ed altri innumerevoli effetti simili sono prodotti dall'appetito. Ed effetti non minori produce una gioia eccessiva, la quale addirittura può anche uccidere sul colpo come pure spesso anche guarire da una malattia. Chi non sa che Sofocle e Dionigi, il tiranno di Siracusa, morirono improvvisamente alla notizia di una vittoria drammatica? Anche di una madre si racconta sia morta improvvisamente alla vista del figlio superstite dalla battaglia di Canne ([1]). Per contro nessuno ignora quanto possa il dolore. Quanto poi alla repulsione, basterà osservare che la sola vista di uno spettacolo tetro produce i suoi effetti sul gusto, provocando la nausea. A volte i fanciulli ed anche gli adulti, alla vista di una bevanda amara offerta a qualcuno, avvertono immediatamente in bocca un flusso di saliva amara prodotto dal violento stimolo dell'immaginazione. A volte addirittura si provocano in essi mosse di corpo. E ad alcuni, cosa davvero che desta meraviglia, si allegano i denti per aver visto oppure solo anche udito qualche cosa. E che cosa può provocare la misericordia, che è una sorta di dolore? Non è forse vero che a volte il corpo di chi è in preda alla pietà per le sofferenze di un altro soffre anch'esso?

Basterebbe a dimostrarlo il caso di tanti che, alla vista del sangue stillante, svengono immediatamente, o di quelli che immediatamente avvertono un dolore, per esempio al gomito, solo alla vista od a sentir dire che un altro ha ricevuto una ferita ad un gomito. E la paura? A volte guardando al suolo dall'alto di una finestra cominciamo a tremare e cadiamo in preda alle vertigini per la paura che in noi suscita la vista del vuoto sotto di noi, al punto che può capitare addirittura che cadiamo! I paurosi facilissimamente impallidiscono, come i timidi facilmente arrossiscono; un improvviso spavento provoca palpitazione di cuore, fa rizzare i capelli, strozza la voce, persino può provocare la morte o una malattia cronica. Per contro, a volte, la paura può curare certe malattie, come il singulto e la febbre quartana. Quando poi un violentissimo spavento si accompagna ad un desiderio altrettanto violento ne possono derivare effetti straordinari, come nel caso che narra Erodoto: volendo un persiano uccidere il re Creso, al figlio di questi, muto fino a quel momento, a causa dell'enorme spavento per la morte del padre e del violentissimo desiderio di gridare, improvvisamente si sciolse la lingua sí che riuscí a gridare: « O tu, non uccidere il re Creso! » e da allora in poi parlò ([2]).

Filosofia_in_Ita

Quamobrem affectus illi quattuor corpori penitus dominantur cum illud undique mutent. Sunt autem hi motus ipsius animi. Nam quantum animus bonum quippiam iudicat aut malum, tantum cupit, gaudet, timet, et dolet. Unde sequitur naturam corporis animae motibus penitus subici. Hinc fit ut vultus humanus tum inclinationum animi perspicua signa, tum affectum singulorum indicia certissima prae se ferat. Illa quidem soli physiognomi (1), haec etiam vulgares intelligunt. Quis non facile agnoscat cupientem, timentem, iratum, gaudentem animum, et moerentem? Hinc accidit rursus, ut solus homo rideat (2), solus et lachrimetur, ex eo quod animi motus plurimum in corpus habent imperium. Ex hoc autem, quod rationalis animae motibus omnino corpus subicitur, duo quaedam conicimus. Unum, quod anima haec forma excellentissima est ac per se subsistens, quia non dominatur corpori forma illa, quae per corpus existit. Alterum quod corpus humanum animae suae cedit facillime. Non cedit facile, quod propter abundantiam terrae solidum est et durum. Ideo corpus nostrum, si ad caetera animalia comparetur, quam minimum terrae, et illud quidem subtile, possidet, sublimiorum elementorum quam plurimum, quocirca coelestis est animae receptaculum. Cui quidem rei documento esse potest, quod viri ingeniosiores saepenumero molles carne sunt, graciles, valetudinarii, corpusque illorum quam minimis ipsorum motibus plurimum variatur, quod de Aristotele, de Pyrrhone, Speusippo, Carneade, Chrysippo, Plotino legimus (3). Quod in *Timaeo* (4) sensit Plato, cum diceret Deum potuisse tam solidum hominis corpus facere, ut ab externis minime laederetur, sed voluisse mollius facere, quo esset speculationi paratius, quasi non ad hanc habitationem, sed ad coelestem speculationem simus progeniti.

Addit etiam animi potentissimi motiones proprium corpus et resolvere et dissolvere. Quod non in affectu solum, verum etiam in speculationis intentione contingat. Scribit et in *Charmide* (5) Magos

---

(1) Il termine *physiognomi* indica genericamente coloro che si occuparono di medicina psicosomatica, i cui primi accenni troviamo in Aristotele (cfr. *Analytica priora*, II; *De partibus animalium*, II), nonché in vari passi di Cicerone, Plinio, Seneca, Galeno ed Alberto Magno.

(2) È evidente un richiamo a S. Agostino (cfr. particolarmente *Confessiones*, 2, 9).

(3) Le fonti sulla gracilità fisica di Aristotele, di Pirrone, di Speusippo, di Carneade, di Crisippo e di Plotino sono principalmente Diogene Laerzio e *La vita di Plotino* di Porfirio. È psicologicamente comprensibile un certo compiacimento ficiniano nel riportare tali dati tenendo presente la sua complessione fisica gracile e cagionevole.

Filosofia_in_Ita

Da ciò si deduce chiaramente che quei quattro affetti esercitano assoluto dominio sul corpo, essendo in grado di mutarlo in ogni senso. Ma essi sono moti dell'animo, ché, in quanto appunto l'animo giudica che una cosa sia buona o cattiva, in tanto desidera, gode, teme o si duole. Onde consegue che la natura del corpo è completamente sottomessa ai moti dell'anima. Da ciò deriva che il volto presenta sia i segni perspicui delle inclinazioni spirituali, sia gli inconfondibili indizi dei singoli affetti. E mentre i primi sono in grado di intenderli solo i fisiognomi (1), i secondi li coglie anche la gente comune. Chi, infatti, non saprebbe con facilità distinguere un cupido, un timido, un irato, un gaudente od un animo triste? A ciò si aggiunge anche che l'uomo solo ride (2), l'uomo solo piange, in quanto appunto i moti dell'animo esercitano un impero rilevantissimo sul corpo. Ma dal fatto che il corpo è completamente soggetto ai moti dell'anima razionale, traiamo due conseguenze: in primo luogo che questa nostra anima è una forma superiore e per sé stessa sussistente, in quanto non è certo in grado di esercitare il suo potere sul corpo quella forma che sussiste in grazie del corpo. In secondo luogo che il corpo umano si presenta docile all'azione dell'anima sua. Un corpo infatti solido e duro a causa dell'abbondanza della terra di cui sia formato, non cede facilmente per sua natura, onde dobbiamo concludere che il corpo umano, in comparazione con quello degli altri animali, contiene una minimissima parte di terra, e per giunta anche quella poca è in esso sottile, ed una gran parte, invece, di elementi superiori, onde è appunto ricettacolo dell'anima la cui natura è celeste. Il che può avere una testimonianza nel fatto che spesso gli uomini dotati di ingegno particolarmente alto sono deboli, gracili, malaticci, e il loro corpo si muta profondamente ai minimi mutamenti loro, come leggiamo di Aristotele, di Pirrone, di Speusippo, di Carneade, di Crisippo, e di Plotino (3). Del resto se ne era avveduto già Platone, il quale nel *Timeo* (4) appunto diceva che Dio avrebbe potuto fare il corpo dell'uomo tanto solido da non poter essere leso da alcuno stimolo esterno, ma che lo volle fare piú molle, onde fosse piú pronto alla speculazione, come se noi fossimo appunto generati non in vista ed al fine di questa abitazione terrena, ma piuttosto per la speculazione celeste.

Ed aggiunge che violenti moti dell'animo possono sciogliere ed anche dissolvere il corpo, cosa che non avviene solo sotto l'impulso degli affetti, ma anche sotto lo stimolo della intensità speculativa. E nel *Carmide* (5) scrive che i magi, medici del corpo e dell'anima,

---

(4) *Timeo*, 44 d. Sul concetto Platone si è diffuso per parecchie pagine, ma cfr. particolarmente 64 a.

(5) *Carmide*, 156 b-157 c.

Filosofia_in_Ita

illos, animae corporisque medicos, Zamolxidis (1) Zoroastrisque sectatores, arbitrari omnia corporis, tum bona, tum mala, ab anima fluere in ipsum corpus, quemadmodum oculorum qualitas fluit a cerebro, cerebri qualitas a toto corpore. Atque ut impossibile est oculos curari nisi curetur cerebrum et cerebrum curari nisi corpus totum, ita corpus totum, nisi anima bene valeat, non posse bene valere (2). Valetudinem vero animae curari Apollineis incantationibus quibusdam, id est philosophicis rationibus. Socrates praeterea narravit vulgatum esse apud Thraces eos medicos tali quadam curatione nonnullos homines servare immortales consuevisse, tantum est animae in corpus imperium, tanta potestas. Magica haec opinio videtur cum illa Hebraeorum Christianorumque sententia consentire, Adae primi parentis animo prius quidem sano, sana fuisse omnia, deinde vero infirmo, infirma omnia evasisse.

Caeterum de nostris motibus hoc est diligenter animadvertendum, quod aliqui incipientes a corpore non penetrant ad animam; alii penetrant; aliqui incipientes ab anima non redundant in corpus; alii vero redundant. Primi huiusmodi sunt, quando temperatissimus aër corpori circumfusus, licet aliquo modo corpus moveat, tamen neque caloris praebet nobis sensum, neque frigoris. Secundi sunt, quando ita movet, ut aliquid sentiamus. Tertii sunt, quando mens tranquille aliquid speculatur, aut phantasia leve aliquid modice intuetur; ex iis namque cogitationibus corpus non agitatur. Quarti denique, quotiens seu mens, sive phantasia vehementius sese confert ad aliquid, aut noxium valde, aut utile multum iucundumque existimat. Tunc enim corpus aliquid patitur.

Profecto quando per animi affectum motus aliqui in corpus redundant, non per vim corporis, sed per animi imperium in corpus videntur descendere. Corpus enim vim non habet agendi, atque accipit subito motus illatos ab animo, nulla intercedente mora. Nam subito pallescit vultus animo metuente, et per animi agita-

---

(1) Si tratta di una divinità dei Geti, come ci informa Erodoto (cfr. IV 94-96), probabilmente da identificarsi con un Dio dei morti che, secondo l'uso di quella popolazione, veniva celebrato ogni quattro anni con un sacrificio umano. Ciascuno degli individui sacrificati diveniva una specie di inviato a *Zalmoxis*, recante una serie di messaggi da parte dei vivi. La notizia di Platone cui il Ficino si rifà è considerata dalla critica moderna come una libera interpretazione ed elaborazione del filosofo. Di tutte le altre fonti su questa figura mitica (particolarmente i commenti al passo di Erodoto ed a quello di Platone) nessuna ci fornisce notizie in qualche modo diverse od importanti all'infuori di una congettura di Mnasea (riportata da Fozio nel suo lessico alla voce *Ζάμολξις*, evidentemente

Filosofia_in_Ita

seguaci di Zalmoxide (1) e di Zoroastro pensano che tutti sia i beni sia i mali del corpo provengono direttamente dall'anima esattamente come la qualità degli occhi dipende direttamente dal cervello e la qualità di questo a sua volta da quella di tutto il corpo. E come è impossibile che si curino gli occhi senza curare il cervello, e che si curi questo senza curare tutto il corpo, similmente essi dicono che il corpo tutto non può godere di buona salute se non sta bene l'anima (2). E che la malattia dell'anima si cura per mezzo di certi canti magici apollinei, cioè tramite la filosofia. Socrate, poi, disse che si narrava che presso i Traci tali medici solevano conservare immortali degli uomini per mezzo di una cura del genere che dicemmo, tanto potere esercita, tanto incontrastato impero l'anima sul corpo. E questa opinione dei magi pare in accordo con il parere degli Ebrei e dei Cristiani, secondo cui fin tanto che fu sano l'animo di Adamo, il nostro progenitore, tutto fu altrettanto sano, mentre, dopo che si fu guasto, tutto ne riuscí guastato.

Quanto poi ai nostri moti va osservato attentamente che alcuni di essi, partendo dal corpo, non penetrano sino all'anima,altri invece sí; che alcuni, per contro, partendo dall'anima, non si riflettono nel corpo mentre altri sí. Al primo gruppo appartengono quelli del genere, per esempio, prodotto dall'aria quando circonda il corpo ed è temperatissima: quantunque muova in qualche modo il corpo, tuttavia non ci dà la sensazione né del calore né del freddo. Al secondo gruppo, invece, appartiene quello prodotto ancora dalla stessa aria, ma quando muove il corpo in modo che noi avvertiamo qualche cosa nell'animo. Appartengono invece al terzo gruppo quei moti che si verificano quando la mente è immersa in una qualche tranquilla speculazione, oppure la fantasia è intenta in misura non eccessiva ad una qualche immagine: da tali pensieri o da tale attenzione il corpo non è affatto agitato. Appartengono, infine, al quarto gruppo quelli determinati dal fatto che, ogni qualvolta la mente o la fantasia si dirigono con veemenza verso un oggetto, lo giudicano o molto dannoso, o molto utile e piacevole. In tali casi, infatti, il corpo subisce gli effetti del moto della mente o della fantasia.

D'altra parte quando un qualche moto del corpo riflette un determinato affetto dell'animo, un tale affetto è evidente che scende e si manifesta nel corpo non in virtú della potenza del corpo, bensí per effetto dell'imperio che l'animo esercita sul corpo. Quest'ultimo, infatti, non possiede potenza attiva ma immediatamente ed istanta-

---

corrotta nella tradizione manoscritta per *Ζάλμοξις*) secondo la quale Zalmoxide potrebbe venire identificato con il dio greco *Chronos*.

(2) Il passo è la traduzione pressoché letterale di PLATONE, *Carmide*, 156 e.

Filosofia_in_Ita

tionem dumtaxat expallet. Quando vero, calefacto nimium corpore, anima id aegre fert, perturbatio huiusmodi non prius accidit animo, quam et passionem corporis senserit et noxiam iudicaverit. Sentire et iudicare actus est animi. Itaque per suum actum proprie, non per corporis violentiam animus perturbatur, ideoque se ipsum movet, non movetur a corpore. Quod ex hoc plane conspicitur, quia ex vehementiore cogitatione animi et affectu semper agitatur et corpus, neque potest illi corpus obsistere, ex passione vero et cruciatu corporis non necessario animus de suo statu deicitur. Diogenes Cynicus nudus glaciem nivemque hieme, aestate ardentes calcabat arenas, atque interim ridebat et iocabatur. Polemon Academicus rabidissimos canum morsus dum sentiret, ne expalluit quidem. Anaxarchus Abderites philosophus a Nicocreonte Cypri tyranno iussus est in saxum concavum conici ferreisque malleis caedi. At philosophus poenam corporis negligens inquit: « Tunde, tunde Anaxarchi vasculum, Anaxarchum ipsum nihil teres! ». Iussit tyrannus illi praecedi linguam. Tunc ille praecisam mordicus in tyranni faciem conspuit (1). Aliique innumeri, maxime omnium Christi martyres, talia fecisse commemorantur (2). Ex quibus apparet non per corporalem naturam, sed per animae ipsius iudicium passiones corporis posse in animam penetrare; iudicium vero non semper naturam sequitur corporis. Variatur quippe iudicium ad coniecturarum varietatem, etiam simili corporis complexione manente; saepe etiam manet idem complexione mutata.

Constat igitur animum corpori per se obesse; ipsum vero nisi a se ipso laedi non posse. Laesio vero quae a se ipso infertur, controversia quaedam est potius, quam pernicies. Nihil enim a se ipso perimitur.

---

(1) Tutte queste notizie concernenti Diogene, Anassarco e Polemone sono chiara derivazione da Diogene Laerzio (IX 58 ss.; IV 16-20). Quanto ai filosofi citati, Diogene non ha certo bisogno di essere illustrato. Polemone accademico, terzo scolarca dopo Speusippo e Senocrate dell'Accademia antica, è noto, oltre che come maestro di Zenone stoico e di Arcesilao scettico, anche per le sue teorie sui beni, ove egli annetteva una assoluta preminenza a quelli dell'anima sui sensibili. Le fonti per Polemone sono Filodemo di Gadara e Diogene Laerzio, tuttavia sicuramente era conosciuta dal Ficino solo la seconda. Quanto ad Anassarco di Abdera, egli fu un seguace delle dottrine democritee, ma con tendenze scettiche. Fu infatti maestro di Pirrone. Il soprannome di *Εὐδαιμονικός* gli venne dal fatto che trattò della felicità come del *summum bonum*. Tenuto in gran conto da Alessandro il Grande, lo accompagnò nella spedizione in Asia. Come qui ricorda il Ficino, egli subí una morte crudele da parte di Nicocreonte, tiranno di Cipro.

(2) È abbastanza significativo il fatto che il Ficino, mentre con tanta ampiezza di particolari si sofferma sui filosofi del mondo pagano, si limiti ad un semplice e generico accenno ai martiri cristiani.

Filosofia_in_Ita

neamente accoglie i movimenti che l'animo gli imprime: il volto, infatti, impallidisce immediatamente quando l'animo è preso dalla paura, e quel pallore è evidentemente determinato dall'agitazione dell'animo stesso. Quando, invece, surriscaldato il corpo, l'anima non lo sopporta, un turbamento del genere non si verifica nell'anima stessa prima che essa abbia avvertito la passione cui è soggetto il corpo, e l'abbia giudicata nociva. Orbene: l'avvertire ed il giudicare sono atto dell'animo, e pertanto questo si turba per suo proprio atto e non per violenza ch'esso subisca da parte del corpo, onde si muove da sé e non viene mosso dal corpo. Il che è dato di vedere chiaramente dal fatto che mentre da un pensiero o da un affetto che raggiungano un particolare grado di intensità sempre viene agitato anche il corpo, né questi può opporre resistenza alcuna al moto dell'animo, per contro non necessariamente l'animo muta il suo stato per effetto di una passione o di una sofferenza cui sia soggetto il corpo. Diogene il cinico camminava senza scarpe d'inverno sul ghiaccio e sulla neve, d'estate sulla sabbia infuocata dal sole, e intanto rideva e motteggiava. L'accademico Polemone neppure impallidí mentre i morsi rabbiosi dei cani lo dilaniavano. Anassarco di Abdera fu, per ordine di Nicocreonte, tiranno di Cipro, gettato in un enorme pestello di pietra e maciullato con mazze di ferro. Pure, noncurante della pena fisica: « Pesta — disse — pesta pure la spoglia in cui si trova Anassarco! Anassarco tu non lo maciulli per nulla! ». Ordinò allora il tiranno che gli fosse mozzata la lingua, al che il filosofo se la tagliò egli stesso con un morso e la sputò sul viso del tiranno (1). E ne potremmo citare innumerevoli altri, ma soprattutto i martiri cristiani, che la tradizione dice abbiano compiuto atti del genere (2). Da tutto questo appare chiaramente che le passioni del corpo possono penetrare nell'anima non in forza della natura stessa del corpo, bensí unicamente per giudizio dell'anima stessa, il quale, però, non sempre segue la natura del corpo. Infatti il giudizio, a seconda delle varie congetture, diversamente si atteggia, pur anche rimanendo immutata la complessione corporea, mentre a volte può il giudizio rimanere immutato, mutando invece la complessione del corpo.

È dunque chiaro che l'animo si impone al corpo per sua stessa natura, mentre non può subire lesione alcuna se non da sé medesimo, e che quella lesione che egli stesso si infligge consiste in un contrasto piuttosto che in una dissoluzione interna, in quanto nulla da sé stesso si distrugge.

Filosofia_in_Ita

CAPUT II

SIGNUM SECUNDUM, AB AFFECTIBUS RATIONIS.

CAPUT III

TERTIUM SIGNUM, AB ARTIUM ET GUBERNATIONIS INDUSTRIA.

CAPUT IV

QUARTUM SIGNUM, AB EFFECTU MIRACULORUM.

CAPUT V

QUAESTIONES SEX ET SOLUTIONES DE MIRACULIS.

Filosofia_in_Ita

CAPITOLI II-V

SECONDA PROVA: DAGLI AFFETTI DELLA RAGIONE. – TERZA PROVA: DALL'ABILITÀ NELLE ARTI E NEL GOVERNO. – QUARTA PROVA: DALL'EFFETTO DEI MIRACOLI. – SEI PROBLEMI E LORO SOLUZIONI CONCERNENTI I MIRACOLI.

Vi sono molti segni che mostrano il dominio dell'anima sul corpo: tra questi vi sono anzitutto le affezioni della fantasia, e cioè l'appetito, il piacere, la paura e il dolore, che determinano perturbazioni funzionali nelle strutture somatiche. In secondo luogo anche la ragione interviene a determinare codesto dominio dell'anima sul corpo. E ciò si vede anzitutto nei filosofi (il Ficino cita aneddoti concernenti Epimenide, Plotino, Eraclito, Democrito, Pitagora, Zoroastro, Socrate, Platone, Senocrate, Archimede, Porfirio, Aristotele, Polemone, Diogene cinico e Antistene), nei poeti, nei sacerdoti e nei profeti. A proposito dei poeti egli cita Democrito e lo Ione *e il* Fedro *platonici, accogliendone la tesi del furore divino da cui sarebbe invasato il poeta (e il Ficino ricorda Orfeo, Omero, Esiodo e Pindaro). Il Ficino, poi, a guisa di conferma, cita la pazzia di Omero (attraverso un'illazione arbitraria dallo* Ione *di Platone) e di Lucrezio (attraverso la notizia famosa di S. Girolamo) e la rozzezza di Esiodo (tratta dal proemio della* Teogonia). *Per quanto concerne l'invasamento nei sacerdoti il Ficino cita da S. Paolo e, per l'antichità pagana, aneddoti tratti da Aulo Gellio, Plinio, Massimo di Tiro ed Erodoto. In tutti questi casi, infatti, si rivela che l'anima per sua propria forza sa violare o almeno sospendere le leggi fisiologiche. In terzo luogo vi è l'attività umana nelle varie arti, improntata ad una completa libertà, cosicché non siamo schiavi della natura, ma anzi emuli di essa. Nelle arti umane spiccano quattro doti mirabili: la prontezza nel percepire, la memoria saldissima, la sagace predizione del futuro, l'uso ricchissimo dei vocaboli. In quarto luogo dobbiamo considerare i miracoli mediante i quali l'anima per influsso divino riesce a comandare e a dominare gli elementi. Il Ficino qui non intende riferirsi ai miracoli in senso cristiano come l'intende la teologia dogmatica, bensì nel senso antico di fatti prodigiosi inspiegabili secondo le norme consuete. E sembra qui risentire della lettura di Livio, del* De divinatione *di Cicerone e della* Vita di Apollonio di Tiana *di Filostrato. Esamina quindi le condizioni di possibilità dei miracoli stessi.*

Filosofia_in_Ita

LIBER XIV

CAPUT I

Quod anima nitatur Deus fieri ostendimus signis duodecim, secundum duodecim Dei dotes (1).

In principio disputationis duo iecimus fundamenta signorum ad immortalitatem animae pertinentium. In uno tractatur quantum anima corporibus dominatur, quod per quattuor signa transegimus. In altero agitur, quod anima Deus fieri nititur. De quo per duodecim signa tractabimus secundum duodecim Dei dotes. In quo apparebit mira animi magnitudo (2), cui non satis fuerit aemulari Deum iis miris quos diximus modis, nisi etiam fiat Deus. Hinc ita exclamavit Zoroaster *ὦ τολμηροτάτης φύσεως ἄνθρωπε τέχνασμα*. Id est « o homo naturae audentissimae artificium! ».

Constat apud omnes theologos, Deum esse primum ipsum verum ac bonum. Esse cuncta. Esse auctorem universorum. Super omnia. In omnibus. Semper. Providere cunctis. Iuste administrare. Fortiter, dum administrat, in habitu suo perseverare. Temperate suaviterque tractare. Opulentissime vivere, atque iocundissime. Se ipsum adeo beatum intueri, mirari, et colere.

Has duodecim Dei dotes omnis apud omnes gentes tribuit theologia. Quicquid ubique homines agunt, ad harum possessionem referunt, neque aliud quicquam expetunt et conantur, quam dotes

---

(1) Suona strano questo titolo, che appare come quello del primo capitolo mentre, in effetti, si riferisce a tutto il contenuto del libro.

(2) L'espressione *magnitudo animi* si richiama a quella *magnanimitas*, che è così definita dal Ficino: *moderatus contingentium risus, urbana cum hominibus conversatio, magnificentia animi cum ratione*; cfr. Platone, *Definitiones*, 412 b; 412 e, derivanti da *Leggi*, 735 a ss. Si noti che il Ficino rimase indeciso se dare a *τοῖς συμβαίνουσιν* del testo platonico (alla v. *μεγαλοψυχία*) valore neutro o maschile, per cui contaminò la definizione con quella di *ἐπιείκεια*, dove il valore neutro di *τοῖς συμβολαίοις* era indubitabile. Ovviamente aveva presente Cicerone, *De officiis*, I 43 ss. e I 19, il cui testo gli suggeriva *urbana cum hominibus conversatio*, con il suo chiaro *viros fortes, magnanimos, eosdem bonos et simplices esse volumus*. Certamente però non era sfuggito alla lettura ficiniana neppure Plutarco, *Vita di Pericle*, 39, ove il testo gli confermava il *simplices* ciceroniano, ma riferendolo ad *ἐπιείκεια*, e quindi autorizzando in certo senso la contaminazione operata dal Ficino fra le due voci plato-

Filosofia_in_Ita

LIBRO QUATTORDICESIMO

CAPITOLO I

Ove si dimostra con dodici prove, corrispondenti alle dodici doti di Dio, che l'anima tende a indiarsi (1).

Al principio della nostra trattazione ponemmo due fondamenti per le prove dell'immortalità dell'anima: nel primo mostrammo quanto l'anima predomini sul corpo, e ciò dimostrammo attraverso una serie di quattro prove; nel secondo si affronta il problema della tendenza dell'anima ad indiarsi, che risolveremo passando attraverso una serie di dodici prove, una per ciascuna delle dodici doti di Dio. E si rivelerà ai nostri occhi la mirabile grandezza (2) dell'animo, tale che non si accontenta di imitare Dio nei modi che dicemmo, se non giunge ad identificarsi con Dio. Ed è appunto per questo che Zoroastro esclamò: « O uomo, arditissimo artificio di natura! ».

Tutti i teologi sono concordi nell'affermare che Dio è il primo vero ed il primo bene in sé; che è ogni cosa ed è l'autore di tutto, al di sopra di tutto, in ogni cosa, sempre; che provvede ad ogni cosa, amministra con giustizia, con potenza, e che, nell'atto in cui amministra l'universo, permane immutato nel suo aspetto; che tratta ogni cosa con temperanza e soavità, vive una vita ricchissima e piena di ogni gaudio; che, infine, si contempla nel suo sommo grado di beatitudine, si ammira, si rende onore.

Queste dodici doti di Dio gli vengono riconosciute dalla teologia di ogni popolo concordemente. E tutto ciò che gli uomini fanno dovunque lo riferiscono al possesso appunto di queste doti, né altro

---

niche. Presente anche la seconda epistola ai Corinzi di S. Paolo (*II Cor.*, x 1). La definizione di *magnanimus* come *magnanimi est prae magnitudine sua parvi facere quae parva sunt et brevissima temporalia omnia, quorum quod est praeteritum non amplius, quod est futurum nondum est, quod praesens indivisibile est et incipit simul ac desinit* parrebbe tratta da Platone, *Definitiones*, 414 b (voce σοφία), derivata da *Fedro* 227 e e ss. Ma forse teneva sott'occhio Aristotele, *Etica Nicomachea*, 1141 a 9 ss. Si proporrebbe la traduzione di *magnanimus* con « sapiente » e di *magnanimitas* con « equilibrio interiore », con l'avvertenza, tuttavia, della difficoltà di rendere effettualmente la pregnanza del vocabolo ficiniano. In ogni caso è in esso un duplice riferimento, e cioè sia al concetto stoico di *sapienza* come capacità di dominio della concreta situazione pragmatica e come autosufficienza del *sapiente*, sia al principio cristiano di quella pace interiore che risulta da un superamento dell'effimero piano del *mondo* e quindi dal raggiungimento di una autosufficienza del sapiente in Dio.

Filosofia_in_Ita

huiusmodi sibi plenissime comparare. Plenissimus harum possessor solus est Deus. Totus igitur animae nostrae conatus est, ut Deus efficiatur. Conatus talis naturalis est hominibus non minus quam conatus avibus ad volandum. Inest enim hominibus semper ubique, ideo non contingentem alicuius hominis qualitatem, sed naturam sequitur speciei. Naturalis autem motus ad finem aliquem directus non aliam ob causam ad hunc finem potius quam ad alium determinatur, nisi propter quamdam naturae suae affectionem, per quam cum tali fine congruit potius quam cum tali, et propter congruitatem amat, ac propter eamdem assequi potest quod amat, quemadmodum aër levitate cum ignis concavo congruit, per eamdem annititur moveturque ad illud. Per eamdem rursus attingere potest ipsum, in eo, postquam attigerit, conquiescere. Potest igitur quandoque nixus humanus in Deum intentus expleri. Nam quis hunc inseruit animis nostris, nisi idem ipse Deus, quem petimus? Qui cum solus sit auctor specierum, proprium speciebus inserit appetitum. A primo namque rerum principio, tamquam a primo bono appetibilique, omnis naturalis ducitur appetitus. Idem primus est motor. Idem et finis est ultimus. Siquidem ad agentium ordinem ordo sequitur et in finibus, quia sicut supremum agens sequentia movet agentia, ita ad finem supremi agentis referri oportet fines agentium reliquorum. Quicquid enim agit primum ipsum agens, propter finem suum agit. Ducit autem agitque primum omnes omnium causarum sequentium actiones movendo ad suam actionem omnes, ideoque ad suos fines. Unde sequitur agentium omnium inferiorum fines ab ipso primo ad finem proprium ordinari. Primum agens Deus est. Divinae voluntatis finis est sua bonitas. Quapropter sequentia omnia in Deum tamquam finem necessario ordinantur, praesertim quia nihil tendit in aliquid tamquam finem, nisi quatenus ipsum est bonum. Quo fit ut bonum sit finis, qua ratione bonum. Quod ergo summum est bonum, est maxime omnium finis.

Adde quod primum bonum est causa omnibus ut sint bona, ergo est causa ut appetantur. Si autem ipsum est propter quod omnia

Filosofia_in_Ita

cercano, né altro tentano di raggiungere se non il possesso piú pieno di esse, possesso pienissimo che è, d'altra parte, caratteristica solamente di Dio. Pertanto ogni sforzo della nostra anima mira a far sí che essa diventi Dio; ed un tentativo tale è naturale per l'uomo non meno che per gli uccelli quello del volo. Infatti è insito in tutti gli uomini sempre e dovunque, onde non si tratta di una qualità contingente propria di questo o di quell'uomo, ma è conseguenza immediata della natura della specie. D'altra parte un moto naturale diretto ad un determinato fine non viene determinato a questo fine piuttosto che a un altro, se non in virtú di una affezione particolare della sua natura, per cui è maggiormente congrua a quel fine piuttosto che ad un altro, fine che essa ama appunto perché si trova ad essere in armonia con esso, e, dato che è con esso in armonia, appunto per questo lo ama, allo stesso modo che l'aria è congruente con la sfera del fuoco sotto il rispetto della leggerezza e per effetto di questa tende e si muove in direzione di quella sfera. Non solo, ma in virtú di quella medesima armonia essa è in grado di raggiungere la sfera del fuoco, e, dopo averla raggiunta, in essa trova il suo acquietamento. Può pertanto a volte lo sforzo dell'uomo tendente a Dio trovare in esso soddisfazione per il fatto che chi altro se non quello stesso Dio, cui noi tendiamo, fornisce all'anima la tendenza che la muove? Egli che, essendo l'autore di tutte le specie, inserisce in ciascuna di esse l'appetito che le è proprio, se è vero che dal primo principio di tutte le cose deriva ogni naturale appetito come dal primo bene e cioè dal primo appetibile? Ma Dio è anche il primo motore e, nello stesso tempo, il fine ultimo, dato che l'ordine nei fini è diretta conseguenza dell'ordine degli enti attivi. Infatti, come il primo ente attivo muove tutti gli altri enti attivi a lui sottoposti, cosí è necessario riportare al fine dell'ente attivo supremo i fini di tutti gli altri enti attivi. Tutto ciò infatti che compie l'agente primo, lo compie per suo stesso fine, onde il primo attivo guida e muove tutte le azioni di tutte le cause seguenti, tutte dirigendole secondo la sua stessa azione e, pertanto, secondo i suoi fini. Da ciò consegue che i fini di tutti gli enti attivi inferiori vengono ordinati dal primo stesso ente al proprio fine. Ma dato che il primo agente è Dio, il fine della divina volontà è la stessa bontà divina, per cui tutti gli enti ordinati sui gradi seguenti della gerarchia universale necessariamente si ordinano in direzione di Dio quale proprio fine, principalmente perché nulla tende a qualche cosa come a suo fine, se non in quanto è un bene. Per cui avviene che il bene sia fine per il semplice fatto che è bene. Perciò ciò che è sommo bene è sommo fra tutti i fini.

A ciò si aggiunga che il primo bene è la causa per cui ogni altra cosa è buona, onde è causa per cui ogni altra cosa è oggetto di appe-

Filosofia_in_Ita

sunt appetenda, sequitur ut ipsum sit et maxime omnium, et ab omnibus appetendum. Est igitur finis omnium, eo tamen pacto, ut mentium finis sit secundum formam, reliquorum vero secundum umbram.

Ergo et hominum secundum formam finis existit, quando nihil aliud satis ipsis facit. Ita igitur homines Dei formam appetunt, ut a Deo tributus sit huiusmodi appetitus. Neque minus a Deo accenditur appetitus, quo Deo desideramus, quam a re quavis obiecta sensibus appetitio corporalis alliciatur. Immo et tanto magis, quanto bonum summum potentius ad trahendum est quam minima bona.

Profecto, quemadmodum in libro *De Amore* disserui, ipius summi boni splendor fulget in singulis, et ubi fulget accommodatius, ibi praecipue allicit intuentem, concitat considerantem, rapit et occupat propinquantem, cogitque eum venerari splendorem huiusmodi prae caeteris tamquam numen, nihilque aliud anniti, quam ut deposita priori natura ipse splendor efficiatur. Quod hinc patet, quoniam aspectu tactuve amati hominis non est contentus, et clamat saepe: « homo hic nescio quid habet quod me urit, atque ego quid cupiam non intelligo ». Ubi constat animum divino uti fulgore, qui in formoso homine micat, quasi speculo, atque ab eo clam captum quasi hamo trahi sursum ut Deus evadat.

Esset autem Deus (ut ita loquar) tyrannus iniquus, si ea nobis mandaret aggredienda, quae numquam possemus implere. Mandat autem ut se quaeramus, dum suis igniculis desiderium in se inflammat humanum.

Esset quoque sagittarius imperitus, ac nimium temerarius, si desideria nostra velut sagittas ad se ceu signum dirigeret, neque addidisset spiculis pennulas, quibus quandoque signum attingerent. Esset denique infortunatus (1) si conatus suus, quo nos ad se rapit, numquam finem suum consequeretur. Quamobrem potest animus noster aliquando fieri Deus, postquam ad id naturaliter contendit

---

(1) È interessante l'uso che il Ficino fa, in riferimento a Dio, dell'aggettivo *infortunatus*, con lo stesso senso e lo stesso valore, da un punto di vista prettamente linguistico, che ha l'aggettivo *infelix* (« che non ha la capacità di far giungere a buon porto ciò che intraprende », cioè contrario di *felix*, per cui cfr. nota 1, p. 176 del I vol.), che pure il Ficino conosce ed usa. Una giustificazione a questo uso eccezionale può essere ricercata nel fatto che, trattandosi di Dio, egli in effetti non può essere privo della capacità di condurre a buon porto quanto intraprende, ma solo potrebbe in certo senso essere tradito da una potenza estranea (qualche cosa di simile al *fato* di Omero cui Zeus stesso deve sottostare quando è costretto a dar esecuzione a quanto la « bilancia del destino » gli impone), in modo che i suoi strali venissero deviati dalla direzione giusta e condotti ad altro bersaglio. Ovvia-

Filosofia_in_Ita

tito. Se dunque esso è quel principio per cui ogni cosa è oggetto di appetito, ne consegue che esso stesso sia oggetto di appetito piú di ogni altra cosa e per tutti. Pertanto esso è il fine di ogni cosa, ma sotto il rispetto che, mentre è fine delle menti come forma, è fine di tutte le altre cose come ombra.

Pertanto esso è anche fine degli uomini sotto il rispetto della forma, dal momento che null'altro è in grado di soddisfarli, e cosí gli uomini appetiscono la forma divina in modo che un tale appetito è loro fornito da Dio. Né l'appetito, per il quale noi desideriamo Dio, è acceso da Dio stesso meno che da qualsiasi cosa che si presenti ai nostri sensi venga stimolata la appetizione corporea, anzi in misura tanto maggiore quanto piú potente alla attrazione è il sommo bene delle minime cose buone.

Quindi, come esposi nel mio libro *Sull'Amore*, lo splendore del sommo bene stesso rifulge nelle singole cose e, là dove piú perfettamente rifulge, ivi soprattutto stimola chi vede quella cosa, eccita chi la considera, trascina e occupa tutto chi vi si avvicina, costringendolo a venerare uno splendore di tal genere piú di ogni altro, come si venera una divinità, ed infine a non tendere a null'altro se non a che, deposta la precedente natura, egli stesso si trasformi in splendore. E ciò risulta chiaramente dal fatto che non è mai contento un uomo alla vista o al contatto con l'uomo amato e spesso esclama: « Quest'uomo ha qualche cosa in sé che mi brucia, mentre io non capisco che cosa io stesso desideri! ». Ove risulta chiaro che l'animo è acceso da quel divino fulgore che risplende nell'uomo bello come in uno specchio, e che per ignote vie catturato ne viene come da un amo trasportato in alto fino ad indiarsi.

Ma Dio sarebbe, per cosí dire, un tiranno iniquo se ci spingesse a tentare di raggiungere cose che noi non potessimo mai ottenere. Per cui si deve dire che ci spinge appunto a cercare lui nell'atto in cui infiamma il desiderio umano con le sue faville.

Ma sarebbe anche un inetto saettatore troppo temerario se dirigesse i nostri desideri come saette verso di sé come loro bersaglio e non avesse aggiunto alle saette le penne in virtú delle quali esse potessero essere in grado di raggiungere il loro bersaglio. E sarebbe infine sfortunato (1) se lo sforzo con il quale ci trascina verso di sé non potesse mai conseguire il suo fine. Per la qual cosa il nostro animo può ad un determinato momento indiarsi, dato che per natura a

---

mente il Ficino non può accogliere una siffatta concezione di Dio, ed in questo suo rifiuto, conseguente alla identificazione fra Dio e la stessa « bilancia del destino » nella visione di Lui come di unità suprema ed assoluta, si nota chiaramente l'ormai avvenuto superamento di ogni residuo di quella stessa cultura classica arcaica alla quale pur il Ficino tanto genialmente e tanto amorosamente attingeva.

Filosofia_in_Ita

sollicitante Deo. Non fit autem Deus, nisi quod Dei induitur formam, sicut neque fit ignis quicquam, nisi formam ignis accipiat. Ergo sicut materia aëris, quae prius erat sub aëris humiditate atque calore, per ignis vim humorem exuit, servat calorem, et accepta siccitate forma ignis induitur, sic animi humani essentia, quae nunc mentem habet viresque inferiores, Deo expoliante, inferiores quodammodo exuit vires, ac mente, immo vero capite mentis unitate servata, substantiam divinam induitur, quasi recentem formam, per quam paene fit Deus, per quam omnes deinde operationes agit ut Deus aliquis potius quam ut anima. Hoc impleri posse quandoque necessarium est, ne frustra ab humana specie quaerente, immo ne temere a Deo trahente tentetur. Anima, tenebroso huius corporis habitaculo circumsepta, vires omnes inferiores aut numquam aut vix et momento remittit. Quocirca mirabile opus illud in hoc corpore non impletur, et vix umquam gustatur ab uno. Naturalia vero desideria in multis oportet expleri, et non per momentaneam qualitatem, sed per habitum stabilem, qualem appetunt. Quodsi mens quanto altius ad contemplanda spiritalia elevatur, tanto longius discedit a corporalibus, supremus autem terminus, quem attingere potest intelligentia, est ipsa Dei substantia, sequitur ut tunc demum mens divinam subire substantiam valeat, quando fuerit a mortalibus sensibus penitus aliena. Igitur anima ab huius corporis vinclis exempta puraque decedens, certa quadam (1) ratione fit Deus. Deus autem ac Dei aeternitas idem. Igitur ratione simili fit aeternitas, multoque magis fit aeterna. Quem quidem statum Ioannes theologus appellat Deo similem fieri, Paulus autem in Dei imaginem transformari (2).

---

(1) Si noti l'uso squisito di *quidam* con valore asseverativo e superlativo, tipico del latino piú eletto della classicità aurea, quale è riscontrabile non solo in Cicerone, ma anche in Cesare. Si tratta, in realtà, di una finezza ricercatissima, per la quale gli stilisti si rifanno all'uso greco di *τις* con valore appunto asseverativo e superlativo, per cui l'espressione frequente in Cesare *quadam cum celeritate*, corrispondente esattamente al greco *σύν τάχει τινί*, vale *celeritate quam maxima*, cioè « con la massima celerità possibile ». Quanto *quidam* si differenzi da *aliquis* puramente generico appare chiaro da CICERONE, *Orator*, II 10, che li contrappone acutamente.

(2) *I Giov.*, III 2; *II Corinzi*, III 18.

Filosofia_in_Ita

ciò tende sotto lo stimolo diretto di Dio. Ma non si india se non assumendo la forma di Dio, come nulla si infuoca se non accoglie la forma appunto del fuoco. Pertanto, come la materia dell'aria, la quale prima si trovava sottoposta all'umidità e al calore dell'aria, in virtú della potenza del fuoco perde completamente l'umidità, mantiene il calore, e, acquistato il secco, riveste la forma del fuoco, cosí l'essenza dell'animo umano, la quale ora possiede la mente e le potenze inferiori, spogliandola Dio perde per cosí dire le potenze inferiori e, conservata la sola mente, anzi, il vero capo della mente, cioè l'unità, riveste la sostanza divina come forma recente, in virtú della quale si india ed in forza della quale da quel momento in poi compie tutte le sue operazioni piú come un Dio che come un'anima. E che ciò debba essere ad un certo punto pienamente conseguito è necessario affinché non si compia il tentativo di raggiungere tale scopo invano da parte della specie umana che lo ricerca, anzi inutilmente da parte di Dio che a quel tentativo attrae l'anima stessa. Ma l'anima, imprigionata entro il tenebroso carcere di questo corpo, non si libera mai, oppure si libera solo a stento e per un brevissimo tempo di tutte le sue potenze inferiori. Per cui quell'opera mirabile non giunge al suo pieno compimento in questo corpo e quasi mai il sapore di esso può essere gustato da alcuno. È necessario, invece, che i desideri naturali siano soddisfatti in molti, e non in grazia di una qualità momentanea, ma sotto il rispetto di una costanza qual è quella appunto che i singoli individui appetiscono. Che se la mente, quanto piú in alto si eleva a contemplare le essenze spirituali, tanto piú si allontana dagli oggetti corporei, e se il supremo limite che l'intelligenza può attingere è la sostanza stessa di Dio, da ciò consegue che la mente ha la potenza di salire fino alla sostanza divina allorquando si trovi ad essere completamente estranea ai sensi mortali. Per cui l'anima, liberata dai vincoli di questo corpo e dipartendosene purificata, diviene Dio in modo fisso e definitivo (1). D'altra parte, Dio e l'eternità di Dio si identificano; pertanto in ugual modo l'anima diviene eternità ed a maggior ragione si fa eterna. Stato di identità con Dio che Giovanni teologo definisce « divenir simili a Dio », e Paolo invece « trasformarsi in immagine di Dio » (2).

Filosofia_in_Ita

CAPUT II

Quintum immortalitatis signum ab eo quod anima appetit primum verum et primum bonum.

Ita demum ratio superior nos de immortalitate certiores efficiet, si duodecim illas Dei dotes sigillatim percurrentes ostenderimus animam in his quaerendis naturaliter Deo se quodammodo aequare conari. Animus noster communem veritatis bonitatisque concipit rationem, per quam commune verum quaerit, et commune appetit bonum. In communi veritate omnia vera, in communi bono bona omnia continentur. Hinc fit ut cuncta vera naturaliter quaerat, cuncta naturaliter appetat bona. Quod ex eo patet, quod cognita una quadam alicuius rei veritate, non quiescimus, sed aliam inquirimus, rursusque aliam, quamdiu putamus veritatem aliquam superesse noscendam. Idem in bonis comparandis inspicitur. Omne autem verum et omne bonum Deus ipse est, qui primum verum est, primumque bonum. Ergo Deum ipsum appetimus.

Sed quid in eo potissimum affectamus? Illi similes fieri. Omnia enim pro capacitate naturae in ipsum tendunt tamquam finem, et ipsi suo modo cupiunt similia fieri, corpora vita carentia secundum esse tantum, viventia secundum vitam, sensitiva secundum sensum, secundum intellectum rationalia. Non possumus autem Deo per intellectum similes effici, nisi Deum intelligendo, quippe cum quibuslibet aliis rebus intellectus tunc fiat similis, quando, eas intelligendo, se in earum imagines transfigurat. Finis ergo noster est per intellectum Deum videre, per voluntatem viso Deo frui, quia summum bonum nostrum est, summae potentiae nostrae obiectum summum, sive actus perfectissimus circa ipsum. Summae autem potentiae nostrae sunt mens, mentisque caput, atque voluntas. Summum harum obiectum est commune verum bonumque commune et integrum, id est autem Deus.

Neque obiciat nobis Arabum aliquis sufficere nobis angelo aliquo frui. Naturale quippe desiderium nobis inest ad causam semper cuiusque effectus inveniendam, neque cessat inquisitio quousque ad causam primam perveniatur. Quoniam igitur cuiusque effectus

Filosofia_in_Ita

CAPITOLO II

Quinta prova dell'immortalità dell'anima desunta dal fatto che l'anima appetisce il primo vero ed il primo bene.

La dimostrazione data nel capitolo precedente ci darà la certezza della immortalità dell'anima qualora, analizzando una per una le dodici doti di Dio, noi mostreremo che l'anima, nel ricercarle, per natura in certo qual modo tenta di adeguarsi a Dio. L'animo nostro concepisce il principio comune del vero e del bene, in virtú del quale tende al vero comune ed appetisce il bene comune. Orbene: nella verità comune è contenuta ogni cosa vera come ogni cosa buona è contenuta nel bene comune. Da ciò deriva che l'anima umana naturalmente cerchi tutto ciò che è vero ed appetisca naturalmente tutto ciò che è bene. Il che appare chiaramente dall'osservazione che, conosciuta l'unica verità di questa o di quella cosa, noi non ci acquietiamo in essa, ma passiamo ad indagarne un'altra, e poi un'altra ancora e cosí via finché riteniamo che ci sia da conoscere ancora qualche verità. Lo stesso si può osservare nei confronti dell'acquisto dei beni. Ma ogni vero ed ogni bene è Dio stesso, che è il primo vero ed il primo bene, per cui noi appetiamo Dio stesso.

Ma dobbiamo domandarci che cosa principalmente in lui noi abbiamo di mira. Evidentemente miriamo soprattuto ad essere a lui simili, in quanto ogni cosa tende a lui come a suo fine in misura della capacità della propria natura, ed ogni cosa desidera a modo suo di divenire a lui simile: i corpi privi di vita sotto il solo rispetto dell'essere; quelli dotati di vita sotto il rispetto della vita; gli esseri sensibili sotto il rispetto del senso, ed infine gli esseri razionali sotto il rispetto dell'intelletto. Ma non possiamo farci simili a Dio tramite l'intelletto se non intendendo appunto Dio, dato che l'intelletto si fa simile via via alle varie cose, allorquando si trasfigura nelle immagini di ciascuna di esse tramite l'atto dell'intelligenza. Pertanto il nostro fine è quello di vedere Dio tramite l'intelletto, di fruire di lui tramite la volontà dopo averlo visto, in quanto è il nostro sommo bene, il sommo oggetto della nostra somma potenza,ossia l'atto perfettissimo in sé stesso. Ma le nostre somme potenze sono la mente ed il capo della mente nonché la volontà; sommo loro oggetto è il vero comune ed il bene comune nella loro integrità, cioè Dio stesso.

E non venga qualche arabo ad obbiettarci che ci basta fruire di un angelo, dato che in noi è insito il naturale desiderio di scoprire la causa di ciascun effetto, né la nostra indagine si arresta finché non si sia pervenuti alla causa prima. Dato che dunque noi desi-

Filosofia_in_Ita

cogniti optamus causam videre, atque intellectus noster esse ipsum universale cognoscit, efficitur ut naturaliter affectemus esse ipsius causam noscere, quae quidem ipse est Deus, neque dicimur finem ultimum assecuti, nisi quiescat totum desiderium naturale. Quare in sola Dei sive cognitione sive possessione ultimus finis consistit humanus, quae naturalem sola terminat appetitum. Quod liquido hinc apparet, quia proprii finis adeptio delectat quemque summopere. Animus autem rei nullius possessione tam vehementer, tam pure, tam firmiter gaudet, quantum vel exigua qualibet speculationis divinae gustatione, pro qua, si quando vere persentiatur, et possessio omnis, et mundus totus, et vita contemnitur. Quisquis enim pie nonnumquam cum Deo vivit, is clamat se tunc solum in vita et a malis vixisse semotum, et boni aliquid gustavisse, quasi tunc dumtaxat in suum se portum receperit. Huc tendit illud Platonis in libro de scientia: « Mala omnino devitari non possunt. Necesse est enim semper aliquid bono contrarium esse. Apud superos autem mala esse impossibile est, sed circa mortalem naturam locumque inferiorem necessario revolvuntur, quamobrem hinc illuc quam primum est fugiendum. Fugere vero hinc illuc nihil est aliud quam Deo, quatenus fieri potest, se similem reddere. Similem vero faciunt iustitia et sanctitas cum prudentia » (1). Haec ille. Merito ita praecipit. Ubi enim bonorum omnium viget bonum, ibi solum invenitur omnium medicina malorum.

Neque credendum est Panaetio dicenti optare quidem nos divina, sed numquam ad summum consecuturos, quia plena divinorum possessio et vita quieta non ad animos hominum pertineat, sed ad angelos. Natura ipsa rerum contra nos docet. Nempe elementa, quae naturali cupiditate sua petunt loca, tanto feruntur rapacius, quanto magis locis suis finibusque propinquant. Ideo Aristoteles in libro *De coelo* (2) ostendit motum naturalem rectum non posse ad infinitum vagari, alioquin in suo progressu non esset modo tardior, modo vero velocior. Quapropter quod tale est, ut vehementius postea

---

(1) *Teeteto*, 176 a-b.
(2) *De coelo*, 277 a, 277 b, 289 b, 301 b.

Filosofia_in_Ita

deriamo di cogliere la causa di ogni effetto a noi noto, e che il nostro intelletto giunge a conoscere l'essere universale in sé, ne deriva che noi naturalmente miriamo a conoscere la causa dell'essere stesso, la quale è appunto Dio, e che non si possa dire che abbiamo conseguito il fine ultimo se non quando il nostro desiderio naturale sia completamente acquietato. Perciò nella sola conoscenza di Dio, ovvero nel solo possesso di lui, consiste il fine ultimo dell'uomo, possesso che solo è in grado di soddisfare pienamente il nostro appetito naturale. Ciò appare chiaramente se si osserva che il raggiungimento del proprio fine reca sommo diletto a chiunque, e che l'animo per il possesso di nessuna cosa gode in misura tanto grande, in modo tanto puro e tanto fermamente quanto per l'assaporare sia pure in minima parte la speculazione di Dio, in nome della quale, qualora veramente la si raggiunga, si giunge a disprezzare ogni altro possesso, tutto il mondo e addirittura la vita. Chiunque infatti vive qualche volta in religiosa comunicazione con Dio dichiara apertamente che in quell'atto solo egli vive la vera vita, lontano da ogni male, e che in quell'atto solo egli gusta qualche cosa di veramente buono, come se soltanto allora raggiungesse il porto a lui destinato nella scala dei valori universali. Ed è appunto questo che intende esprimere quel che Platone dice nel libro sulla scienza. « Ma i mali non si possono completamente eliminare, in quanto è necessario che esista sempre qualche cosa di contrario al bene. Presso le essenze supreme, invece, è impossibile che sussistano dei mali, i quali necessariamente si aggirano intorno alla natura mortale e nelle sfere inferiori, per cui bisogna fuggire da qui quanto prima, per raggiungere appunto le sfere supreme. Ma il realizzare questa fuga non significa altro se non rendersi simili a Dio nella misura entro la quale ciò è possibile. E simili a lui ci fanno giustizia, santità, prudenza » (1). Cosí Platone, il quale meritatamente diede questi precetti, ché là dove esplica tutta la sua potenza il bene di tutti i beni, là solamente si può trovare la medicina contro il male.

E non si deve credere a Panezio quando afferma che noi desideriamo, sí, la divinità, ma non la potremo mai conseguire nella sua interezza in quanto il possesso pieno e l'acquietamento nella vita divina non è cosa che possa competere agli animi umani, ma agli spiriti superiori, ché la stessa natura ci dimostra il contrario. Infatti gli elementi che per loro desiderio naturale tendono alle sfere loro assegnate nell'ordine dell'universo, tanto piú rapidamente sono verso di esse trasportati, quanto piú si avvicinano ai limiti di quelle sfere. Pertanto Aristotele, nel libro *De Coelo* (2), mostra che il moto naturale rettilineo non può procedere all'infinito, altrimenti non sarebbe nel suo procedere ora piú lento ora piú rapido. Perciò, ciò

Filosofia_in_Ita

quam prius tendat in aliquid, non oberrat in infinitum, sed ad certum aliquid sese confert. Hoc autem in ipso sciendi desiderio experimur. Quo enim quis magis intelligit, eo ardentius flagrat ad reliquum. Igitur naturale desiderium cognoscendi ad finem aliquem determinatum dirigitur. Quis hic finis? Causa causarum omnium, quae comperta naturalem omnem inquisitionem terminat causarum.

Dedit natura corporibus crassis appetitionem inclinationemque qua loca cuperent inferiora, adhibuit illis praeterea gravitatem frigusque, quasi medium per quod ad locum optatum descenderent. Dedit subtilioribus appetitum altioris loci, adiunxit et levitatem caliditatemque, per quae media optatum finem consequerentur. Dedit brutis cibi et coitus appetitum, addidit membra ad esum et coitum praeparata. Dedit naturae dux animo universalis et totius veri bonique votum, quod quidem eo naturalius est, quam cibi et coitus appetitus, quo illud est magis continuum. Comedere quidem raro corpus exigit, rarius vero coire. Verum autem bonumque singulis optamus momentis. Semper enim novarum rerum imaginationumque et rationum cupidi sumus. Semper oculos patefacimus ad quaelibet occurrentia, et longissimo amplissimoque prospectu nimium delectamur, immo solo contenti sumus immenso. Semper arrigimus aures ad quaelibet audienda, quod infantes faciunt et adulti, gnari pariter et ignari, atque omnes in arte qualibet artifices, duce natura.

Adde quod domari potest coitus libido, edendi voracitas minui, veri autem bonique voluntas minime, immo vero decrescunt illa aetate, haec augetur (1).

---

(1) Ci sembra qui utile richiamare i concetti di *continens*, *continentia* e *constantia*, consistenti nell'equilibrio e nella subordinazione degli appetiti inferiori nei confronti di quelli superiori della saggezza. I termini *continens* e *constantia* corrispondono rispettivamente al concetto di ἐγκρατής e di ἐγκράτεια che troviamo in PLATONE, *Definitiones*, 415 d (derivato da *Fedro*, 256 b); ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* 1145 b 13; CICERONE, *De inventione*, II 54 (cui il Ficino attinse certo direttamente) e in PLATONE, *Definitiones*, 412 b (derivato da *Repubblica*, 390 b; 430 e ss.); ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1145 b 8; 1149 a 21; LXX, *Ecclesiastico*, 18, 30; *Atti*, XXIV 25 ss.; ma cfr. CICERONE, *De officiis*, II 22, dove confonde ed assimila *continentia* e *continens* con *abstinentia* ed *abstinens*. Si osservi come il Ficino renda con *continens* il greco ἐγκρατής, mentre rende con *constantia* il corrispondente greco ἐγκράτεια là dove, data la accezione di *continens*, ci dovremmo aspettare *continentia*. Con tutta probabilità la resa con *constantia* gli è suggerita da CICERONE, *De officiis*, I 23, ove appare *fortis et constantis est non deterreri in rebus asperis* (nonché da *Pro Sexto Roscio*, 14, in cui è illuminato di riflesso il concetto di *constantia* contrapposto a quello di *amentia*, annettendo quindi alla figura del *constans* quel fondamento di razionalità che appare appunto nella definizione platonica ripresa dal Ficino, se l'*amens* ciceroniano è appunto colui che facilmente è tratto da una parte all'altra dalle sue passioni e dal desiderio dei piaceri). Dietro la definizione del Ficino, comunque, sta certamente il *De constantia sapientis* di Seneca, il

Filosofia_in_Ita

che è dotato di struttura tale per cui tende verso qualche cosa con veemenza crescente progressivamente, non può vagare all'infinito, ma si deve dirigere verso un punto determinato. E ciò appunto noi sperimentiamo sul piano del desiderio di conoscenza: quanto piú uno conosce, tanto piú ardentemente è acceso dal desiderio ardente di conoscere quanto ancora gli rimane. Pertanto il desiderio naturale di conoscere si dirige ad un suo determinato fine. Rimane ora da chiederci quale sia questo fine, cui risponderemo essere esso la causa di tutte le cause, la quale, una volta colta e posseduta, pone termine a ogni ulteriore indagine sulle cause.

La natura ha conferito ai corpi solidi l'appetizione e l'inclinazione per cui essi dovessero tendere alle zone inferiori dell'universo, ed inoltre diede loro il peso ed il freddo, come mezzo onde potessero discendere verso la zona da loro naturalmente desiderata. Diede, invece, ai corpi piú tenui un appetito che li facesse tendere a zone piú alte e li dotò di leggerezza e di calore come mezzi onde conseguire il fine desiderato. Diede agli animali bruti appetito di cibo e di coito e li dotò di membra adatte alla masticazione e all'unione sessuale. Colui che è guida della natura diede all'animo una fame di tutto ciò che è vero e che è buono, fame che è in tanto piú naturale dell'appetito di cibo e di coito in quanto è piú di questo continua. Infatti raramente il corpo esige di mangiare, ed ancor piú raramente brama l'unione sessuale, laddove in ogni momento noi desideriamo il vero e il bene, ché sempre noi siamo desiderosi di immagini e di conoscenze di nuove cose. Noi sempre apriamo gli occhi verso tutto ciò che ci si presenta e siamo sommamente dilettati da una vista amplissima e che ci consenta di spingere lo sguardo a grande distanza, anzi siamo contenti solo quando vediamo dinanzi a noi l'immagine dell'immensità. Sempre, ancora, tendiamo l'orecchio ad ascoltare ogni suono come sogliono appunto fare non solo i bambini, ma anche gli adulti, i colti e gli ignoranti e tutti gli artisti di qualsiasi arte seguendo semplicemente la guida della natura.

A ciò si aggiunga che, mentre può essere dominato il desiderio di coito e può essere diminuita la voracità, non possiamo neppur minimamente contenere la volontà che ci spinge al vero ed al bene, anzi, laddove libidine e voracità decrescono col crescere dell'età, il desiderio di verità e di bene, crescendo l'età, cresce anch'esso [1].

---

quale gli confermava ovviamente la versione *constantia* in luogo di *continentia*. È interessante osservare che per la definizione di ἐγκράτεια il Ficino leggeva certamente il codice Vaticano greco I (o da esso direttamente derivati) che reca appunto la lezione tradotta da lui. È probabile, per conseguenza, che avesse sotto mano contemporaneamente le *Leggi*, le *Epistole* e i dialoghi spuri che appaiono appunto in tale codice, il che spiegherebbe a maggior ragione le abbondanti derivazioni proprio dalle *Leggi* che si possono riscontrare nella *Theologia Platonica*.

Filosofia_in_Ita

Adde insuper quod illa corporalia propter aliud appetuntur, haec autem gratia sui. Quanto igitur naturalior est veri bonique quam cibi coitusque cupiditas, tanto magis a naturae duce provisum est ut finem suum prorsus adipiscatur. Immo vero ob eam maxime causam naturalior est, quia ad finem acquirendum paratior. Profecto si speciei cuiusque proprietas necessaria est prudenterque ab auctore disposita, sequitur ut rationalis speciei conatus, qui ad totius boni possessionem dirigitur quasi finem, assequi valeat quod contendit. Nempe si impossibilis sit finis ultimi consecutio, universa tum species tum actio speciei contingens est, fortuita, et inanis. Quiescit quandoque oculus speciei gratiosae conspectu, quiescit auris melodia, et quisque sensus quandoque suis satiatur et impletur obiectis, tanta felicitate sensus natura donavit. Ratio vero istorum regina quae, licet angelis inferior sit, brutis tamen est superior, tam infelix erit, tam artifice naturae neglecta, ut oberret semper, quiescat numquam? Certe in hac vita numquam.

Neque audiendus hic est Arabum aliquis, fingens intellectum humanum, quod hac in vita nequit in singulis, saltem in cunctis hominibus assequi. Primo quidem non est intellectus unus in omnibus inter se penitus repugnantibus (quod alias ostendemus); deinde neque in cunctis quidem simul hominibus umquam animus habitum exoptatum consequitur.

Ac dum in singulis hominibus ad divina caecus est, ad eadem ferme similiter in cunctis est caecus. Denique non licet fingere nos ipsas divinarum formarum substantias ex substantiis naturalibus ad votum comprehendere posse. Hae namque substantiae ad materiam declinant, illa vero nequaquam. Intellectus autem humanus quate-

Filosofia_in_Ita

Si aggiunga ancora che gli oggetti della libidine e della voracità, che sono corporei, vengono appetiti in funzione di qualche cosa che è altro da essi, mentre il vero e il bene si desiderano per sé stessi. Quanto dunque piú nàturale è il desiderio del vero e del bene che non quello di cibo e di coito, tanto piú esso è stato provvisto da colui che guida la natura dei mezzi onde possa raggiungere il suo fine. Anzi, il desiderio di verità e di bene è piú naturale di ogni altro desiderio proprio in quanto è meglio degli altri dotato dei mezzi per il raggiungimento del fine. E non c'è dubbio che se la proprietà tipica di ogni specie è necessaria e disposta dal suo autore con previdenza, ne segue che l'istinto della specie naturale, per cui essa tende al possesso del bene totale come al raggiungimento del suo fine, è sicuramente in grado di conseguirlo. Se infatti fosse impossibile il conseguimento del fine ultimo la specie e la sua azione sarebbero assolutamente contingenti, fortuite ed inani. Cosicché, mentre a volte l'occhio si acquieta nella visione di un oggetto dall'aspetto piacevole o l'orecchio si acquieta al suono di una dolce melodia, e ogni senso in generale può venir soddisfatto a volte e raggiungere la sua totale pienezza in grazia degli oggetti cui esso è destinato dalla natura, tanta possibilità di raggiungimento del loro fine donò la natura appunto ai sensi; la ragione, per contro, signora assoluta dei sensi, la quale, quantunque sia inferiore agli angeli, è tuttavia pur sempre superiore agli animali bruti, sarà essa tanto infelice, tanto negletta dalla natura artefice, da essere costretta ad un vagare ininterrotto senza speranza mai di raggiungere il fine? Certo tale fine essa non potrà mai raggiungere sul piano di questa vita.

Né si deve dare ascolto, a questo proposito, a quei filosofi arabi che sostengono che l'intelletto umano, pur non potendo raggiungere il suo fine in questa vita nell'ambito dei singoli individui, tuttavia lo può raggiungere nell'ambito dell'umanità presa nella sua totalità. Infatti in primo luogo non ci può essere un unico intelletto comune a tutti gli individui tra loro tanto diversi da essere addirittura contrari (come dimostreremo in seguito), in secondo luogo l'animo non consegue mai simultaneamente in tutti gli uomini la condizione da lui desiderata.

Per di piú se nei singoli uomini esso è cieco nei confronti delle cose divine, deve essere necessariamente nei confronti di esse cieco anche negli uomini presi tutti insieme. Infine non è logico immaginare che noi possiamo abbracciare secondo i nostri desideri le sostanze stesse delle forme divine in virtú delle sostanze naturali, poiché queste declinano verso la materia, mentre quelle sono affatto aliene da una qualsiasi declinazione del genere. Inoltre l'intelletto umano, sintantoché abita in questo corpo, si dirige, in certo senso,

Filosofia_in_Ita

nus hoc habitat corpus, eatenus cognoscendo quodammodo ad corporalia vergit. Praeterea naturales effectus divinarum causarum vires substantiasque aequare et demonstrare non possunt. Adde quod divinae formae a naturalibus multo magis distant quam a naturalibus naturales. Ergo si per voces non cognoscuntur colores, quod apparet in caecis, multo minus per naturalia umquam divina comprehenduntur, ut Plato ad Dionysium scribit Syracusanum (1). Mitto quod substantia virtusque divina, tamquam infinita, non potest a nobis prius ad votum percipi, quam per ipsammet absolute formemur. Quod quidem in anima huic coniuncta corpori sic affecto perfici nequit.

Verum ut ad propositam huius capituli argumentationem regrediamur, rationis capacitas appetitioque, non quaedam vera, aut bona quaedam, sed omnia integraque requirit. Quae hic ideo numquam assequi videtur, ut Plato inquit in *Epinomide* (2), quia semper est ambiguus intellectus, semper voluntas est anxia. Haec igitur animus exutus corpore consequetur. Si bonum universum adipiscetur, immortalitate nullo modo carebit, quae tantum bonum est, quantum mors est malum, quae cunctis privat bonis. At mens quae vera videbit omnia, nullis gaudebit bonis si se suspicabitur morituram. Ut ergo secura sit finis adeptio et tranquilla, necesse est mentem de aeterna finis possessione certam esse. Quod quidem ita confirmat Aurelius Augustinus in libro *De Trinitate* tertiodecimo (3): « Omnes beati esse volunt, atque ideo nolunt perire et consumi, quod beati sunt. Nec nisi viventes beati esse possunt. Nolunt igitur perire, quod vivunt. Immortales itaque esse volunt quicumque vere beati vel sunt vel esse cupiunt. Non autem vivit beate, cui non adest quod vult. Nullo modo igitur esse poterit vita vere beata, nisi fuerit sempiterna ». Haec ille.

Sed ne Panaetiani diffidant ulterius vitam vere beatam homini convenire, ita concludemus. Cum naturae intellectualis proprium sit

---

(1) *Lettere*, 312 d, 314 a-b, 315 c.
(2) *Epinomide*, 973 c, 974 b, 976 a, 988 b, 992 c.
(3) *De Trinitate*, XIII, VIII, 11.

Filosofia_in_Ita

nell'atto della conoscenza, verso oggetti corporei, e per di piú gli effetti naturali non sono certo in grado di eguagliare le potenze e le sostanze delle cause divine, né, tanto meno, di poterle rivelare nella loro interezza. A ciò si aggiunga che le forme divine distano dalle forme naturali assai di piú che le forme naturali tra di loro, onde se è vero che tramite delle voci non è possibile distinguere dei colori, come si può constatare nei ciechi, molto meno sarà possibile comprendere mai ciò che è divino sulla base di ciò che è naturale, come appunto afferma Platone nella lettera a Dionigi di Siracusa (1). E tralascio di osservare che la sostanza e la virtú divina, in quanto infinite, non possono da noi venir percepite nella misura in cui desideriamo prima che noi veniamo perfettamente formati proprio da esse, e tale formazione perfetta non può compiersi nell'anima mentre essa è congiunta a questo nostro corpo dotato delle caratteristiche che sappiamo.

Ma per tornare all'argomento proposto all'inizio di questo capitolo, diremo che la capacità e l'appetito razionali non tendono ad una verità o ad un bene particolari e concreti, ma al vero ed al bene nella loro universale integrità. La quale mai sembra possibile raggiungere in questo mondo, come sostiene Platone nell'*Epinomide* (2), in quanto l'intelletto è sempre travagliato dal dubbio e la volontà è sempre agitata dall'ansia. Perciò lo spirito raggiungerà il bene ed il vero universali, una volta che si sarà spogliato del corpo; e se raggiungerà il bene universale, in nessun modo sarà privo dell'immortalità, che è un bene nella stessa misura in cui è un male la morte che ci priva di ogni bene. Ma allora la mente che vedrà ogni cosa vera non potrà certo godere di alcun bene se nutrirà in sé il sospetto di essere destinata a morire. Pertanto, affinché sia sicuro il raggiungimento del fine ed in esso si acquieti ogni altro desiderio, è necessario che l'anima sia sicura del possesso eterno di tale fine, come afferma Aurelio Agostino nel tredicesimo libro del suo *De Trinitate* (3), quando dice: « Tutti vogliono essere beati ed appunto per questo, cioè perché sono beati, non vogliono morire e consumarsi. Ma non possono essere beati se non vivendo, onde non vogliono morire appunto perché vivono. Pertanto tutti vogliono essere immortali quanti sono veramente beati o quanti lo bramano. Ma non vive beatamente colui cui non è presente l'oggetto dei suoi desideri. Onde non potrà in nessun modo essere veramente beata una vita se non sarà eterna ».

Ma affinché i seguaci di Panezio non abbiano piú a nutrir dubbi sul fatto che una vita veramente beata è in armonia con la natura dell'uomo, concluderemo la nostra dimostrazione dicendo che, essendo proprio della natura intellettuale godere ogni bene nell'atto della conoscenza, non v'è dubbio che è proprio della natura intel-

Filosofia_in_Ita

cognitione gustare omne bonum, certe eiusdem proprium est affectu etiam vesci omni bono, id est integro. Beatitudo igitur naturae intellectualis est propria. Qualem vero quisque intellectum habet, talem potest beatitudinem consequi. Si verum formalemque (1) intellectum, veram quoque formalemque felicitatem. Sin umbratilem intellectum, umbratilem quoque felicitatem. Hominis anima, licet imago quaedam sit intellectus divinioris, veram tamen in se mentis formam habet, quod tribus probatur signis: primum est, quod multa vera secundum veram eorum rationem intelligit. Secundum quod veram veritatis ipsius intelligit rationem. Tertium, quod si anima nostra solam intellectus umbram haberet, non intelligeret definiretve umquam formam et substantiam intellectus, sed accidentia tantum confuse prospiceret. Quoniam igitur anima vim intelligendi possidet non umbratilem tantum, sicut bestiae quaedam sagaciores, sed vere etiam expressam atque formalem, idcirco potest quandoque vitam consequi vere beatam.

Neque mirum alicui videri debet, me intellectum alium umbratilem, alium formalem ponere, siquidem Platonici, ut Proculus disputat, omnia rerum genera ita distinguunt, atque in primis unitatem et mentem, animam et naturam.

Sed missa haec in praesentia faciamus videamusque qua ratione Origenes in libris *De principiis* superiora confirmat. Cum consideraret Origenes Deum rerum artificem in singulis non necessitati solum utilitatique tum propriae tum communi consulere, sed etiam (neque id quidem minus) pulchritudini rerum admirationique spectantium ubique studere, conclusit: quemadmodum humanus artifex artificia construit quam pulcherrima, ut intuentes alliciantur ad ingenium, quo ille construxit, considerandum atque admirandum, ita Deum artificiosissimum mundi opificium construxisse. Unde effici vult, ut rationum, quibus omnia constant, inquisitio, ab ipsamet ratione Dei artificis omnium mentibus sit inserta, et inde quotidie moveatur, ita ut non minus eas nostra mens desideret per naturam, quam oculus colores et gustus escas. Addit ea nos conditione a Deo eiusmodi desiderium accepisse, qua aliquando posset expleri, ne frustra a Deo sit insitum. Praeterea quisquis amori huic studio voluntatis indulserit, etiam si parum veritatis consequatur in vita, tamen

(1) « Formale » significa ciò che è dovuto alla *forma*, ciò che è per essenza, e che, dunque, è pieno insieme e connaturato, opposto dunque ad accidentale, parziale e umbratile.

Filosofia_in_Ita

lettuale alimentarsi del bene totale, cioè del bene nella sua integrità, tramite l'affetto. Pertanto la beatitudine è caratteristica propria della natura intellettuale, e quale è l'intelletto che ciascuno possiede tale è la beatitudine che è in grado di conseguire. E se l'intelletto è vero e formale (1), vera e formale deve essere anche la felicità di cui giungerà a godere chi è dotato di tale forma di intelletto. Che se si possiede un'intelletto onnubilato, onnubilata sarà anche la felicità che si potrà raggiungere. L'anima dell'uomo, quantunque sia semplicemente l'immagine di un intelletto piú divino, tuttavia contiene in sé la vera forma della mente, come si può dimostrare con tre prove. Primo: l'anima umana intende molte verità secondo la vera loro essenza intelligibile; secondo: intende la vera essenza della verità stessa; terzo: se l'anima nostra avesse una semplice ombra dell'intelletto non potrebbe intendere e definire in alcun modo la forma e la sostanza dell'intelletto, dovendosi limitare soltanto a cogliere gli accidenti, ma poiché l'anima possiede la potenza intellettiva non soltanto umbratile, come alcuni animali piú sagaci degli altri, ma anche chiara e formale, per ciò appunto è in grado di conseguire quando che sia la vita veramente beata.

Né ci si deve meravigliare che io ponga un intelletto come umbratile e un altro come formale, dato che i platonici, come espone ampiamente Proclo, distinguono appunto in tal modo tutti i generi delle cose e, prima di ogni altro, l'unità, la mente, l'anima e la natura.

Ma tralasciando per il momento una simile questione, passiamo a considerare in base a quali argomentazioni Origene nei suoi libri *Dei principi* dimostra gli enti superiori. Avendo egli considerato che Dio, artefice di tutte le cose, non solo provvede in ciascuna di esse alla necessità e alla utilità che le sono proprie o che essa ha in comune con le altre cose, ma anche, e non meno, alla bellezza di esse mirante a suscitare ammirazione in chi le vedesse, trasse questa conclusione: come un artista crea le sue opere quanto piú belle egli può, in modo che chi le osservi sia invitato a prendere in considerazione e ad ammirare l'ingegno con cui egli le ha studiate e realizzate, cosí anche Dio costruí questo capolavoro d'arte che è il mondo. E ritiene che da ciò derivasse il fatto che l'indagine dei principi su cui si fondano tutte le cose venga inserita nelle menti dalla stessa razionalità di Dio, artefice di ogni cosa, e che da esso ogni giorno venga mossa in modo che la nostra mente desidera conoscere tali principi per sua stessa natura non meno di quanto gli occhi desiderano cogliere i colori e il palato appetisce i sapori. E aggiunge che noi abbiamo ricevuto un siffatto desiderio da Dio a condizione che esso potesse quando che fosse venir soddisfatto, affinché esso non fosse stato in noi da Dio inserito inutilmente. Inol-

Filosofia_in_Ita

ex hoc affectu praeparari ad veritatis plenitudinem in futuro comprehendendam. Et quoniam praeparatio talis fit per Deum, per Deum fore quandoque formationem. Siquidem agentes causae non ob aliam rationem disponunt materiam, nisi ut eam forment quandoque dispositam.

Hanc Origenis sententiam ita breviter confirmamus: quod videlicet quatenus consideramus quales effectu universi formae sint, atque utrum prosint nobis aut obsint, eatenus a natura creata duci videmur, et vitae corporis obsequi, ac velle formas externas in formam nostram, prout usus postulat, transformare. At quando perscrutamur quibus rationibus singula ita creata ordinataque sint, quod sane inquirimus naturaliter, tunc ab ipsa rerum artifice ratione ad ipsammet allicimur, vitaeque studemus aeternae, et in formam artificis omniformem animum reformare conamur. Hinc Paulus Apostolus inquit interiorem hominem quotidie renovari, invisibilia nobis aeternaque contemplantibus (1). Item: « nos autem, inquit, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tamquam a Domini Spiritu » (2).

CAPUT III

Sextum signum: quia animus conatur omnia fieri.

Ostensum est animum nostrum in omnibus suis actibus primam illam Dei dotem pro viribus comparare, id est totius veri totiusque boni possessionem. Secundam vero illam quaeritne, an conatur omnia fieri, sicut Deus est omnia? Conatur mirum in modum.

Vitam siquidem plantae, quatenus saginando indulget corpori.

---

(1) *II Corinzi*, IV 16-18.
(2) *II Corinzi*, III 18.

Filosofia_in_Ita

tre che chiunque si fosse lasciato andare ad indulgere per esplicito desiderio della volontà ad un amore di tal genere, anche qualora in questa vita avesse potuto conseguire la verità in misura assai scarsa, tuttavia venisse preparato da quell'affetto ad abbracciare in futuro la verità nella sua totale pienezza e che, realizzandosi una tale preparazione per opera di Dio, anche per opera di Dio sarebbe stata operata in un determinato momento la formazione dell'anima umana, se è vero che le cause agenti non dispongono la materia per altro scopo se non per quello di formarla disposta in un determinato modo.

Questa teoria di Origene noi confermiamo brevemente osservando che noi sembriamo essere sottoposti alla vita della natura creata fintanto che consideriamo quali siano le forme dell'universo in effetto e se esse siano o non siano a noi utili, e che nell'atto di tale considerazione noi in primo luogo siamo ossequienti alla vita corporea, ed in secondo luogo vogliamo trasformare le forme esterne in forme nostre in proporzione a quanto l'uso pratico richiede. Ma quando noi tentiamo di indagare in quali modi e per quali ragioni le singole cose siano state create e ordinate cosí come le vediamo, indagine che noi svolgiamo naturalmente, allora siamo attratti ed invitati verso di lei dallo stesso principio essenziale artefice delle cose e ci occupiamo della vita eterna nell'atto in cui tentiamo di riformare il nostro animo sul modello della forma onniforme dell'artefice. Per questo appunto Paolo apostolo dice che l'uomo interiore si rinnova quotidianamente nell'atto in cui noi contempliamo gli enti invisibili ed eterni (1). Per di piú, egli dice, « noi riflettendo a viso scoperto come in uno specchio la gloria del Signore, ci trasformiamo di splendore in splendore a sua immagine, come ad opera dello spirito del Signore » (2).

CAPITOLO III

Sesta prova: l'anima tenta di divenire il tutto.

È stato dimostrato che l'animo nostro in tutti i suoi atti si procura, in proporzione alle sue forze, la prima dote di Dio, e cioè il possesso del bene e del vero nella loro totalità. Dobbiamo ora domandarci se esso la ricerchi in rispetto a ciò che essa è, oppure se tenti di divenire anch'esso il tutto, come appunto è il tutto Dio stesso. E diremo che questo tentativo l'anima compie in maniera mirabile.

La vita delle piante in quanto spargendo i suoi semi indulge al corpo; la vita dell'animale bruto in quanto accarezza i sensi; la vita dell'uomo nell'atto in cui si occupa razionalmente delle faccende

Filosofia_in_Ita

Vitam bruti, quatenus sensibus adulatur. Vitam hominis, prout de humanis negotiis ratione consultat. Vitam heroum, quantum naturalia investigat. Vitam daemonum, prout mathematica speculatur. Vitam angelorum, prout divina inquirit mysteria. Vitam Dei, quantum Dei gratia omnia operatur. Omnis hominis anima haec in se cuncta quodammodo experitur, licet aliter aliae. Atque ita genus humanum contendit omnia fieri, cum omnium agat vitas. Quod admiratus Mercurius Trismegistus inquit magnum miraculum esse hominem, animal venerandum et adorandum, qui genus daemonum noverit, quasi natura cognatum, quive in Deum transeat, quasi ipse sit Deus.

Praeterea quaecumque sunt, quantum sunt, sunt vera. Quantum vero vim aliquam ordinemque et usum sortita sunt, sunt et bona. Animum supra monstravimus omnia vera et bona omnia quaerere. Res igitur omnes quaerit. Quid autem quaerit aliud, nisi ut per intellectum sciat omnes, per voluntatem omnibus perfruatur? Utroque autem modo fieri cuncta conatur. Sicut sensus, puta visus, colores non cernit, nisi colorum induat formas fiatque unum ex videndi potentia et formae visibilis actu ceu ex aëre lumineque fit unum, ita neque intellectus res ipsas cognoscit nisi vestiatur formis rerum cognoscendarum fiatque ex intelligendi potentia et formae intelligibilis actu unum, quorum unionem una actio comitatur. Una enim intelligendi operatio est utriusque.

Quis item neget ex materia corporali et forma illi tributa rem unam fieri, cum ex illo composito unus proveniat actus unusque motus? Multo autem magis (ut placet Platonicis et Averroi) unum quiddam fieri oportet ex potentia intellectus formaque rei intelligendae, tum quia saepe stabilior ex iis provenit compositio (saepe enim diutius manent una quam materia corporalis eiusque forma), tum etiam quia intellectus ipse forma quaedam est, forma, inquam, inhians, materiae instar, ad formam ulteriorem. Ideo magis convenit cum forma suscipienda, quam conveniat cum forma propria materia

Filosofia_in_Ita

umane; la vita degli eroi in quanto investiga la natura; la vita dei demoni in relazione al fatto che specula nelle matematiche; la vita degli angeli relativamente alle sue indagini sui divini misteri; e la vita di Dio infine, in quanto tutto opera per grazia di Dio: tutte queste vite ogni anima umana tenta in certo qual modo entro sé stessa, pur sperimentandone una in un modo, un' altra in un altro. E cosí il genere umano tende ad identificarsi col tutto nell'atto in cui tenta di realizzare in sé ogni tipo di vita. Ed appunto meravigliandosi di questo fatto Mercurio Trismegisto dice che l'uomo è un grande miracolo, un essere degno di venerazione e di adorazione, in quanto conosce la stirpe dei demoni, quasi legata alla natura da vincolo di consanguineità, ma giunge a trasferirsi in Dio come se egli stesso fosse Dio.

Inoltre tutto ciò che è, in quanto è, è vero; in quanto invece è dotato di una qualche potenza o di un ordine o di un uso specifico è buono. Noi abbiamo dimostrato piú sopra che l'animo cerca tutto ciò che è vero e tutto ciò che è buono, da cui possiamo dedurre che cerca tutte le cose. Ma che cosa cerca oltre alle cose vere e buone, se non la conoscenza di tutte tramite l'intelletto ed il godimento di tutte tramite la volontà? E nell'un modo e nell'altro egli tenta di identificarsi con il tutto. Come uno dei nostri sensi, per esempio la vista, non discerne i colori se non rivestendo egli stesso le forme dei colori e divenendo una unità consistente nella potenza della vista e nell'atto della forma visibile, come si forma una unità dall'unione dell'aria e della luce, cosí neppure l'intelletto è in grado di conoscere le cose se non riveste in sé le forme degli oggetti che deve conoscere e se non dà luogo ad una unità fondendo la potenza dell'intelligenza con l'atto della forma intelligibile, l'unione dei quali è accompagnata da un'unica azione, ché una sola è l'operazione dell'intelligenza compiuta simultaneamente dalla potenza intellettiva e dall'atto intelligibile.

E chi dunque potrebbe negare che dall'unione della materia corporea con la forma ad essa attribuita risulta una sola unità, se è vero che da tale composto proviene un solo atto e un solo movimento? A maggior ragione dunque — come sostengono i platonici ed Averroè — è necessario che risulti un'unica unità dall'unione della potenza dell'intelletto e della forma dell'oggetto di esso, sia poiché spesso deriva da essi una composizione piú stabile (spesso infatti la potenza intellettiva e la forma dell'oggetto rimangono uniti piú a lungo che non la materia corporea e la sua forma), sia anche perché l'intelletto è esso stesso una forma, una forma, cioè, tendente insaziabilmente ad una forma ulteriore allo stesso modo della materia. Per questa ragione esso si armonizza con la forma che deve assumere

Filosofia_in_Ita

corporalis. Omnes enim formae in mundi materias a superna mente descendunt, quocirca cum mente nostra multo magis conveniunt quam cum materia. Denique mens quanto est praestantior quam materia, tanto efficacius formam, quam exoptat, sibi adsciscit et unit. Neque credendum est animum sibi minus unire quae capit quam corpus. Corpus enim cibos vel diversissimos in suam vertit substantiam, anima concoquente. Ita et animus quae accipit, immo concipit, in se vertit, et multo magis. Siquidem dimensiones corporum mutuam in corporibus impediunt unionem, spiritalia vero sunt unioni admodum aptiora. Itaque rationes rerum intellectarum magis in substantiam transeunt intellectus, ut vult Plotinus (1), quam in substantiam corporis alimenta. Per haec patet ex mente nostra et forma rei intelligendae unum aliquid fieri. Quod autem ita subit alicuius formam, ut ex ea et se ipso reddat unum, illud ipsum ferme evadit cuius subivit formam. Quis nesciat materiam aëris, quando ignis formam suscipit, effici ignem, aut igneam? Ideo intellectus paene res illa fit, quam intelligit. Fit, inquam, actu res illa. Nam et potentia, et quodammodo habitu res eadem erat etiam prius quam intelligeret, ut Plotinus existimat (2). Tunc sane intellectus intelligit circulum quando ipse actu quasi fit ratio circuli. Immo hoc ipsum actu fieri ipsum intelligere est. Erat autem intellectus eadem ipsa circuli ratio etiam prius, tum secundum potentiam, quo ad substantialem pertinet circuli ipsius ideam, tum secundum habitum, quo ad ideae formulam nobis familiarem (3). Veritas autem singularum rerum in ipsa firma illarum ratione consistit. Atque ita mens res quaelibet vera fit, quando res ipsa intelligit, se in earum rationes perpetuas convertendo.

Sed de hoc alias. Sufficit autem nobis in praesentia, quod cum intellectus quaerat res omnes intelligere, et intelligendo formis earum

---

(1) *Enneadi*, V, III 5.
(2) *Enneadi*, V, III 6-7.
(3) Il passo ha un'importanza determinante ai fini dell'interpretazione della gnoseologia ficiniana. Dapprima, infatti, il Ficino ricorda la teoria dell'intenzionalità del conoscere, non menzionando o rifacendosi ad Aristotele e S. Tommaso, ma a Plotino: e questo già indica la particolare accezione ficiniana dell'intenzionalità. Successivamente, il Ficino è ancora piú esplicito nel ricorrere immediatamente alla teoria delle *formule*, e nel ridimensionare criticamente la gnoseologia aristotelico-scolastica.

Filosofia_in_Ita

piú di quanto non armonizzi la materia corporea con la forma che le è propria. Tutte le forme, infatti, discendono nella materia del mondo da una mente suprema, onde convengono molto piú con la nostra mente che con la materia. Infine quanto piú prestante è la mente della materia, tanto piú efficacemente assume in sé ed unisce a sé stessa la forma che è oggetto del suo desiderio. E non si deve credere che l'animo unisca a sé ciò che accoglie meno di quanto non faccia ciò il corpo. Il corpo infatti trasforma i cibi piú diversi in sua propria sostanza grazie alla digestione operata dall'anima. Ma allo stesso modo anche l'animo trasforma nella sua sostanza ciò che riceve, anzi, meglio, ciò che concepisce, ed attua una tale trasformazione assai piú radicalmente di quanto non faccia il corpo con gli alimenti, in quanto, mentre le dimensioni dei corpi impediscono la loro compenetrazione, gli enti spirituali sono infinitamente piú adatti all'unione proprio per la loro spiritualità aliena dalle dimensioni. Pertanto le essenze intelligibili degli oggetti intelletti si trasformano in sostanza dell'intelletto — come sostiene Plotino (1) — piú che non gli alimenti in sostanza del corpo. Da ciò risulta chiaro che la mente nostra e la forma dell'oggetto intelligibile finiscono per costituire una unità. Ma ciò che subisce la forma di qualche cosa, in modo tale da costituire una unità con ciò di cui subisce la forma, diviene esattamente ciò di cui ha subito appunto la forma. E chi ignora che la materia dell'aria quando accoglie in sé la forma del fuoco si trasforma in fuoco o comunque si fa ignea? Per questo motivo l'intelletto possiamo dire che si trasforma in quella cosa che egli stesso coglie nell'atto dell'intelligenza. Ma una tale trasformazione si realizza sotto il rispetto dell'atto, in quanto in potenza, ed in certo senso anche sotto il riguardo dell'aspetto, esso già era quella determinata cosa prima ancora di coglierla intellettivamente, come ritiene Plotino (2). L'intelletto, per esempio, allora veramente coglie intellettivamente il cerchio quando egli stesso si fa in atto, per cosí dire, cerchio. Anzi, proprio questo divenire in atto la cosa intelligibile è appunto l'atto dell'intelligenza. Ma l'intelletto era essenza intelligibile del cerchio anche prima di compiere l'atto intellettivo, e lo era sia sotto il rispetto della potenza, per quanto concerne l'idea sostanziale del cerchio, sia sotto il rispetto della modalità, in riferimento alla forma secondaria a noi familiare di tale idea (3). D'altra parte, la verità delle singole cose consiste appunto proprio nella ferma essenza intelligibile di esse, per cui la mente si trasforma in qualsiasi cosa vera quando coglie intellettivamente questa o quella cosa convertendosi nelle loro eterne essenze intelligibili.

Ma di questo tratteremo in seguito. Per ora ci basta osservare che tendendo l'intelletto a cogliere intellettivamente tutte le cose, e

Filosofia_in_Ita

penitus vestiatur, consequens est, ut quaerat res omnes effici, unde nititur Deus fieri, in quo sunt omnia, dum nititur omnia fieri. De intellectu satis.

Cupit idem et nostra voluntas, quia semper affectat bonis omnibus perfrui. Fruendo autem rebus, se ipsam rebus quibus fruitur unit. Sed interest intellectum inter et voluntatem. Utraque fiunt omnia, intellectus omnia vera, voluntas omnia bona, sed intellectus res in se ipsum transferendo illis unitur, voluntas contra in res transferendo se ipsam. Quonam pacto? Sane noster intellectus modo suo potius res intelligit, quam pro natura rerum. Formas utique corporum, quae sunt particulares, materiae immersae, divisae, confusae, infectae ac mobiles, intelligit modo quodam universali, absoluto, simplici, distincto, puro et stabili. Deum vero et angelos, qui stabiles sunt et simplices, mobili ut plurimum et multiplici comprehendit discursione. Ita intellectus noster tam illa quae infra se, quam quae supra existunt modo quodam percipit suo. Quam ob causam dicitur omnia in suam transferre naturam, ex quo etiam Platonis illud confirmari videtur, quod mens per innatas formas intelligat postquam per naturae suae modum intelligit. Voluntas autem primo quidem non sicut intellectus in se permanet, sed animam et corpus movet ad operandum, ut ad res desideratas accedant, deinde non eo proprie modo quo res in anima insunt affectat, sed quo potius in se ipsis. Intellectui aurum cognituro, species auri illa universalis et incorporea sufficit, voluntati vero non sufficit. Nam quantum ad humanam vitam spectat, aurum vult particulare istud et corporale, quale est in se ipso.

Concludamus animam nostram per intellectum et voluntatem, tamquam geminas illas Platonicas alas (1), idcirco volare ad Deum quoniam per eas volat ad omnia. Per primam omnia sibi applicat, per secundam se applicat omnibus. Itaque anima cupit, conatur, incipit Deus fieri, proficitque quotidie. Motus autem omnis qui ad

(1) La similitudine deriva dal *Fedro*, 246 b ss.

Filosofia_in_Ita

dato che nell'atto dell'intelligenza riveste nell'intimo suo le forme degli oggetti presi in considerazione, ne consegue che l'intelletto tende a trasformarsi nel tutto, onde tenta di trasformarsi in Dio, nel quale sono tutte le cose, nel compiere appunto il tentativo di trasformarsi in ogni cosa. E tanto basti circa l'intelletto.

Lo stesso desiderio stimola la nostra volontà in quanto essa sempre mira a fruire di ogni bene. Ma, appunto nell'atto in cui fruisce delle singole cose, essa si unisce ad esse. Tuttavia c'è una differenza tra l'intelletto e la volontà: sia l'uno che l'altro si trasformano in ogni cosa, e l'intelletto in tutte le cose vere, la volontà in tutte le cose buone; ma l'intelletto si unisce alle cose trasferendole in sé stesso, laddove la volontà opera una tale unione trasferendo sé stessa sul piano delle cose. Sorge spontanea la domanda su come ciò possa avvenire. Il nostro intelletto è chiaro che intende le cose piú a modo suo che obbedendo alla natura di ciò che costituisce l'oggetto del suo atto intellettivo. Esso infatti le forme dei corpi che sono particolari, immerse nella materia, divise, confuse, impure e mobili, le intende in modo universale, assoluto, semplice, distinto, puro e stabile, mentre coglie Dio e gli angeli, che sono stabili e semplici solo attraverso per lo piú un processo discorsivo cui sono caratteristiche la molteplicità e la mobilità. Cosí il nostro intelletto coglie secondo una sua propria modalità quelle cose che stanno tanto al di sotto di lui quanto al di sopra, per cui noi diciamo che esso trasferisce ogni cosa nella sua propria natura. E questo chiaramente conferma quanto sostiene Platone quando afferma che la mente intende tramite forme innate poiché intende secondo la modalità della sua propria natura. La volontà, invece, in primo luogo non permane in sé stessa, come fa l'intelletto, ma stimola l'anima e il corpo ad operare in modo da avvicinarsi agli oggetti del suo desiderio; in secondo luogo non tende agli oggetti secondo il modo proprio in cui essi sono nell'anima, ma piuttosto secondo il modo in cui essi sono in sé stessi. All'intelletto, per esempio, che si appresta a conoscere l'oro, è sufficiente la specie universale ed incorporea dell'oro stesso, specie che, invece, non basta alla volontà. Infatti, per quanto concerne la vita umana, la volontà desidera quel particolare e corporeo oro qual è in sé stesso.

Dobbiamo dunque concludere che l'anima nostra, tramite l'intelletto e la volontà, come tramite le allegoriche ali gemelle (1) di cui parla Platone, vola verso Dio per il fatto che, per mezzo di esse, vola verso ogni cosa. Per mezzo della prima fa aderire a sé stessa ogni cosa, per mezzo della seconda aderisce ad ogni cosa. Pertanto l'anima desidera, tenta, comincia a trasformarsi in Dio, ed ogni giorno avanza sempre piú lungo la via di questa trasformazione. Ma ogni moto che, diretto verso una determinata meta, dapprima

Filosofia_in_Ita

terminum aliquem directus incipit quidem primo, pergit deinde, intenditur paulatim, et proficit, profecto quandoque perficitur. Eadem namque facultate intenditur, qua coepit. Eadem postea proficit, qua et intendebatur. Eadem tandem perficitur, qua proficit. Quamobrem animus noster quandoque fieri poterit quodammodo omnia, ac Deus quidam evadere.

CAPUT IV

Septimum signum et octavum:
quoniam animus conatur facere omnia, atque item omnia superare.

CAPUT V

Nonum signum et decimum:
quod homo affectat ubique esse, atque item esse semper.

CAPUT VI

Signum xi, xii, xiii, xiv:
quod cupimus quattuor dei virtutes assequi.

CAPUT VII

Decimum quintum signum:
quod animus summam expetit opulentiam et voluptatem.

Accedit quod vitam Dei opulentissimam et iucundissimam posuimus. Nam solus ille summa est opulentia summaque voluptas, qui fons est bonorum omnium nullius egenus. Si ergo summam opulentiam et voluptatem summam omnes expetunt homines, dii expetunt fieri. Non certa quaedam rerum aliquarum possessio, aut species aliqua voluptatis sufficit homini, quemadmodum caeteris animantibus, sed paulum quid in iis adeptum est se putat, donec restat ali-

Filosofia_in_Ita

inizia, poi continua, a poco a poco aumenta e progressivamente si avvicina sempre piú al godimento del suo fine, senza dubbio verrà tempo in cui raggiungerà la sua perfezione, in quanto procede in virtú di quella stessa facoltà per la quale ebbe inizio, si avvicina sempre piú al godimento del suo fine in forza di quella stessa facoltà per la quale procedeva, ed infine raggiunge pienamente il suo fine tramite quella medesima facoltà per cui ha progredito. Perciò il nostro animo potrà un giorno divenire ogni cosa e, per conseguenza, trasformarsi in un Dio.

CAPITOLI IV-VI

SETTIMA E OTTAVA PROVA: PERCHÉ L'ANIMA TENTA DI FARE TUTTO E INOLTRE DI SUPERARE OGNI LIMITE. – NONA E DECIMA PROVA: POICHÉ L'UOMO ASPIRA AD ESSERE DOVUNQUE ED INOLTRE AD ESISTERE ETERNAMENTE. – ALTRE QUATTRO PROVE: POICHÉ DESIDERIAMO PERSEGUIRE LE QUATTRO VIRTÚ DI DIO.

Un'altra indicazione di immortalità dell'anima è fornita dal fatto che questa cerca di emulare Dio nel tentare di superare ogni limite e di possedere tutto. E vi furono a causa di ciò alcuni uomini, dice il Ficino, cioè Alessandro il Macedone ed Empedocle tra i filosofi (Diogene Laerzio VIII, 66 ss.), *che volevano essere venerati come Dei. Inoltre l'uomo aspira a una condizione di somiglianza con Dio anche nel conato di ubiquità e di eternità, come pure nel perseguire quattro virtú peculiari di Dio: la prudenza, la giustizia, la fortezza e la temperanza.*

CAPITOLO VII

QUINDICESIMA PROVA:
L'ANIMO DESIDERA SOMMA RICCHEZZA E SOMMO GODIMENTO.

A quanto detto sinora si aggiunge che noi ponemmo la vita di Dio come ricchissima e sommamente gaudiosa. Egli solo, infatti, è somma opulenza e sommo godimento, egli che è fonte di ogni bene, di nessun bene mancante. Se dunque tutti gli uomini bramano somma ricchezza e sommo godimento, essi bramano di divenire degli Dei. Ad un uomo non basta il possesso di alcune cose o una parvenza di godimento, come invece capita agli altri animali; l'uomo, al contrario, ritiene di aver raggiunto poca cosa fintanto che gli

Filosofia_in_Ita

quid vel minimum acquirendum. Quamobrem prudentes viri (1) existimantes opulentiam Dei gaudiumque in solis intelligentiae honestatisque thesauris revera consistere, sola haec cupiunt, sed ad summum; imprudentes autem homines, opinantes maiestatem divinam bonis insuper corporalibus perflui, appetunt insuper corporalia, et ad summum. Constat autem eos neque necessitatis, neque commoditatis corporalis gratia dumtaxat talia quaerere. Nempe etiam si arbitrentur habere se quantum sufficiat ad vivendum, et quantum ad vivendum iucunde et copiose, nondum tamen cessant accumulare thesauros, et oblectamenta exquisitissima diligenter inquirere, quod Mida, Sardanapalus, Xerxes demonstraverunt. Ille thesauros in immensum accumulabat, hi summa praemia proponebant illis qui nova quotidie invenirent oblectamenta. Non corpori serviunt isti sed obsunt, neque damni corporalis ignari. Non corpori obsequuntur, sed, divinae felicitatis invidi, immensam sibi illius copiam tam rerum, quam voluptatum usurpare contendunt, atque, ut hanc assequantur, corpus suum perdunt, afflictant animum, vitamque perturbant. Tandem neque prudentes, licet accedant propius, neque imprudentes hac in vita ingentes illos quos cupiunt thesauros consequuntur, ideo hic quiescunt numquam. Res autem quaelibet in loco suo ac naturali habitu conquiescit. Quam obnixe loca sua repetunt elementa? Quam firmiter illis inhaerent? Plantae conveniens sibi solum situmque congruum quam avide adsciscunt? Quam stabiliter in eo pro viribus permanent? Bruta similiter: talpae enim sinus terrae, armenta gregesque terrae faciem, pisces aquam et avidissime petunt

---

(1) I *prudentes viri* di cui parla il Ficino sono propriamente coloro che possiedono la vera saggezza pratica (la *φρόνησις*) e la pienezza della virtú umana (l'*ἀνδρεία*). La *prudentia* non ha solo cioè un generico riferimento pragmatico, ma diremmo che è anche assimilabile al termine *fortitudo*. Nel definire quest'ultimo termine il Ficino somma le tre definizioni platoniche di *φρόνησις*, *ἀνδρεία* ed *ἀφοβία*, per cui cfr. PLATONE, *Definitiones*, 411 d; 412 a; 413 a. Naturalmente cfr. CICERONE, *De inventione*, II 54; *De officiis*, III 33; *Tusculanae disputationes*, V 14; *Ad Herennium* (che il Ficino riteneva ciceroniano e dal quale attingeva parecchio), III 2; e specialmente A. GELLIO, *Noctes Atticae*, XXII 5; ma cfr. ancora CICERONE, *Tusculanae disputationes*, IV 24. Alle *Definitiones* platoniche i tre concetti derivano da *Simposio*, 201 d ss.; *Repubblica*, 451 c; 461 a e ss.; 797 a; 921 d e ss. Ma in Ficino il termine acquista valore diverso a seconda che si riferisca a Dio (*Dei fortitudo est status immobilis:* riferimento che manca nelle definizioni platoniche) o all'uomo (« *Fortitudo: habitus animae intrepidus, militaris audacia, peritia eorum quae ad bellum spectant. Constantia animi adversus illa quae terrere solent; audacia prudentiae pedissequa; intrepiditas in mortis expectatione. Affectatione* (sic!). *Affectio servans in periculis rationale propositum; robur contra periculum obsistens; vigor tolerans omnia virtutis gratia; perseveratio animi in iis quae rectae rationi audenda vel metuenda videntur; observatio eorum quae ratio dictat in rebus patiendis; rei militaris peritia; habitus in lege immobiliter* (sic!) »; e ancora: « *scientia circa bona et mala audendi atque metuendi* » (cioè: « Costante

Filosofia_in_Ita

resta ancora la possibilità di acquistare ancora qualche cosa, per minima che essa sia. Perciò gli uomini saggi (1), stimando che la ricchezza e il godimento di Dio consistano realmente nei soli tesori dell'intelligenza e dell'onestà, questi soli bramano, mentre gli sciocchi, ritenendo che la maestà divina fluisca sopra i beni corporali, questi appunto bramano e per giunta in misura spropositata. Ma noi sappiamo che essi cercano tali beni non per una necessità o per un vantaggio corporeo, ché anche nel caso che essi ritenessero di possedere quanto basti per vivere ed a vivere per giunta in giocondità ed in abbondanza, tuttavia non cesserebbero ugualmente di accumular tesori e di darsi alla piú scrupolosa ricerca degli svaghi e dei divertimenti piú raffinati, come hanno dimostrato Mida, Sardanapalo, Serse, il primo accumulando enormi masse di tesori, gli altri due offrendo ricchissimi premi a chi quotidianamente sapesse inventare nuovi tipi di svaghi. Costoro non sono servi del corpo, ma sono suoi nemici, e coscienti per giunta del danno che con il loro comportamento arrecano appunto al corpo; non sono compiacenti con il corpo, bensí piuttosto, invidiosi della felicità divina, tentano di procurarsi la stessa sua abbondanza sia di cose, sia di piaceri e, nell'intento di conseguirla, rovinano il proprio corpo, affliggono il proprio animo e turbano la loro vita. Ma alla fin fine né i saggi, quantunque vi si avvicinino piú degli altri, né gli sciocchi riescono ad ottenere quegli immensi tesori che desiderano fintanto che si trovano in questa vita, ragione per cui non si acquietano mai finché si trovano in questo mondo. D'altra parte ogni cosa raggiunge lo stato di quiete nel luogo che le è destinato nell'ordine universale e quando realizza la sua naturale personalità. Con quanta energia gli elementi si dirigono verso la propria sfera? Con quanta saldezza vi aderiscono? Con quanta avidità le piante si scelgono e mantengono il terreno e la regione a loro conveniente? Quanto stabilmente vi restano fisse fino al limite delle loro forze? Ed altrettanto possiamo dire degli animali: le talpe cercano le viscere della terra; gli armenti e le greggi il suolo terrestre, i pesci l'acqua, e non solo ricercano quelle regioni avidissimamente, ma anche in quelle loca-

---

e connaturale coraggio dell'animo; audacia da soldato; abilità militare; fortezza dell'animo nei confronti di ciò che solitamente incute paura; audacia che sempre si accompagna alla saggezza; serena attesa della morte; ..... Fermezza di propositi razionali dinanzi al pericolo; incrollabilità di fronte a un pericolo incombente; forza di sopportare tutto fondata nella virtú; costanza in ciò che alla ragione appare da osare o da fuggire; sopportazione razionale; abilità militare; fermezza nell'ubbidienza alla legge »). Nel secondo riferimento è palese il richiamo al concetto di *φρόνησις* proprio dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele. Ed altresí si rivela possibile un richiamo a Seneca (cfr. *Dialogorum libri*) ed a Marco Aurelio. Proponiamo come plausibile, quindi, il significato di « fortezza » in riferimento all'uomo e di « potenza » in riferimento alla divinità.

Filosofia_in_Ita

et in his locis trahunt moras quam libentissime. Tandem haec omnia (ut brevi complectar) quando locum habitumque naturalem nacta sunt, quiescunt. Quod indicat et corpus nostrum, quando bene valet, pastum est belle, molliterque recumbit ad votum, tunc neque complexio eius, neque sensus eius comes, qui in nobis ipsa est bestia, poscit aliquid ultra. At interim, vel ratio intellectualis rerum inquirit causas studiose, et anxie de rebus consultat agendis, vel ratio cogitatrix (1) novas fingit et postulat voluptates, stimulatur poenitentiam, suspicione sollicitatur. Anxietas huiusmodi hominis ipsius est propria, siquidem a viribus animi homini propriis oritur, non elementorum corporalium, non bestiae viribus, quae in nobis sat habent ut diximus. Quamobrem homo solus in praesenti hoc vivendi habitu quiescit numquam; solus hoc loco non est contentus. Solus igitur homo in regionibus his peregrinatur, et in ipso itinere non potest quiescere, dum ad patriam aspirat coelestem, quam petimus omnes, quamvis propter varietatem opinionis atque consilii diverso calle proficiscamur. Si ergo quae nobis inferiora sunt quandoque naturalem habitum patriamque sedem adepta quiescunt, nos quoque necesse est (ut diximus alias) haec assequi posse quandoque, atque quiescere. In vita praesenti non datur. Merito appetimus enim tamquam naturalem habitum, finemque nostrum bonum illud quod tres praecipue conditiones habeat, videlicet purum sit, integrum, stabile. In hac autem vita boni possessio neque pura est, quoniam naturalis quidam affectus animae erga corpus, primique ipsi sensuum motus mentes virorum vel excellentissimorum distrahunt et perturbant. Neque integra, oportet siquidem omne illud cui naturaliter inest ad actus aliquos potentia nixusque, ad eos ipsos pervenire omnino, si quando sit quieturum. Cum ergo insit intellectui humano capacitas naturalis atque conatus ad formas rerum omnium percipiendas et possidendas, tunc demum finem suum naturalem consecutus erit, cum adeptus fuerit omnes. At quia in hac vita talem numquam habitum adipiscitur, bonum hic integrum numquam possidet, neque stabilis. Quippe bonum nostrum in actione quadam consistit expedita, secura, continua. Omnis autem hominum in terra viventium actio impedi-

---

(1) Il termine *cogitatrix* ricorda una derivazione scolastica e precisamente la facoltà *cogitativa* della gnoseologia aristotelico-tomistica (cfr. ad esempio, *Summa Theologica*, I, q. 78, a. 4; *Quaestiones disputatae: De Anima*, a. 13; *Commentarium* II *De Anima*, lez. 13). È tuttavia interessante notare che, mentre per la Scolastica la *cogitativa* è una conoscenza sensibile, per il Ficino invece è di natura razionale.

Filosofia_in_Ita

lità fissano piú che di buon grado la loro dimora. E tutti questi esseri — per esprimermi brevemente — si acquietano quando abbiano raggiunto il loro luogo naturale e quell'aspetto che sia loro caratteristico. Ciò dimostra anche il nostro corpo: quando sta bene, è ben pasciuto, quando dorme tranquillamente soddisfacendo il suo desiderio di sonno, allora né la sua complessione, né il senso che l'accompagna e che costituisce in noi la parte che abbiamo in comune con le bestie, chiedono nulla di piú. Ma, nel frattempo, o la ragione intellettiva indaga con somma cura le cose e affannosamente sospesa e valuta le azioni da compiere, oppure la ragione cogitativa (1) studia e ricerca nuovi tipi di piaceri, sente gli stimoli della penitenza, è agitata dalla sollecitudine del dubbio. Ed un'ansia di tal genere è propria dell'uomo, se è vero che essa nasce dalle virtú dell'animo caratteristiche dell'uomo e non per effetto delle potenze degli elementi corporei, non per quello delle energie bestiali, che in noi, come dicemmo, trovano la loro piena soddisfazione. Per cui soltanto l'uomo, mentre riveste questo aspetto di essere vivente, non si acquieta mai; egli solo non è contento del luogo in cui si trova. Pertanto soltanto l'uomo si trova in questo mondo come pellegrino e non trova pace nel corso del suo viaggio, poiché egli aspira alla sua patria celeste, a quella patria cui tutti tendiamo, quantunque, a causa della varietà fra le nostre opinioni ed il modo scelto da ciascuno di noi per condurre la sua vita, ci dirigiamo verso tale patria per vie diverse. Se dunque quegli esseri che sono a noi inferiori possono un momento o l'altro acquietarsi nel raggiungimento del loro abito naturale e della sede ad essi congrua, è necessario che anche noi — come dicemmo anche altra volta — siamo in grado di raggiungere tale condizione e di acquietarci in essa. Ma ciò non ci è concesso nella vita presente, ed a ragione, quindi, noi appetiamo come condizione naturale e come nostro fine ultimo quel bene che sia caratterizzato principalmente da tre condizioni, cioè che sia puro, integro, stabile. In questa vita il possesso del bene non è puro, in quanto una affezione naturale dell'anima verso il corpo ed i moti primordiali dei sensi turbano e distraggono le menti degli uomini anche piú eccellenti. Ma tale possesso non è neppure integro, in quanto è necessario che tutto ciò cui naturalmente è implicita una qualsiasi potenza ed una qualsiasi tendenza ad atti determinati, li realizzi nella loro totalità onde potersi finalmente acquietare. E dato che implicite nell'intelletto sono la capacità naturale e la tendenza ad accogliere ed a possedere le forme di tutte le cose, esso potrà dire di aver conseguito il suo fine naturale quando avrà raggiunto tutte queste forme. Ma poiché in questa vita non si raggiunge mai una tale condizione, l'intelletto non può mai possedere il bene nella

Filosofia_in_Ita

mentum aliquod, periculum interpellationemque patitur. Quid, quod quaecumque longiore ad incrementum indigent tempore, solent diutius cum sunt adulta perseverare? Homo vero usque ad extremam senectutem contendit obnixe ad felicitatis habitum acquirendum, quem tandem ex parte quadam percipit, eumque in hac vita ad tempus quam brevissimum possidet. Quapropter ut habitus, qui ex parte est acquisitus, impleatur quandoque, et qui diutissime crevit permaneat diutissime, necesse est animam corpori superesse. Quae quoniam hic Italiam sequitur fugientem neque patrium portum attingit, sollicitatur maeretque assidue.

Porro, quod mirabile est, quotiens otiosi sumus totiens tamquam exules incidimus in maerorem, quamvis maeroris nostri causam aut nesciamus, aut certe non cogitemus. Ex quo factum est, ut homo nequeat solus vivere. Nam caeterorum hominum societate ac insuper multiplici oblectamentorum varietate latentem perpetuamque maestitiam expellere posse putamus. Sed fallimur heu nimium. Sane in mediis voluptatum ludis suspiramus nonnumquam, ac ludis peractis discedimus tristiores. Idem accidit nobis quod illis, qui esuriente stomacho dormientes insomnia comedunt, nec implentur, quia non imaginem cibi, sed ipsum cibum stomachus appetebat. Nos quoque menti nectar, id est visionis paternae gaudium, sitienti offerimus lethales Lethaei fluminis aquas, dum umbratiles adhibemus ludos corporalium voluptatum quae falsae voluptates sunt, non solum quia brevissimae ac plenae sollicitudinis sed quia mixtae dolori, siquidem appetitio indiga dolor quidam est.

Voluptates autem corporis tamdiu percipiuntur quamdiu egestas et appetitio permanet. Merito igitur oblectamenta terrena non implent animum, sed titillant, ille siquidem res veras affectat, et gaudia vera, res autem corporales umbrae sunt rerum, earumque illecebrae umbrae sunt gaudii. Quamobrem si neque alicuius rei temporalis, neque cunctarum temporalium rerum potus sitim mentis extinguit, non

Filosofia_in_Ita

sua integrità e nella sua stabilità, in quanto il nostro bene consiste in una azione spedita, sicura, continua, mentre ogni azione degli uomini viventi sulla terra è soggetta ad impedimenti, pericoli, ostacoli. E che dire poi del fatto che tutti quegli esseri che hanno bisogno di tempo per il loro incremento solitamente perseverano piú a lungo quando sono adulti? Mentre l'uomo fino all'estremo limite della sua vecchiaia tende con ogni sua energia al raggiungimento dello stato di felicità, che finalmente giunge a percepire almeno in parte ed a possedere nel volgere di questa vita terrena anche solo per un tempo brevissimo. Per cui onde la condizione che si consegue parzialmente venga raggiunta nella sua totale pienezza ed affinché quell'essere che è cresciuto piú a lungo di ogni altro permanga piú a lungo di tutti gli altri nella raggiunta condizione di quiete, è necessario che l'anima sopravviva al corpo, quell'anima che non riuscendo a raggiungere l'Italia, che è la sua patria terrena e che costantemente le fugge davanti, e non riuscendo a toccare il suo porto, si tormenta e si addolora senza fine.

Del resto, qual meraviglia? Tutte le volte che ce ne stiamo in ozio ci sentiamo tristi come se fossimo in esilio, nonostante che non riusciamo a comprendere la causa della nostra tristezza o, addirittura, non ci pensiamo affatto. Da ciò deriva che l'uomo non può vivere in solitudine. Infatti riteniamo di poter scacciare la tristezza che si cela nel nostro animo tramite il commercio con gli altri uomini e per mezzo della molteplice varietà degli svaghi. Ma, ahimé, troppo ci sbagliamo! Nel bel mezzo dei divertimenti spesso sospiriamo e, alla fine della festa, ce ne andiamo piú tristi di come ci eravamo venuti. E lo stesso ci avviene che a quelli, che provando nello stomaco lo stimolo della fame mangiano nel sonno immagini di sogno e non se ne saziano mai, perché lo stomaco non richiedeva vane immagini di cibo, ma cibo vero. Noi pure alla mente assetata del nettare, cioè della gioia della visione del padre nostro, offriamo obliviose acque del fiume Leteo nell'atto in cui ricorriamo ai diletti dei piaceri corporei, che altro non sono che ombra, che non sono se non falsi piaceri, non solo perché sono brevissimi e pieni di sollecitudine, ma anche perché sono irrimediabilmente mescolati al dolore. Ché l'appetire senza possibilità di soddisfazione è una forma di dolore.

D'altra parte i piaceri del corpo si accolgono fintantoché permangono la mancanza di mezzi di soddisfazione ed il desiderio. Meritamente dunque gli svaghi terreni non saziano l'animo, ma solo lo solleticano, dato che esso tende a cose vere ed a gaudi veri, mentre gli oggetti corporei sono ombre di cose, ed i loro allettamenti sono ombre di gaudio. Per cui, se la bevanda di nessuna cosa soggetta alle dimensioni del tempo, né per cosí dire di tutte insieme le cose

Filosofia_in_Ita

temporalem sitit liquorem, sed aeternum. Ac si sitim superno sole accensam impleri oportet quandoque, atque numquam Lethaeo flumine satiatur, aliquando aeterno nectaris haustu satiabitur. Sed iuvat rursus, quae dicta sunt, his, quae referam, priscorum theologorum mysteriis confirmare. Affirmant enim animas in corporibus dormitare, et quaecumque hic agere pative videmur nihil aliud esse quam somnia, cogitationesque animarum separatarum a cogitationibus coniunctarum multo magis differre, quam vigilantium ab insomniis dormientium, similiterque a voluptatibus voluptates.

Quod quidem ita probatur. Experimur in nobis non solum quotidie, verum etiam ferme qualibet hora, quotiens pauculus quidam vapor aliquanto crassior et humidior ab inferioribus corporis partibus exhalans caput ipsum petit, cerebrisque meatus opplet, statim nos somno gravari, mox etiam in somniis imaginibusque deludi. Experimur quoque nonnumquam si vapor aliquis bilis atrae, quam melancholiam Graeci vocant, arcem corporis obsederit expugnaveritque: statim reginam inde nostram, ipsam videlicet rationem (ut ita dicam) praecipitari, ac manifesta homines insania corripi. Si fumus quidam exiguus tantam in nobis vim habet, si tam levis motus nos tantum mutat, quanto magis censendum est coelestem immortalemque animum, quando ab initio ab ea puritate qua creatur, momento delabitur, id est quando obscuro terreni moribundique corporis carcere clauditur, tunc (ut est apud Platonicos) e suo illo statu mutari? Quippe qui tunc non uno et consueto tantum humoris alicuius fumo, sed omnibus pariter novisque humorum omnium vaporibus atque ipsa insuper humorum membrorumque insueta mole gravatur, praeterea informi illa materia, quae a formosissima mentis forma diversissima est, tamquam flumine Lethaeo submergitur. Quamobrem totum id tempus quod sublimis animus in infimo agit corpore, mentem nostram velut aegram perpetua quadam inquietudine hac et illac, sursum deorsumve iactari, necnon dormitare semper et delirare Pythagorici et Platonici arbitrantur, singulasque mortalium motiones,

Filosofia_in_Ita

temporali, riesce ad estinguere la sete della mente, è chiaro che essa non è assetata di un liquore temporale, bensí del liquore eterno. E se la sete accesa in noi dal sole supremo noi la dobbiamo saziare, un giorno o l'altro, e non si sazia mai per bere che faccia alle acque del Lete, verrà giorno in cui si sazierà bevendo eternamente il nettare dell'eternità. Ma giova portare, a conferma di ciò che abbiamo detto finora, i misteri degli antichi teologi. Essi infatti affermano che le anime dormono entro i corpi e che tutto ciò che sembra che noi facciamo o subiamo in questo mondo non è nient'altro che un insieme di sogni, e che i pensieri delle anime separate dai corpi differiscono da quelli delle anime ad essi congiunte in misura molto maggiore di quanto non differiscano i pensieri di chi è sveglio dai sogni di chi dorme, e che la stessa differenza corre anche fra i piaceri delle anime separate e quelli delle anime congiunte ai corpi.

Ciò trova una valida prova nell'esperienza quotidiana che possiamo fare su noi stessi, anzi addirittura nell'esperienza nostra di ogni ora, ogniqualvolta anche solo un poco di vapore leggermente piú denso e piú umido del normale, esalando dalle parti inferiori del corpo, si dirige verso la regione del capo, ed occlude i meati cerebrali: immediatamente vediamo che ci sentiamo gravati dal sonno e che subito dopo anche siamo tutti perduti nelle immagini dei sogni. E questo sperimentiamo anche a volte quando capita che l'atra bile, che i greci chiamano « melancolia », assedia la rocca del corpo e riesce ad espugnarla: immediatamente la nostra regina, cioè la ragione, viene — per cosí dire — precipitata giú da quella rocca e gli uomini vengono colpiti da manifesta follia. E se un fumo, e per giunta in una quantità molto esigua, ha la possibilità di determinare in noi effetti tanto gravi, se un movimento tanto leggero provoca in noi mutamenti cosí rilevanti, quanto maggiormente dobbiamo pensare che venga a mutarsi dal suo stato iniziale l'animo nostro, di natura celeste ed immortale, quando sin da principio improvvisamente decade da quella purezza dalla quale viene creato, cioè quando (come dicono i platonici) viene chiuso entro il carcere terreno e mortale di questo corpo? Allora, infatti, esso viene gravato non solamente da un unico e consueto vapore prodotto da questo e da quel determinato umore, bensí contemporaneamente da tutti i vapori per lui affatto sconosciuti ed inusitati, e per di piú anche dalla mole stessa degli umori e delle membra, alla quale esso non è per nulla abituato, trovandosi cosí ad essere immerso nella materia informe, la piú diversa cioè che immaginare si possa dalla mente, che è tutta essenzialmente una forma, come in una sorta di fiume Leteo. Pertanto per tutto quel tempo che l'animo sublime trascorre nel corpo che è invece di infima natura, i pitagorici ed i platonici ritengono

Filosofia_in_Ita

actiones, passiones nihil est aliud, quam vertigines aegrotantium, dormientum somnia, insanorum deliramenta, ut non iniuria Euripides hanc vitam umbrae somnium appellaverit (1). Proinde cum fallantur omnes, ii tamen minus falli solent, qui interea quandoque, ita ut interdum fit in somno, suspicantur, secumque ipsi dicunt: « Forsitan non sunt vera quae nunc nobis apparent; forsitan in praesentia somniamus ». Quicumque inter somniantes sic est affectus, talis certe est ad alios qualis apud inferos ab Homero dicitur esse Tiresias: « Solus, inquit, iste sapit, caeteri vero omnes velut umbrae volitant, immo umbrae volitant (2) ».

CAPUT VIII

Decimum sextum signum, quod colimus nos ipsos ac Deum.

Superest ut de duodecima illa Dei dote loquamur, per quam se ipsum amat et colit, quam homines duobus sibi modis vindicant. Primo, quod omnes non modo ut caetera faciunt cuncta, se diligunt et tuentur, verum etiam colunt se ipsos magnopere, et quasi quaedam numina venerantur. Id agunt prudentes quatenus externa et corporalia animo, tamquam principi, subigunt. Toti ex mente pendent tamquam ex Deo. Augustam quoque suae mentis maiestatem velut divinam statuam vilibus cogitationibus terrenisque sordibus temerare nefas existimant. Quae quidem notio naturalis humano generi pudorem verecundiamque ingenuit, ut non modo aliorum hominum conspectum quasi divinorum, verum etiam propriae mentis conscientiam (quod praecepit Pythagoras) tamquam Dei faciem vereamur, quae nos adsidue malefactorum poenitentia stimulat, etiam si

(1) La citazione, evidentemente fatta a memoria, ha tradito il Ficino, il quale ha attribuito ad Euripide un'espressione di Pindaro: cfr. *Pitica*, VIII 95 ss. La confusione può essere giustificata dal metro corale della composizione pindarica, che facilmente poteva richiamare il passo di un coro tragico.

Filosofia_in_Ita

che la nostra mente rimanga agitata qua e là, su e giú come in preda ad una perpetua inquietudine, e che per giunta sempre sia immersa in uno stato di sonno e di delirio, sí che i singoli movimenti dei mortali, le loro singole azioni, le loro singole passioni non sono null'altro che vertigini di malati, sogni di individui che dormono, deliramenti di folli tanto che non a torto Euripide definí questa nostra vita « il sogno di un'ombra » (1). Pertanto, dato che tutti ci inganniamo, tuttavia si sogliono ingannare in minore misura coloro che durante questa vita, a volte, come avviene in qualche occasione durante il sonno, vengono presi dal sospetto e dicono fra sé e sé: « Forse ciò che ora ci appare non è vero; forse noi stiamo sognando ». E chiunque si trova in tale condizione fra una folla di gente in preda ai sogni, si trova certamente nei confronti degli altri nello stesso rapporto in cui Omero dice si trovi nell'ade Tiresia: « Egli solo — dice — è saggio; tutti gli altri volano qua e là come ombre, anzi, sono ombre che volano » (2).

CAPITOLO VIII

Sedicesima prova: noi veneriamo noi stessi e Dio.

Rimane ora da trattare della dodicesima dote di Dio, tramite la quale egli ama ed onora sé stesso, dote che gli uomini rivendicano a sé stessi in due modi: primo, in quanto tutti non solo amano e proteggono sé stessi come fanno con tutte le altre cose, ma anche altamente si onorano e si venerano come se fossero dei numi. Questo fanno i saggi nell'atto in cui sottopongono all'animo, come a loro principe, tutto ciò che c'è di esterno ad esso e di corporeo. Cosí facendo essi pendono completamente dalla mente come da Dio e ritengono profanazione l'insozzare l'anima e la sua maestà, quasi fosse un'immagine divina, con pensieri vili e con le bassezze terrene. Orbene: un tale concetto connaturato al genere umano ha ingenerato nell'uomo il pudore e la verecondia, in modo che non solo noi siamo reverenti al cospetto degli altri uomini, quasi riconoscendo in essi degli esseri divini, ma anche di fronte alla coscienza della nostra mente — secondo il precetto di Pitagora — come di fronte al

(2) Il riferimento è al libro undicesimo dell'*Odissea*, nel quale appunto Ulisse evoca i morti per interrogare il vate tebano Tiresia circa il suo ritorno ad Itaca, ma la citazione diretta è dal libro decimo, vv. 493 ss.

Filosofia_in_Ita

poenam non metuamus, bene autem factorum oblectat memoria, quasi coelestis animus a terrenis vitiorum maculis semper abhorreat. Idem imprudentes quodammodo faciunt, sed a prudentioribus in consummando hoc opere superantur. Idem rursus, sed aliter, agunt homines dementissimi, prout nimium placent ipsi sibi, pertinacissime in sua persistunt opinione, sententiam suam tamquam divinum decretum mordicus tenent.

Cuncti denique homines excellentissimos animos atque optime de humano genere meritos omni hac vita ut divinos honorant, solutos a corporibus adorant ut Deos quosdam Deo summo carissimos, quos prisci Heroas nominaverunt. Tanta vero ad se et ad suos reverentia non apparet in bestiis, nedum vilioribus, sed neque etiam in maioribus. Atque hic primus est modus quo homines divinum imitantur cultum, videlicet quia se ipsos ut Deos colunt. Est et alter, quia scilicet soli nos animantium omnium colimus Deum, soli nos Deum affectu, gestibus, verbis, delubris, sacrificiis, honoramus.

Quod Plato in *Protagora* (1) maximum esse vult nostrae divinitatis inditium, quod soli nos tamquam sortis divinae participes, ob cognationem quamdam, Deum agnoscimus et cupimus tamquam auctorem, invocamus et amamus ut patrem, ut regem veneramur, timemus ut Dominum. Sicut enim sol sine sole non cernitur, sicut aër sine aëre non auditur, ac plenus lumine oculus videt lumen, plena aëre auris audit aërem resonantem, ita neque Deus sine Deo cognoscitur. Sed animus Deo plenus tantum in Deum dirigitur, quantum et divino lumine illustratus agnoscit Deum, et divino calore accensus sitit eumdem. Hinc animus Dei templum efficitur, ut Xystus Pythagoricus (2) arbitratur. Dei vero aeterni templum numquam ex istimat ruiturum. Deum agitat mens humana quotidie; Deo ardet cor; Deum suspirat pectus; eumdem cantat lingua; eumdem caput

---

(1) *Protagora*, 322 a ss.

(2) L'identificazione di questo filosofo citato dal Ficino è problema praticamente insolubile. Da un lato, infatti, non risulta da alcuna fonte uno *Xisto* pitagorico; dall'altro lato una possibile identificazione con *Xuto* non sarebbe da escludersi, data la grafia presentata dal testo ficiniano e la sua corrispondenza con una trascrizione dotta dalla pronuncia bizantina del nome *Ξοῦθος*. D'altra parte tale identificazione urterebbe contro il fatto che esistono tre sole testimonianze su Xuto pitagorico, di cui una (cfr. GIAMBLICO, *Vita di Pitagora*, 267) è dubbia giacché è dubbia la lettura oscillante fra un *Βοῦθος* o un *Ξοῦθος*; e un'altra (cfr. SIMPLICIO, *Commentarium in Aristotelis Physica*, 683, 24) è derivata dall'unica testimonianza indubbia e valida, cioè quella di ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 9, 216 b 22. Nelle due testimonianze di Aristotele e di Simplicio non vi è però nessuna corrispondenza con la teoria attribuita dal Ficino al suo autore.

Filosofia_in_Ita

cospetto di Dio, coscienza che costantemente ci stimola col pentimento delle nostre male azioni, anche qualora si dia il caso che non ci troviamo in condizione di dover temere la pena, mentre ci diletta con il ricordo delle buone azioni da noi compiute, come se l'animo di natura celeste costantemente aborrisse dal macchiarsi dei peccati terreni. Nello stesso modo si comportano in certa qual maniera i non saggi, ma sono nettamente superati nel compimento di tale opera della coscienza da quanti sono piú saggi. Lo stesso, a loro volta, fanno anche gli uomini invasi dalla piú grande follia, ma appunto per questo compiono quell'atto di reverenza verso sé stessi in maniera completamente diversa da quella tenuta dai saggi: si compiacciono di sé stessi, persistono con estrema pertinacia nella propria opinione, tengon fermo ad ogni costo il loro parere come se fosse l'oracolo di un Dio.

Infine tutti gli uomini tributano onori divini durante tutta la vita a quegli spiriti sopra ogni altro eccellenti che abbiano ottimamente meritato del genere umano, e, una volta che si siano dipartiti da questi corpi, li adorano come dei particolarmente cari al sommo Dio. Costoro i nostri antichi chiamarono col nome di eroi. Ma una tanto grande riverenza nei confronti di sé stessi e dei loro simili non appare negli animali, non dico in quelli delle specie piú basse, ma neppure in quelle piú evolute. Questo dunque è il primo modo in cui gli uomini imitano il culto divino, nell'atto cioè in cui onorano sé stessi come Dei. Ma ce n'è anche un altro, il quale consiste nell'essere noi i soli fra tutti gli esseri animati che onoriamo la divinità e che ad essa offriamo tributi di affetto, di atti liturgici, di parole, di templi, di sacrifici.

E questo appunto Platone sostiene nel *Protagora* (1) essere il massimo indizio della nostra divinità, cioè il fatto che noi soli, come partecipi della sorte divina, conosciamo Dio per un vincolo di parentela che a lui ci collega, lo desideriamo come nostro creatore, lo invochiamo e lo amiamo come padre nostro, lo veneriamo come nostro re, e lo temiamo come nostro signore. Come infatti il sole non può essere visto senza il sole, come l'aria non può essere colta nelle sue vibrazioni se non tramite l'aria che risuoni alle nostre orecchie, e come l'occhio vede la luce essendo esso stesso inondato di luce, e l'orecchio sente l'aria quando questa vi risuona, cosí neppure Dio può essere conosciuto senza Dio. Ma l'animo pieno di Dio si dirige verso Dio in proporzione alla misura in cui, illuminato dalla luce divina, riconosce Dio, ed in cui, acceso dal calore divino, è assetato di esso. Da ciò l'animo è trasformato in un tempio di Dio, per dirla con Xuto pitagorico (2), il quale ritiene che il tempio di Dio non possa mai crollare. La mente umana quotidianamente agita Dio; di Dio quoti-

Filosofia_in_Ita

manusque adorant et genua; eumdem referunt hominum artificia. Si non audit haec Deus, forte videtur ignorans; si non exaudit, forsitan apparebit ingratus; crudelis quodammodo, si vociferari nos cogit quotidie, quos non exaudiat.

Neque audeat quisquam dicere Deum humana despicere tamquam minima. Sane commoda habitatio tamquam finis fabrum movet, quasi agentem causam ut certam quamdam domus formam excogitet, ob quam formam rursus certam quaereat materiam. Ubi finis movet agentem, agens formam, forma materiam. Idem accidit in civilibus bellicisque consiliis. Quo fit ut finis sit causa causarum, ideoque omnes causas antecedat. Sunt autem naturalia quaeque certi alicuius finis gratia instituta, cum singula ad singulos potissimum usus conducere videantur. Puta vimen palmitis (quem capreolum vocant) ad hoc natum est, ut vitem proximae arbusculae vinciat. Hic vinciendi actus causa est ut ortum sit vimen. Quia vero quod nullo modo est, id neque esse potest essendi causa effectui cuiquam, neque causas omnes movere, necessarium est actum huiusmodi et ante vimen, et ante reliquas omnes vitis causas extitisse. Non autem extitit in corporibus nisi novissime. Ergo in natura quadam incorporea rectrice corporum extitit longe prius quam in palmite. Quae quidem natura vitis artifex gratia talis actus per formam suam viminis formam in tali quadam materia figuravit.

Sed utrum actus huiusmodi in natura illa praefuit secundum naturae modum, an secundum propositum voluntatis? Certe secundum utrumque. At ex illo idem erat quod agentis forma quaedam et effectus ipsius exemplar. Ex hoc erat finis. Ubi autem artificiosae voluntatis propositum est, ibi mens. Quapropter praeest omnibus corporibus divina mens, quae corporalium omnium formas intellectuali

Filosofia_in_Ita

dianamente arde il nostro cuore; a Dio sospira quotidianamente il nostro petto; di lui quotidianamente va vaticinando la nostra lingua; lui adorano quotidianamente il nostro capo, le nostre mani, le nostre ginocchia; lui riproducono le opere d'arte dell'uomo. Se Dio non udisse le nostre parole potrebbe sembrare ignorante; se non le esaudisse potrebbe apparire ingrato; in certo senso apparirebbe crudele se ci costringesse quotidianamente a invocare senza esaudirci mai.

E non si osi dire che Dio disprezza le cose umane perché sono infime. Non c'è dubbio infatti che l'idea di una abitazione comoda muove l'architetto come fine dell'opera sua, abitazione che funge da causa onde l'architetto progetti una determinata forma di quella casa ed, in vista di questa, egli cerchi il materiale da costruzione adatto a realizzarla. Nell'ambito di tale processo il fine muove l'agente, l'agente la forma, e la forma a sua volta muove la materia. Lo stesso accade nei consigli di guerra e di pace, onde avviene che il fine sia la causa di tutte le cause, e perciò appunto preceda tutte le cause. D'altra parte tutto ciò che è naturale è stato stabilito in grazia di un determinato fine, dato che noi vediamo ogni cosa tendere e cooperare alla realizzazione perfetta di un particolare fine pratico. Si prenda, ad esempio, il viticcio: esso è nato per svolgere lo specifico compito di legare la vite all'alberello che le sta ritto in fianco, e questo atto è appunto la causa che ha determinato la nascita del viticcio. Ma poiché ciò che non è in alcun modo, non può neppure essere la causa dell'essere di nessun effetto, e neppure muovere dopo di sé tutta la serie delle cause seconde, è necessario che quell'atto, che ne ha determinata l'esistenza, esistesse prima del viticcio e prima, quindi, anche di tutte le altre cause inerenti alla vite. D'altra parte la sua esistenza sul piano del corporeo non è se non una manifestazione, la piú recente di tutte, per cui esso esiste sul piano della natura incorporea reggitrice dei corpi, molto prima che nell'albero della vite. Ed è stata appunto questa natura, artefice della vite, a plasmare in quella determinata materia la forma del viticcio per mezzo della forma che in lei sussisteva in precedenza ed in vista dell'atto che il viticcio doveva realizzare.

Ma tale atto preesisteva nella natura sotto il rispetto della natura o secondo il proposito della volontà? Non v'è dubbio che esso preesisteva in ambedue i modi, solo che sotto il rispetto della natura esso si identificava con una determinata forma dell'agente archetipo dell'effetto cui era destinato; sotto invece il rispetto della volontà era appunto un fine. Ma dove si trova un proposito determinato di una volontà creatrice, ivi si trova anche una mente; onde preesiste a tutti i corpi una mente divina, che abbraccia le forme di tutti i fenomeni corporei sul piano intellettivo, e che, come un saettatore,

Filosofia_in_Ita

modo complectitur et tamquam sagittarius singula ad suos dirigit fines, ad unum denique cuncta. Divinus hic agricola colit pampinos, capreolos, et radices (1). Unde enim aut pampini vertuntur ad solem umbra vitata, aut capreoli tamquam manus ad eam partem praecipue protenduntur, ubi est propinquius substentaculum, aut radices fugientes ariditatem ad humorem maxime propagantur? Electio quae non errat, artificiosi consilii, immo verissimi intellectus est opus. Non tamen inest vera mens vitibus. Ergo adest. Adest insuper abiectissimis quibusque bestiolis, quae in suis artificiis semper eligunt potiora. Colit Deus arbores, ducitque et pascit beluas (2), quod et prisci theologi voluerunt. Numquid solos despicit homines, qui soli in terris divinam non despiciunt maiestatem? Absit! immo vero si Deus nullas omnino vel minimas negligit mundi partes, profecto non despicit genus humanum, quod est mundi pars adeo pretiosa, ut media sit temporalium rerum et aeternarum, quantum aeterna capit, ordinat temporalia. Adeo Deo proxima, ut sese divinae mentis arcanis insinuans, opus hoc Dei, ordinem scilicet mundi, cognoscat. Mundani ordinis intelligentia eo ipso ordine est excellentior, siquidem ordo huiusmodi per intelligentiam est factus et regitur. Si per cognitionem animus noster est mundo praestantior, per vitam quoque praestantior erit. Cuius virtute a corpore separabili id ipsum habet, ut per operationem possit a corpore separari, ipsumque mundum vitae (ut ita dixerim) supermundanae virtute transcendere.

Quantum vero mundi ordinem intelligentia superet, hinc apparet, quod ordo talis dispergitur tempore, intelligentia totum simul ac stabilem possidet. Ordo rursus causam suam sequitur, non assequitur; intelligentia causam assequitur ordinis, quando Deum eius artificem invenit, ubi tam ampla capit de Deo, ut mundum deinde velut umbram posthabeat. Rem vero tantam non spernit, nisi qui concipit ampliora. Si tam amplus est animus hominis, cur negligatur

---

(1) Pare presente alla lettura del Ficino una serie piuttosto rilevante di fonti. Ci limiteremo a ricordare quelle che ci paiono fondamentali: PIETRO LOMBARDO, *Sententiae*, III, 27; S. TOMMASO, *Summa Theologica*, II, 11, 25, 6, 10, 11; 26, 6; ed infine DANTE, *Paradiso*, XII, 70 ss; XXVI, 64 ss. Ci sembra opportuno notare come la similitudine abbia forse origine da S. Giovanni (*Giov.*, XV 1).

(2) Ci sembra di notare un felice sincretismo ficiniano di vari elementi speculativi. In primo luogo il ricordo della natura come *Πότνια θηρῶν*(*Magna mater*) felicemente filtrato attraverso Lucrezio; in secondo luogo la presenza suggestiva della letteratura evangelica sul « buon pastore »; in terzo luogo, infine, la concezione neoplatonica che funge qui da catalizzatore, dal Ficino subito indicata nei *prisci theologi*, e cioè in quella linea di pensiero che va dallo Pseudo Zoroastro ad Ermete Trismegisto, a Giamblico, a Plotino ed a Proclo.

Filosofia_in_Ita

dirige ai loro propri fini le singole cose per dirigerle poi tutte ad un fine unico. Questo divino agricoltore coltiva i pampini, i viticci e le radici (1). Per qual ragione infatti i pampini si rivolgono al sole evitando l'ombra, o i viticci, come mani, si protendono proprio verso quella parte alla quale il sostegno è piú vicino? O le radici fuggendo dai terreni aridi si propagano proprio in direzione delle zone umide? Una scelta che non sbaglia, come è questa, è certo opera di un progetto ben studiato, anzi, di un intelletto verissimo. Però le viti non contengono una vera mente, per cui tale mente è ad esse presente, come è presente anche alle piú infime e piú piccole bestie le quali in ciò che fanno scelgono sempre il meglio. È Dio stesso che coltiva le piante, che guida e pascola gli animali (2), come sostennero anche gli antichi teologi. Dovrà dunque egli disprezzare solamente gli uomini, i quali soli sulla terra non disprezzano la maestà divina? Stia lontana da noi un'idea siffatta, ché anzi, se Dio non trascura nessuna delle parti del mondo anche minima, certamente non disprezza il genere umano che è parte del mondo talmente preziosa da occupare la posizione di mezzo fra le cose soggette al tempo e l'eternità, in quanto è in grado di comprendere gli enti eterni e di ordinare i fenomeni soggetti al tempo. Ed è a tal punto prossimo a Dio che, penetrando negli arcani della mente divina, giunge a conoscere quest'opera di Dio, e cioè appunto l'ordine del mondo. E l'intelligenza dell'ordine del mondo è ovviamente superiore all'ordine stesso, se è vero che tale ordine è opera dell'intelligenza e viene costantemente diretto tramite l'intelligenza stessa. Se dunque per mezzo della conoscenza il nostro animo è piú prestante del mondo, ne sarà piú prestante anche sotto il rispetto della vita, per la cui virtú separabile dal corpo esso possiede la capacità di separarsi dal corpo sotto il rispetto dell'operare e, per virtú della vita, per cosí dire, sopramondana, trascendere il mondo stesso.

E quanto l'intelligenza superi l'ordine del mondo risulta chiaramente dal fatto che tale ordine si distribuisce nel tempo, laddove l'intelligenza lo possiede tutto simultaneamente ed in condizione di assoluta stabilità. Ancora: l'ordine segue la causa e non la consegue, mentre l'intelligenza consegue la causa stessa dell'ordine quando scopre Dio artefice di esso; ed in tale atto attinge da Dio tanto abbondantemente da trascurare, in seguito, il mondo, come null'altro che un'ombra. Ma nessuno disprezza una cosa grande come il mondo se non chi è in grado di concepirne una ancor piú grande. Se dunque l'animo umano è tanto grande, per qual ragione dovrebbe essere negletto da Dio, che si cura delle cose anche piú piccole? Se l'animo avverte Dio, per qual ragione non dovrebbe anche Dio avvertire l'animo umano, tanto piú che Dio stesso fu quello che diede, ed è colui

Filosofia_in_Ita

a Deo, rerum vel minimarum procuratore? Si Deum sentit animus, cur non et Deus sentiat animum, praesertim cum Deus hanc ipsam vim actionemque sentiendi animo dederit, et servet et ducat? Hinc David interrogat: « An qui plantavit aurem non audit? Et qui finxit oculos non considerat? » (1) Praeterea si animus ad Deum ascendit, cur non descendat quodammodo Deus ad animum? Si quae iusta sunt, a Deo mens postulat, dum paternam poscit haereditatem, cur non exaudiat Deus? Quid postulat a parente indulgentissimo hic natus officiosissimus? Aeternitatem. Impetrabitne? Impetrabit certe. Potest enim Deus aeternus eam tribuere, potest capere vita mentis aeternitatem, quam capit eius cognitio et voluntas. Non enim vult nisi cognoscat, neque cognoscit etiam nisi vivat. Quin etiam dari debet aeternitas menti, quae et transcendit tempus, ac pro Deo aeterno despicit temporalia. Quod non modo religiosiores, verum etiam impii quodammodo faciunt. Nam quos non allicit amor Dei, saltem terret timor. Quos non terret metus, suspicio saltem sollicitat. Itaque homines multi omnia omnes certe quam plurima vitae commoda temporalis abiciunt Dei amore (2), vel suspicione, vel metu. Deus igitur debet pro temporalibus aeterna tribuere. Nullum vero animalium reliquorum praesentibus abstinet bonis propter futurorum aviditatem, quo fit ut homo stultissimus sit animalium omnium, atque miserrimus, si neque praesenti fruitur vita, neque futura. Atque haec eius stultitia misera, ac stulta miseria ex eo proveniet, quia se Deo sapientissimo felicissimoque crediderit. At enim sicut non potest quicquam ignis propinquatione fieri frigidissimum, ita non potest homo, quia solus haeret Deo sapientissimo beatissimoque, stultissimus ex hoc miserrimusque evadere, immo vero ob hoc ipsum fit beatissimus, quod beatissimo se coniungit. Iungit se illi, temporalia contemnendo, aeterna desiderando. Si contemnendis temporalibus fit beatus, non aliter talis efficitur, nisi

---

(1) *Salmi*, XCIII, 9.

(2) L'uso del termine *amor* ha qui un significato diverso dal consueto: non indica, infatti, il valore metafisico secondo la tematica ficiniana dell'amore, ma si allinea piuttosto nel significato piú generico di *charitas*. A tale proposito richiamiamo alcune definizioni ficiniane: *Integra animi declaratio, civilis scientia honestorumque atque utilium; scientia iustitiam inducens in rempublicam.* (« Totale apertura dell'anima; conoscenza dell'utile e dell'onesto in rapporto con la società umana; sapienza che promuove il realizzarsi della giustizia nello stato »): cosí il Ficino (che tuttavia annette a *charitas* il valore cristiano-paolino di *carità* e non solo quello classico di *χάρις* = *charitas*). Pare unione del concetto di *πολιτική* (cfr. PLATONE, *Definitiones*, 413 b) e di *ἀγάπησις* (cfr. *ibid.*, 413 b), unione derivata certamente al Ficino dal valore di *πολιτική* nella definizione e nella accezione platonica (la definizione deriva direttamente dalla *Repubblica*) e dal concetto e dalla acce-

Filosofia_in_Ita

che conserva e guida, proprio questa potenza e questa attività del sentire che caratterizza l'animo? Per questa ragione appunto Davide si chiede: « Può accadere dunque che colui che creò l'orecchio sia privo egli stesso di udito, e che colui che formò gli occhi sia egli stesso cieco? » (1). Inoltre se l'animo ha la forza di ascendere fino a Dio, perché non potrebbe discendere Dio in qualche modo sino all'animo? Se ciò che è giusto la mente lo richiede direttamente a Dio nell'atto in cui gli chiede la legittima eredità paterna, perché mai Dio non dovrebbe esaudire questa richiesta? E che cosa chiede al suo affettuosissimo padre questo figlio pieno di venerazione? Gli chiede l'eternità. Potrà egli ottenerla? Senza dubbio, ché Dio eterno può donarla, la vita della mente può contenerla in sé, in quanto la sua conoscenza e la sua volontà sono in grado di abbracciare appunto l'eternità. Infatti non la potrebbe volere se non la conoscesse, e neppure potrebbe conoscerla se non la vivesse. Ché anzi l'eternità deve essere data alla mente, la quale giunge a trascendere il tempo, e, in nome di Dio eterno, disprezza le cose temporali, come fanno appunto non solo gli uomini piú religiosi, ma anche, a modo loro, gli empi. Infatti, quelli che l'amore di Dio non attrae, per lo meno li spaventa il timore di Dio; e quelli che tale timore non spaventa sono in preda almeno alla sollecitudine in loro provocata dal sospetto. Pertanto molti uomini rifiutano tutti i beni temporali di questa vita, certamente tutti gli uomini ne rifiutano molti per amore (2) di Dio o per sospetto o per paura, per cui è logico che Dio doni loro beni eterni in cambio appunto dei beni temporali. Ma nessuno degli altri animali si astiene dal fruire di beni presenti a causa del desiderio di beni futuri, per cui l'uomo sarebbe il piú stolto di tutti gli animali ed anche il piú misero, se non fruisse della vita presente e neppure di quella futura. E questa sua miserabile stoltezza, questa sua stolta miseria, dovrebbe derivare dal fatto di essersi fidato di Dio sapientissimo e felicissimo fra tutti gli esseri. Ma come nulla può rimanere completamente freddo qualora si avvicini al fuoco, cosí non può certamente l'uomo, aderendo esso solo a Dio sapientissimo e beatissimo, riuscirne il piú stolto e il piú misero degli esseri viventi; anzi, proprio per il fatto che si congiunge all'essere beatissimo, diviene anch'egli sommamente beato. E si congiunge a Dio disprezzando le cose temporali e desiderando le cose eterne. Orbene: se nel disprezzare le cose temporali si fa beato, non altrimenti si fa tale se non rag-

---

zione di *ἀγάπησις*, *ἀγάπη*, quale era da lui riscontrabile in ARISTOTELE, *Metafisica*, 980 a 22; PLUTARCO, *Vita di Pericle*, 24 ss; ma soprattutto nella Bibbia ed in S. Paolo: cfr. *Ger.*, II 2; *Cant.*, II 7 ss.; *Eccl.*, IX 1; *Sap.*, III 9; *Osea*, II 12 ss.; I *Cor.*, XIII 1 ss.; II *Cor.*, V 14; *Rom.*, V 8. Da cui risulta evidente il trasferimento di *charitas* nell'ambito di una concezione cristiana della società, cioè dei rapporti fra uomo ed uomo e fra uomo e Dio.

Filosofia_in_Ita

aeternarum rerum adeptione. Praeterea si Deus prima et summa est vita, animal quod ipsi propius haeret, vivit diutius. Non autem vivimus diutius corpore.

Si Deus summa sapientia est, homo tanto est sapientior caeteris animalibus, quanto Deo haeret propinquius. In hac autem appropinquatione se iudicat immortalem. Quia vero iudicium huiusmodi verum est, quod fit ab animo tunc quando est aliis animalibus et hominibus sapientior, verum est esse animum sempiternum. Si prima veritas non potest fallere, non falletur spes immortalitatis a prima immortalitate usque adeo nobis inserta, ut invitis reclamantibusque omnibus inter quae versamur, spem eiusmodi retineamus. Si prima bonitas non est malefica, aviditas primi boni nobis ab illa infusa non privat nos temporalibus bonis, nisi ut tribuat sempiterna. Si opinio quaeque eo verior est, quo melior, atque eo melior, quo meliores efficit opinantes, opinio immortalitatis omnium verissima est, quia prae caeteris optimos, excellentissimos homines, ideoque felicissimos efficit.

Quis ignorat id in natura hominis verissimum esse, quod maxime ad perfectionem conducit humanam? Si intellectus natura amat Deum ipsum verum bonumque, ac Deus et amat intellectum, praesertim pium, tamquam ipsi cognatissimum, et redamat tamquam amantem, fit ut naturalis quaedam inter nos sit amicitia. Amicitiae finis est vitae communio. Potest ergo Dei vita intellectui communicari, ea videlicet ratione, qua amatur ab illo, siquidem talis est amicitiae finis, qualis est amicitia atque contra. Amatur vero desideraturque perpetua. Quod inde confirmari videtur, quia cum boni proprium sit allicere ad se cuncta, seque cunctis communicare, necesse est infinitum bonum, qui Deus est, trahere communicareque infinite. Ideo communicat cuique se ad votum, quia idem ipse Deus communicat, qui et traxit. Intellectus autem non minus secundum naturam exoptat perpetuam Dei vitam, quam certam illius intelligentiam.

Denique si Deus beneficus, immo ipsa beneficentia est, officio gratitudinis carere non potest. Non potest autem gratus esse erga eum, qui divini cultus amore vitam amittit praesentem, nisi post hanc vitam.

Filosofia_in_Ita

giungendo ciò che è eterno. Inoltre: se Dio è la prima e la somma vita, quell'essere che a lui piú da presso aderisce vive piú a lungo degli altri. Ma aderendo a Dio non prolunghiamo per nulla la nostra vita corporea!

Se Dio, poi, è somma sapienza, l'uomo quanto piú da vicino aderisce a Dio, tanto piú sapiente è che non gli altri animali. Ed in questo avvicinarsi a Dio egli si giudica immortale. Dato, dunque, che un giudizio di questo genere è vero, per il fatto che viene formulato dall'animo nel momento in cui esso è piú sapiente di tutti gli altri animali e di tutti gli altri uomini, è vero anche che l'animo è eterno. Se la prima verità non può ingannare, non ingannerà neppure la speranza dell'immortalità, immessa in noi dalla immortalità prima, a tal punto che, pur contro ogni obbiezione ed ogni reclamo che ad essa rivolge la realtà fenomenica in cui viviamo la nostra vita quotidiana sulla terra, noi non rinunciamo a tale speranza. Se la prima bontà non può compiere il male, l'avidità del primo bene in noi infusa da essa non può privarci dei beni temporali se non per donarci quelli eterni. Se ogni opinione è tanto piú vera quanto migliore, ed è tanto migliore quanto migliori rende coloro che la concepiscono, l'opinione della immortalità è la piú vera di tutte per il solo fatto che piú di tutte le altre rende gli uomini ottimi, eccellentissimi e perciò felicissimi.

E chi ignora, che nella natura umana verissimo è ciò che massimamente conferisce al raggiungimento della umana perfezione? Se l'intelletto ama per sua natura Dio che è il bene e il vero in sé, e se Dio ama l'intelletto ed in particolar modo quello pio, come il piú affine a lui, e ne ricambia l'amore come lo si ricambia ad un innamorato, da ciò consegue che fra gli uomini e Dio deve sussistere una naturale amicizia. Ma il fine dell'amicizia è la comunione della vita, per cui la vita di Dio può comunicarsi all'intelletto per il fatto stesso che è da esso amata, se almeno tale è il fine dell'amicizia, qual è l'amicizia stessa e viceversa. E la vita divina la si ama e la si desidera perpetua, come appare chiaramente confermato dal fatto che, essendo proprio del bene attrarre a sé ogni cosa e comunicarsi ad ogni cosa, è necessario che il bene infinito, cioè Dio, attragga cose infinite ed all'infinito si comunichi. Pertanto esso si comunica a ciascuno secondo i suoi voti, in quanto quello che si comunica è sempre quel medesimo Dio che ha attratto a sé. L'intelletto desidera la vita eterna di Dio non meno secondo natura, che secondo i dettami di una sicura intelligenza di esso.

Infine se Dio è benefico, anzi se è la beneficenza stessa, non può certo essere privo di gratitudine, e non può essere grato a colui che per amore del culto divino perde la vita presente, se non concreta la sua gratitudine al di là di questa vita.

Filosofia_in_Ita

CAPUT IX

RELIGIONEM ESSE HUMANO GENERI MAXIME OMNIUM PROPRIAM ET VERIDICAM.

CAPUT X

TRES OBIECTIONES LUCRETIANORUM ET SOLUTIONES.

Filosofia_in_Ita

CAPITOLI IX-X

LA RELIGIONE PIÚ DI OGNI ALTRA COSA ED IN SOMMO GRADO È CONSONA E APPORTATRICE DI VERITÀ AL GENERE UMANO. – TRE OBIEZIONI DEI LUCREZIANI E LORO RISOLUZIONE.

*Ciò che essenzialmente e propriamente distingue il genere umano dai bruti, ponendolo a un piú alto livello ontologico, è la religione. A proposito della quale non bisogna credere a Lucrezio e ai suoi seguaci, che essa sia dovuta ad una condizione della natura umana o comunque abbia una genesi convenzionale. Il Ficino respinge, infatti, le teorie genetiche sulla religione che la fanno derivare da una corruzione del complesso, o dalla necessità di un ordine giuridico-politico costituito, o per influsso terrificante del cielo. Egli poi fa un'interessante osservazione sull'influenza esercitata dall'*atra bile *sulle credenze religiose. Dopo avere infatti citato una lunga serie di* melancholici (*Eraclito, Aristotele, Crisippo, Democrito, Zenone Cizio, Avempace, Averroè*) *afferma che talvolta tale disturbo umorale può ottundere la naturale tendenza alla religione e generare una sfiducia nella vita, nell'immortalità e nella fede in genere* (*come per Avempace*). *Ma spesso un migliore equilibrio umorale e un processo di autoeducazione capace di vincere l'impedimento patologico conducono lungi dall'allontanarne, alla religione stessa* (*come in Pitagora, Socrate, Platone, Varrone e Apollonio di Tiana*).

Filosofia_in_Ita

LIBER XV

CAPUT I

Sequuntur quaestiones quinque de anima: prima utrum sit unus cunctorum hominum intellectus. Quod non.

Multa iam quae afferri solent adversus animam superioribus disputationibus confutavimus. Quinque restant (ut arbitror) dubia declaranda. Primum est, de quo Peripateticus Averrois dubitavit, ne forte una sit mens hominum omnium et aeterna. Multae autem animae atque mortales, ita ut nihil prosit mentis ipsius aeternitas humanis animis perituris. Secundum, de quo dubitant nonnulli, cur animi, si divini sunt, terrenis corporibus tam infimis sint coniuncti. Tertium, quam ob causam in his adeo perturbentur. Quartum, cur inviti discedant. Quintum, qualis animae status sit antequam ad corpus accedat, qualis etiam post discessum.

Averrois, Hispanus patria, lingua Arabs, Aristotelis doctrinae deditus, graecae linguae ignarus (1), Aristotelicos libros in linguam barbaram a graeca perversos potius quam conversos legisse traditur, ut non mirum sit si, in quibusdam rebus reconditis, brevissimi scriptoris mens eum latuerit, quod illi contigisse Platonicus Plaethon (2) testatur, et peritissimi quique Graecorum. Et quod maximum est, adversus Averroem graeca Aristotelis verba reclamant. Ait ipse Plaethon Aristotelem sine controversia censuisse hominum animos esse multos, et sempiternos. Subiungit nolle se Aristotelis verba pervertere, etsi Aristoteles Platonis caeterorumque philosophorum verba pervertit. Haec ille. Videtur tamen Alexander Aphrodiseus Platonicus Aristotelis sensum de anima pervertisse, ubi ait Aristotelem mortalem animum censuisse. Themistius aequius Aristotelem declaravit, dicens ab eo mentem quidem agentem unicam, capacem vero

---

(1) Nell'espressione «*graecae linguae ignarus*», detta di Averroè, troviamo piú il disprezzo dell'umanista dotto che una spiegazione vera e propria della erroneità dell'interpretazione averroistica di Aristotele.

(2) La citazione occasionale di Pletone, ricordato semplicemente come *Platonicus*, mostra come il Ficino non lo tenesse in gran conto laddove aveva invece ben altra stima del Bessarione e del Cusano.

Filosofia_in_Ita

LIBRO QUINDICESIMO

CAPITOLO I

SEGUONO CINQUE QUESTIONI INTORNO ALL'ANIMA.
PRIMA QUESTIONE: SE SIA UNICO L'INTELLETTO DI TUTTI GLI UOMINI.
SI DIMOSTRA CHE COSÍ NON È.

Già abbiamo confutato nelle trattazioni precedenti molte affermazioni che si sogliono portare contro l'anima. Mi sembra che ora rimangono da chiarire cinque dubbi: primo, del quale è autore il peripatetico Averroè, se non si debba ritenere la mente unica ed eterna per tutti gli uomini, e molte e mortali per contro le anime umane, in modo che nessun vantaggio arrechi l'eternità della mente agli animi umani destinati a morire. Secondo, sollevato da alcuni, perché mai gli animi, se sono di natura divina, si trovino congiunti ai corpi terreni di natura tanto infima. Terzo, per qual ragione gli animi immersi in questi corpi ne vengano in cosí alta misura turbati. Quarto, perché vi discendano, pur controvoglia. Quinto, quale sia lo stato dell'anima prima di unirsi al corpo, e quale dopo essersene separata.

Averroè, spagnolo di origine, arabo di lingua, erudito aristotelico, ignaro di lingua greca (1), si dice che abbia letto i libri di Aristotele corrotti dal greco in lingua barbara, piuttosto che tradotti, cosicché non deve stupirci se in alcuni problemi di particolare profondità il pensiero di quello scrittore dallo stile sommamente stringato gli sia rimasto completamente oscuro, come testimonia che gli capitò il platonico Pletone (2) e tutti i piú dotti fra i greci. Ma quel che supera ogni limite è che proprio le parole greche di Aristotele impugnano l'interpretazione di Averroè. Pletone stesso afferma che senza dubbio alcuno Aristotele ritenne che gli animi degli uomini fossero molti ed eterni, ed aggiunge che non vuole travisare le parole di Aristotele, anche se Aristotele non esita a travisare quelle di Platone e degli altri filosofi. Tuttavia sembra che il platonico Alessandro di Afrodisia abbia travisato il pensiero di Aristotele sull'anima là dove dice che Aristotele ritenne l'animo mortale. Temistio, invece, espresse piú obbiettivamente il parere dello Stagirita dicendo che egli sosteneva che l'intelletto attivo è unico, mentre molteplice riteneva l'intelletto capace, e l'uno e l'altro eterni. E Alessandro stesso

Filosofia_in_Ita

multiplicem existimari, et utramque perpetuam. Quid vero ipse sentiat Alexander in secundo *Problematum* suorum libro declarat, ubi inquit. « Medicina, etsi scientia est, tamen in opere suo ars apparet, quemadmodum anima, etsi est immortalis, tamen in corpus mortale demersa videtur esse mortalis ». Atque iterum ait noluisse mundi opificem divinos coelestesque hominum animos corporibus terrenis absque congruo quodam medio colligare. Medium vero eiusmodi spiritum vehiculumque Platonicorum more cognominat. Proculus vero non modo Platonicos, sed etiam Aristotelem affirmat immortalem animam posuisse. Et eadem ratione posuisse Themistius asserit qua et Plato posuerat; atque postquam in libro *De anima* tertio probavit, utrumque intellectum, scilicet agentem atque capacem, esse perpetuum, addidisse solum hunc, scilicet ex utroque mixtum, esse talem; passivam vero rationem, id est phantasiam, minime. Quam ob causam conclusisse nos, post obitum, humanarum rerum non reminisci, quoniam harum recordatio per conversionem, ad phantasmata, ac propter affectum ad corporea fieri solet. Quod ergo, inquit, non reminiscimur, ideo Themistius vult esse additum, ut indicaret animos post obitum vivere, pluresque animos, sed nihil esse mirum si corporalium non reminiscantur, quod si perire animos putavisset, nulla fuisset ratio assignanda ob quam minime recordentur.

Sed ad Averroem redeamus. Narratio opinionis Averrois: Averrois cum apud Aristotelem saepe legeret intellectum procul dubio nihil habere naturae corporalis mortalisque admixtum, sic accepit, ut inde tria concluderet. Primum, intellectum non esse corpus, non componi ex materia atque forma. Secundum, non esse qualitatem aliquam cum corpore divisibilem, aut ullo modo a corpore dependentem. Tertium, non esse formam talem, ut queat corpus perficere, vivificare et regere, atque ita haerere corpori, ut ex materia et intellectus substantia unum fiat compositum, cuius esse sit unum.

Primum et secundum damus Averroi, tertium, si Peripateticos veteres sequimur, nullo modo concedimus. Negat substantiam intellectus esse posse formam perfectricem corporis, actumque vivificum.

Filosofia_in_Ita

chiarisce il suo pensiero nel secondo libro dei suoi *Problemi*, ove dice: « La medicina, anche se è una scienza, appare tuttavia piuttosto nel suo operare un'arte, allo stesso modo che l'anima quantunque sia immortale, tuttavia, immersa nel corpo, sembra mortale ». E di nuovo: « L'artefice del mondo non ha voluto collegare gli animi divini e celesti degli uomini con i corpi terreni senza un'adatta copula». Tale copula egli chiama, con termine platonico, spirito o veicolo. Proclo dal canto suo, afferma che, non solo i platonici, ma anche Aristotele, ritennero l'anima immortale, mentre Temistio afferma che Aristotele la ritenne immortale per la stessa ragione addotta da Platone, ed afferma che dopo aver dato la dimostrazione, nel terzo libro *Dell'Anima*, che ambedue gli intelletti attivo e capace sono eterni, aggiunse che questo solo era appunto immortale: il complesso unico formato da ambedue, laddove l'intelletto passivo, cioè la fantasia, non lo è affatto. Ragione per cui Temistio dice che noi, dopo la morte, non ci ricordiamo delle cose umane poiché tale ricordo si realizza tramite una conversione verso le immagini della fantasia e grazie ad un affetto che ci lega a ciò che è corporeo. Ragion per cui — dice — non se ne può ricordare. Pertanto Temistio sostiene che l'animo è aggiunto ai corpi, volendo indicare con ciò che gli animi continuano a vivere anche dopo la morte e che sono molteplici, pur non dovendo suscitare alcuna meraviglia il fatto che non possano, dopo morte, ricordarsi delle cose corporee. Ché se avesse ritenuto che gli animi fossero mortali non avrebbe dovuto addurre alcuna giustificazione del fatto che non si ricordino piú dei fenomeni.

Ma torniamo ad Averroè ed esponiamone brevemente il pensiero. Leggendo spesso nei libri di Aristotele che l'intelletto non possiede indubbiamente nulla di corporeo e di mortale a lui commisto, intese tale proposizione aristotelica in modo da trarne tre conclusioni: in primo luogo che l'intelletto non è un corpo né si compone di materia e di forma; in secondo luogo che non è una qualità partecipante alla divisibilità corporea od in qualche modo dipendente dal corpo; in terzo luogo che non è una forma tale da poter condurre a perfezione il corpo stesso, vivificarlo, reggerlo ed aderire ad esso in modo tale che dall'unione fra materia ed intelletto possa derivare un composto unico del quale unico sia anche l'essere.

Possiamo concedere ad Averroè la prima e la seconda conclusione, ma la terza, se seguiamo il pensiero dei peripatetici antichi, non possiamo ammetterla in alcun modo. In essa egli nega che la sostanza dell'intelletto possa essere la forma perfettrice del corpo, nonché l'atto vivifico di esso. E ciò deduce in base alle seguenti argomentazioni.

Filosofia_in_Ita

Prima illius argumentatio huiusmodi est. Si intellectus esset talis corporis actus, ex eo et corpore unum nasceretur compositum et unum esse compositi. Non potest autem ex eius congressu cum corpore unum fieri, quin ipse evadat corporis particeps. Hanc participationem non admittit mens, quam esse ostendit ratio a corporibus absolutam.

Secunda ratio. Si mens forma corporis esset, eodem pacto quaeque susciperet, quo et materia suscipit corporalis. Quod enim est corporis forma, nihil absque sua materia suscipit. Materia vero quicquid suscipit, dividuo suscipit modo, unde formae rerum in ea divisae temporales, particulares evadunt. Tales quoque caperet intellectus; numquam igitur per suas formas universalem naturam aliquam comprehenderet.

Tertia ratio. Materia formas quas possidet, non agnoscit. Ita mens, si iuncta materiae per eius consortium eodem pacto caperet quo materia, nihil prorsus agnosceret.

Quarta ratio. Impossibile est in corpore infinitam ulla ratione esse virtutem. Mentis autem virtus est quodammodo infinita. Hinc effici vult, ut mens nullum habeat commercium cum materia. Cum vero multae sint in natura species mentis, unam quamdam eius speciem vult esse humanam mentem, illam scilicet quae rerum ordinem speculatur in nobis, quandoquidem in cunctis hominibus idem est secundum speciem modus intelligendi, eademque anima, specie per quam una secundum speciem est in cunctis hominibus vita, eademque figura. Quoniam vero una est humana mens specie, una quoque sit numero oportet, id est unica et singularis, non divisa per singulos. Nam forma, quae in se una est specie, non secatur in multas nisi adiectione materiae.

At quomodo mens humana, una in se existens, dividetur in plures, cum nullius sit materiae particeps? Praeterea si alius esset in me intellectus, in te alius, oporteret speciem illam, quae est intelligendae rei similitudo, aliam secundum numerum in me esse, in te aliam, secundum speciem vero eamdem. Cum enim rerum intelligendarum species in mente sint quasi subiecto, oportet in aliis mentibus alias

Filosofia_in_Ita

Primo: se l'intelletto fosse l'atto vivifico del corpo, da esso e dal corpo nascerebbe un composto unico ed un unico essere di questo composto, mentre non può crearsi una unità come risultato dell'unione dell'intelletto col corpo senza che ne riesca partecipe della corporeità l'intelletto stesso. Ma una partecipazione del genere la mente non la può ammettere, mente che egli dimostra essere essenza completamente indipendente dalla corporeità.

Secondo: se la mente fosse forma del corpo, assumerebbe ogni cosa allo stesso modo in cui assume ogni cosa la materia corporea. Infatti ciò che è forma del corpo non assume nulla indipendentemente dalla sua materia, e la materia, tutto ciò che assume, lo assume nel modo fissato da Dio, onde le forme delle cose, divise nella materia, risultano soggette al tempo e particolari. Orbene: tali forme assumerebbe anche l'intelletto, il quale, perciò, non potrebbe in alcun modo comprendere in sé una natura universale tramite le sue forme.

Terzo: la materia non conosce le forme che possiede. Cosí la mente, se, congiunta alla materia, tramite il consorzio con essa ricevesse in sé le sue forme allo stesso modo in cui le contiene la materia, senza dubbio non conoscerebbe nulla.

Quarto: è assolutamente impossibile che nel corpo sussista una potenza infinita sotto nessun rispetto. Ma la virtú della mente è infinita, onde Averroè conclude che ne derivi che la mente non deve avere alcun commercio con la materia. D'altra parte essendo sul piano della natura molte le specie della mente, egli afferma che la mente umana è appunto una di queste specie, e precisamente quella che in noi indaga l'ordine delle cose, dato che in tutti gli uomini identico è, sotto il rispetto della specie, il modo di compiere gli atti intellettivi, ed identica è l'anima sotto il rispetto della specie in virtú della quale una sola è, sempre sotto il rispetto della specie, la vita in tutti gli uomini, ed identico è il loro aspetto. E poiché una è la mente umana sotto il rispetto della specie, è necessario che una sia anche rispetto al numero, cioè che sia unica e singola e non divisa nei singoli individui. Infatti quella forma che è una in sé stessa sotto il rispetto della specie non può dividersi in una molteplicità di forme se non in conseguenza di una aggiunta ad essa della materia.

Ma in qual modo la mente umana sussistente come unità in sé stessa potrebbe dividersi in una molteplicità se non partecipa di alcuna materia? Inoltre se uno fosse il mio intelletto ed un altro il tuo, sarebbe necessario che quella specie che consiste nella simiglianza con l'oggetto dell'intelletto fosse, sotto il rispetto del numero, diversa in me ed in te, pur rimanendo sempre identica sotto il rispetto della specie. Trovandosi infatti nella mente, come nel loro oggetto, le

Filosofia_in_Ita

esse species et distinctas. Distinctas, inquam, numero, sicut mentes distinctae sunt numero. Species autem aut formae, quae multae sunt numero, unum specie, formae sunt particulares, quae ad intelligentiam conferre non possunt, quoniam universale oportet esse quod sit vere intelligendum. Accedit quod, quando alius docet alium, praeceptor scientiam suam in discipulum videtur transfundere. Aut igitur eamdem omnino quam habebat ipse tradit discipulo, aut aliam numero, specie vero eamdem. Si eamdem specie tradit, sed numero aliam, eodem pacto scientiam generabit, quo suum opus generare natura solet. Nempe quod per naturam agit, formam suam gignit in alio convenientem plurimum specie, numero differentem. Hoc autem pertinet ad ea, quae congruunt invicem in materia. Mens vero tum docentis tum discentis est supra materiam, atque ipsa scientia non est qualitas efficax, sicut calor atque similia.

Restat itaque ut eamdem prorsus scientiam numero quam possidet ipse docendo communicet et discipulo, quod fieri nequit umquam, nisi sit in utrisque unicus intellectus, ne eadem scientiae qualitas de subiecto alio in aliud transeat, neve magister docendo scientiam cogatur amittere. Adde quod in nostris mentibus, si diversae numero, et convenientes specie fuerint, notiones cognitarum rerum specie convenirent, differrent numero. Quae vero praeter diversitatem suam in specie aliqua congruunt, profecto in communi quadam congruunt notione. Communem huiusmodi notionem tam meus intellectus quam tuus videbit, ad quam diversas illas colliget notiones. Sic utrique huiusmodi notionem concepimus, ego unam, tu alteram, numero quoque differentes, specie congruas. Ideo rursus ad communem aliam similiter redigemus. Atque ita in infinitum. Est autem absur-

Filosofia_in_Ita

specie delle cose da cogliere con l'atto intellettivo, è necessario che le diverse specie si trovino diverse nelle diverse menti e distinte fra loro, distinte cioè in riferimento al numero, come appunto distinte numericamente sono le menti. Ma le specie o le forme che costituiscono una molteplicità in riferimento al numero, ma una unità in riferimento alla specie, sono forme particolari, che nulla possono conferire all'intelligenza, in quanto ciò che veramente deve essere colto intellettivamente deve essere necessariamente universale. A ciò si aggiunge che, quando un uomo insegna qualche cosa ad un altro, il precettore evidentemente trasfonde la sua scienza nel discepolo. In tal caso, quindi, due sono le possibilità: o trasferisce nel discepolo la medesima scienza che egli possedeva, oppure gli dona una scienza diversa sotto il rispetto numerico, ma identica sotto quello della specie. Se si dà il secondo caso, il maestro realizzerà un'opera nello stesso modo in cui la natura suol realizzare la sua, in quanto ciò che agisce tramite la natura, genera in ciò che è altro da lui una forma straordinariamente concorde con la sua sotto il rispetto della specie, ma profondamente differente dal punto di vista del numero. Ma ciò concerne quelle cose che si trovano ad essere reciprocamente congrue nell'ambito della materia, laddove la mente del maestro e quella dell'allievo si trovano su un piano superiore a quello della materia, e la stessa scienza non è una qualità efficace come potrebbe essere il calore o qualche cos'altro di simile.

Non rimane altro dunque se non che, nell'atto di impartirgli l'insegnamento, il maestro impartisca al suo discepolo quella stessa scienza che egli possiede anche sotto il rispetto del numero, il che non può in alcun modo avvenire se in ambedue non si trova un unico intelletto, onde evitare che una medesima qualità della scienza passi da un soggetto ad un altro e che il maestro, insegnando, si trovi costretto a perdere la sua stessa scienza. Aggiungi, poi, che nelle nostre menti, qualora esse fossero diverse numericamente, ma convenienti sotto il rispetto della specie, le varie nozioni delle cose conosciute da un lato converrebbero nei confronti della specie, dall'altro differirebbero numericamente. Ma ciò che è congruente sotto il rispetto di una specie, al di là della sua diversità, evidentemente concorre in una comune nozione. La quale sarà contemplata sia dal mio intelletto che dal tuo, che raccoglieranno intorno ad essa tutte le altre nozioni diverse. In tal modo, sia io che tu avremo concepito una nozione di tal genere, una io ed un'altra tu, differenti fra loro nel numero, ma congrue sotto il rispetto della specie. Pertanto noi le ricondurremo similmente ancora una volta ad un'altra nozione comune, e cosí di seguito procedendo all'infinito. Ma è semplicemente assurdo introdurre il concetto di un processo all'infinito

Filosofia_in_Ita

dum in rebus ordinatis infinitum progressum inducere. In speciebus vero ordinem necessarium est.

His rationibus concludit Averrois humanam mentem, quia sine materia est, unicam esse ac fuisse semper et fore; esse vero hanc omnium mentium infimam. Et sicut superioribus orbibus singulis singulas mentes attribuit, ita orbi huic inferiori mentem unam, quae non huius hominis proprie vel illius, sed humanae speciei mens appelletur, ut speciei unicae sit unicus intellectus, in hoc orbe inferiori (ut nonnulli ipsum interpretantur) totus ubique. Constare quippe hunc hominem, quem videmus, existimat ex corpore hoc, et anima sensitiva, ut nominat ipse, intellectiva vero nequaquam. Sed hanc animam sensitivam esse omnium talium animarum perfectissimam, a brutis specie differentem. Tot esse animas, quot hominum corpora; oriri et occidere cum corporibus. Supremam huius animae vim appellat virtutem cogitatricem quam Graeci nominant phantasiam. Addit animas bestiarum habere aestimatricem vim aliquam, per quam, naturali instinctu, quod bonum sibi vel malum sit iudicent subito, ac prosequantur et fugiant. Nostram vero animam habere vim illam cogitatricem quae non naturae ductu feratur, sed ratione perquirat, consilio quodam deliberet, eligat ut consuluit, nihil tamen sentiat universale, sed discurrat solum per singula. Hanc ideo vocat rationem particularem, intellectum vero rationem universalem. Rationem hanc particularem locat in media cerebri particula inter imaginationem atque memoriam. Opinatur enim in prima particula sensum esse communem, qui operationes quinque sensuum in se colligat. In secunda imaginationem earum imaginum conservatricem quas communis sensus collegerat. In tertia cogitatricem virtutem, iudicem eorum quae servavit imaginatio. In quarta memoriam, custodem iudiciorum quae cogitatrix potentia protulit. Igitur cogitatrix virtus mediae partis regina prae caeteris rebus inferioribus

Filosofia_in_Ita

nell'ambito di una serie ordinata. E l'ordine è necessario proprio nell'ambito delle specie.

In base a tali argomentazioni, Averroè conclude che la mente umana, essendo priva di materia, sia unica e sempre lo sia stata, e sempre lo sia in futuro, pur essendo tra tutte le menti quella che occupa l'infimo grado. E come alle singole sfere superiori egli attribuisce singole menti, cosí a questa sfera inferiore egli assegna un'unica mente che non si deve definire propriamente quella di questo o di quell'uomo, ma piuttosto mente della specie umana, sí che ad una unica specie sia insito un unico intelletto, tutto dovunque nella sua interezza — come alcuni vogliono intenderlo — nell'ambito di questo mondo inferiore. Infatti egli ritiene che questo uomo che noi vediamo consista di questo determinato corpo e di anima sensitiva, come egli la chiama, ma non di anima intellettiva. Ritiene tuttavia che questa anima sensitiva sia la piú perfetta del suo genere, e differisca dall'anima dei bruti sotto il rispetto della specie. Pensa poi che tante siano le anime quanti sono i corpi degli uomini, e che esse nascano e muoiano coi corpi. Chiama la forza suprema di quest'anima «virtú cogitatrice», che i greci chiamano *fantasia*, ed aggiunge che l'anima delle bestie è in possesso di una forza capace di valutare gli oggetti, in grazia della quale per istinto naturale immediatamente essi giudicano che cosa per loro sia un bene oppure un male e, per conseguenza, lo seguono o lo fuggono. Che la nostra anima invece possiede quella potenza cogitatrice, che non segue supinamente la guida della natura, ma indaga razionalmente, delibera dopo maturato consiglio, sceglie in armonia con il consiglio preso, mentre, tuttavia, non riesce a cogliere nulla di universale, limitandosi ad un processo discorsivo di particolare in particolare. Codesta virtú egli chiama ragione particolare, riservando all'intelletto l'appellativo di Ragione universale. Colloca poi questa ragione particolare in una piccola parte situata in mezzo al cervello, fra il lobo dell'immaginazione e quello della memoria. Egli pensa infatti che nel primo lobo si trovi il senso comune che raccoglie e collega le operazioni dei cinque sensi particolari; nel secondo l'immaginazione che ha il compito di conservare quelle immagini che il senso comune ha raccolto e collegato; nel terzo infine la virtú cogitatrice, con il compito di giudicare quanto l'immaginazione ha conservato. In un quarto lobo egli poi pone la memoria custode dei giudizi formulati dalla verità cogitatrice. Pertanto la virtú cogitatrice è signora del lobo mediano, e si trova ad essere la piú vicina alla mente innanzi a tutte le cose alla mente inferiori, tanto che ad essa è presente dovunque la mente, la quale esplica la sua intelligenza usando appunto tale virtú come strumento, nell'atto in cui le immagini delle cose

Filosofia_in_Ita

est proxima menti, adeo ut mens illi adsit ubique, et intelligentiam suam per eius expleat adminiculum, dum simulacra rerum, in cogitatrice virtute lucentia, mentem ad intelligendum movent. Atque haec sola est hominis cum mente communio, non quia intellectus sit pars, aut forma vivifica hominis huius qui ex corpore et anima cogitatrice componitur — separatur enim intellectus ab homine et in essentia et in essendo — sed quia praesens est ubique intellectus hominis huius cogitationi, atque ex hac particulari cogitatione ille universalem haurit speciem: occasionem praebet homo intellectui ad speculandum, quemadmodum coloratum lumen oculo ad videndum. Neque ex homine hoc et mente conficitur unum esse, sed operatio una contingit, una scilicet intellectio, quae tamen non in homine est ullo modo, sed in mente sola, in mente, inquam, ab hominis cogitatione pulsata. Neque quicquam ex illa transit in hominem, sed tota completur in mente. Non intelligit homo per mentem aliquid, sed in homine mens intelligit. Atque in ipsa mente artium scientiarumque sunt habitus. Cogitatrix anima unitur puero a prima eius origine, mens vero diu postea, cum simulacra in cogitatione sunt adeo pura, ut moveant intellectum.

Affirmant Averroici duas esse non vires solummodo, sed substantias ex quibus componitur intellectus. Sane vim agentem esse substantiam unam, capacem vim substantiam alteram. Et illam natura sua lucidam formatricemque esse; hanc obscuram penitus atque formabilem. Harum aeterna copula unam constare animam secundum esse, quemadmodum ex materia et forma unum secundum esse sit in natura compositum. Illam intellectum vocant agentem, hanc intellectum formabilem et capacem. Censent intellectum agentem, quia sit actus per se existens, per se intelligere se ipsum semper, ita ut, respiciens essentiam suam, se videat, ac per se mentes quoque supernas. Intellectionem huiusmodi esse ipsam eius essentiam. Quoniam vero essentia eius semper est intellectui capaci coniuncta, sequi putant ut per hanc eamdem intellectualem essentiam intellectus capax intelligat semper agentem intellectum, cuius illamet tam intellectio est, quam essentia. Intelligat quin etiam mentes superiores. Hanc intellectionem esse in intellectu universo sine anima

Filosofia_in_Ita

che si determinano entro la virtú cogitatrice stimolano la mente a compiere l'atto intellettivo. E questa è la sola comunione con la mente di cui l'uomo disponga, non in quanto tale virtú sia una parte dell'intelletto, o la forma vivifica di questo determinato uomo che risulta composto di corpo e di anima cogitatrice, ché l'intelletto è distinto dall'uomo sia sul piano dell'essenza sia sul piano dell'essere. Ma poiché l'intelletto è presente dovunque al pensiero di questo determinato uomo, ed egli da questo pensiero particolare riesce ad attingere la specie universale, l'uomo fornisce all'intelletto l'occasione per speculare, come una luce colorata offre all'occhio l'occasione di vedere. Né da quest'uomo e dalla mente viene formato un unico essere; ne deriva piuttosto un'unica operazione, cioè un unico atto dell'intelligenza, il quale tuttavia non si realizza in alcun modo nell'uomo, ma nella sola mente, naturalmente stimolata dal pensiero dell'uomo. Né dall'atto intellettivo si trasferisce alcunché all'uomo, ché esso atto tutto si compie nell'ambito della mente, e non è l'uomo, quindi, che coglie intellettivamente qualche cosa tramite la mente, ma è piuttosto la mente che coglie intellettivamente nell'uomo. Ed è ancora nella mente che si trovano i principi costitutivi delle arti e delle scienze. L'anima cogitatrice si unisce al fanciullo fin dalla nascita, laddove la mente gli sopraggiunge molto piú tardi, quando cioè le immagini nel pensiero raggiungono una purezza tale da stimolare l'intelletto.

I seguaci di Averroè, poi, sostengono che sono due non solo le potenze, ma anche le sostanze di cui si compone l'intelletto; ritengono infatti che la potenza attiva sia l'una, e che l'altra sia la virtú capace; e che la prima sia per sua natura splendente e formatrice, mentre dicono la seconda completamente oscura e soggetta a formazione. Dell'eterna copula fra queste due dicono che sia risultato l'anima unica sotto il rispetto dell'essere, allo stesso modo in cui, sul piano della natura, uno è sotto il rispetto dell'essere il composto risultante dall'unione fra materia e forma. E chiamano la prima « intelletto attivo », la seconda « intelletto formabile » e « capace ». Ritengono, inoltre, che il primo, essendo atto per sé stesso sussistente, di per sé intende sempre sé stesso, in modo che, rivolgendosi all'essenza sua, vede sé stesso e, tramite sé, anche le menti supreme; e ritengono che un tale atto intellettivo sia appunto l'essenza dell'intelletto attivo. Ma poiché l'essenza di questo si trova sempre congiunta all'intelletto capace, pensano che da ciò consegua che, tramite proprio questa essenza intellettuale, l'intelletto capace intenda sempre l'intelletto attivo del quale quella è tanto intelligenza quanto essenza. Non solo, ma che intenda anche le menti superiori, e che questa intelligenza si trovi nell'intelletto universale senza anima, come atto unico,

Filosofia_in_Ita

actum unum stabilem et aeternum. Esse quoque in ipsa parte eius formabili intelligentiam alteram, sempiternam quidem, sed variam, temporalem atque multiplicem quam mutuatur a nobis. Et quia haeret propius agenti intellectui quam phantasiae, ac propter coniunctionem cum temporali phantasia temporalem sortitur cognitionem, patere putant id quod diximus paulo ante, ut scilicet propter coniunctionem cum aeterno illo intellectu aeternam intelligentiam habeat, tanto altera clariorem, quanto intellectui agenti familiarior est quam phantasiae. In nobis vero dubiam mutabilemque scientiam singulatim aucupari existimant, ita ut vivente Pythagora per simulacra rerum in Phythagorae cogitatione lucentia, scientiam illam collegerit Pythagoricam, decedente vero Pythagora, et cessantibus illis simulacris, intellectus species inde acceptas scientiamque amiserit. Nam species illas a simulacris fieri atque servari. Quin etiam vivente Pythagora totiens actum suum praetermiserit intellectus apud Pythagoram, quotiens suum Pythagorae cogitatio. Una acceperit, una oblitus fuerit, receperit una. Fecisse similiter in Platone et in singulis quotidie eodem pacto. Imbui ubique ac semper variis modis per varias hominum animas, et quodammodo pasci; tot accipere species, quot in nobis simulacra fuerint, tamquam speculum imagines a corporibus; totidem actus edere intelligendi, habitus quoque diversos disciplinarum pro humanorum studiorum diversitate.

Et quia quotidie innumerabilis hominum multitudo cognitioni omnium studet, quotidie hinc illum omnia discere. Atque per ipsas species haustas a simulacris nostris intellectum capacem non modo inferiora, sed denique tum in cunctis hominibus tum in hominibus sapientissimis se ipsum cognoscere. Hinc agentem intellectum, inde et mentes superiores. Opinantur in hoc mirabilem rerum connexionem consistere. Esse namque formas a materia penitus absolutas, ipsos scilicet angelos, inter quos non sint plures in una angelica spe-

Filosofia_in_Ita

stabile ed eterno. E pensano anche che proprio nella parte formabile di esso si trovi un'altra intelligenza eterna, ma soggetta a variazione, temporale e molteplice che l'intelletto mutua da noi. E poiché questa aderisce piú da presso all'intelletto attivo che non alla fantasia, ed a causa della sua congiunzione con la fantasia soggetta al tempo ha in sorte una conoscenza anch'essa soggetta al tempo, essi ritengono che da ciò risulti chiaro ciò che dicemmo poc'anzi, e cioè che, a causa della congiunzione con l'intelletto eterno, sia dotata di una intelligenza eterna, tanto piú chiara dell'altra quanto piú familiare è all'intelletto attivo che non alla fantasia. Ma ritengono che in noi si raggiunga di volta in volta una scienza dubbia e mutevole, sí che, quando viveva Pitagora, tramite le immagini degli oggetti chiaritesi nel pensiero di Pitagora, la nostra intelligenza formulò la scienza pitagorica, e poi, morto Pitagora, e spariti i suoi simulacri, l'intelletto perdette le specie ricevute da quella e quella scienza stessa, in quanto, secondo loro, quelle specie erano creazione delle immagini, le quali anche provvedevano alla loro conservazione. Ché anzi, pur vivendo Pitagora, l'intelletto presso Pitagora trascurò il suo atto tutte le volte che il pensiero di Pitagora trascurò il suo, sí che intelletto e pensiero, secondo il parere di costoro, avrebbero accolto contemporaneamente le specie, contemporaneamente le avrebbero scordate, e contemporaneamente di nuovo le avrebbero riaccolte. Ed essi pensano che il nostro intelletto si sia comportato in ugual modo in Platone e cosí pure in ciascuno di noi quotidianamente; pensano cioè che sempre e dovunque esso si rivesta di conoscenza in vari modi, a seconda delle varie anime umane, e che in certo qual modo se ne pasca accogliendo in sé tante specie quante siano di volta in volta in noi le immagini, esattamente come uno specchio riceve dai corpi le immagini che in lui si determinano, e che produca tanti atti dell'intelligenza quante sono le specie che accoglie, non solo, ma anche tanti principi diversi di discipline diverse in armonia con la diversità degli interessi umani.

E poiché quotidianamente l'innumerevole folla degli uomini si occupa e si interessa della conoscenza di ogni cosa, essi dicono che l'intelletto quotidianamente da ciò è spinto ad imparare ogni cosa e che cosí, tramite proprio le specie desunte dalle nostre immagini, l'intelletto capace non solo conosce le cose a lui inferiori, ma addirittura sé stesso, sia in tutti gli uomini, sia negli uomini piú sapienti, sí che da un lato egli raggiunge la conoscenza dell'intelletto agente, dall'altro quella delle menti superiori. E ritengono che in ciò consista la mirabile connessione dell'universo. Pensano infatti che ci siano forme completamente staccate dalla materia, cioè gli angeli, nell'ambito dei quali non si trovano piú angeli in un'unica

Filosofia_in_Ita

cie angeli, sed quot sunt angeli, totidem sint species angelorum. Esse insuper formas penitus corporales in eadem specie plurimas, puta animalium animas, et formas illis inferiores. Interponi compositum hoc ex homine atque ex mente, ex hominum animabus multis mente una, quasi monstrum quoddam ingens multis cruribus et capite uno compositum, ubi et absoluta forma cum corporeis coit, et corporea cum ipsa vicissim. Atque, ut par est, quod est absolutum unicum permanet in se ipso; quod est corporale, fit multiplex, dum una mens innumerabilibus sufficit animabus. Et illud quidem compositum ex mente et uno quoque nostrum, hominem intellectualem appellant, sed unumquemque nostrum seorsum a mente, hominem cogitativum. Et primum quidem hominem affirmant aliquid intelligere, quia pars eius, id est mens, intelligit, sicut hominem solemus simum appellare, quia nasus est simus; alterum vero hominem nihil penitus intelligere.

CAPUT II

Confutatio Averrois:

QUOD MENS SIT FORMA CORPORIS, PATET PRIMUM EX ORDINE NATURAE.

Magna fuit olim inter Peripateticos de mente hominis controversia, atque adhuc sub iudice lis est. Dicearcus eam esse formam aiebat, tum corporis tum corporalem. Corporis, quia corpus humanum vivificat; corporalem, quia e corporis sinu depromitur. Averrois contra neque formam corpoream esse, neque etiam corporis. Avicenna, theologorum Arabum princeps, et Alganteles, mediam viam secuti, mentem asseruerunt formam quidem corporis esse, non corporalem, ut inter formas quae corporis corporalesque sunt, atque formas quae neque corporales sunt neque corporis, tamquam maxime differentes, mediae quaedam formae sint partim cum illis, partim cum his quodammodo congruentes. Merito inter formas omnino

Filosofia_in_Ita

specie, bensí tante specie di angeli quanti sono gli angeli. E che ci siano inoltre forme assolutamente corporee, molteplici in una medesima specie, come, per esempio, le anime degli animali e le forme inferiori a questi. E che tra le forme assolute e le forme corporali si frapponga questo composto formato dall'unione di uomo e di mente, composto cioè dalla molteplicità delle anime degli uomini e da un'unica mente, come un enorme mostro dotato di un numero infinito di gambe e di un'unica testa, composto in cui la forma assoluta si unisce alle forme corporee, e, a sua volta, la forma corporea si unisce con quella assoluta. E, come è logico, poiché è assoluto rimane unico in sé stesso; poiché è corporeo invece è caratterizzato dalla molteplicità, nell'atto in cui l'unica mente si distribuisce e soddisfa tutte le innumerevoli anime. E chiamano il composto costituito dall'unione della mente con ciascuno di noi uomo intellettuale, mentre definiscono uomo cogitativo ciascuno di noi quando venga considerato separato dalla mente. Affermano infine che il primo uomo coglie intellettivamente qualche cosa in quanto una parte di esso, cioè la mente, è dotata di capacità intellettiva, allo stesso modo che noi sogliamo chiamare un uomo camuso perché ha camuso il naso, mentre sostengono che l'altro uomo non è in grado di cogliere intellettivamente nulla.

CAPITOLO II

Confutazione della dottrina di Averroè: che la mente sia forma del corpo appare in primo luogo dall'ordine della natura.

Ci fu un tempo una grande controversia fra i peripatetici, ed ancora la questione non è decisa. Dicearco sosteneva che la mente fosse la forma del corpo e fosse essa stessa corporea: forma del corpo in quanto vivifica il corpo; corporea essa stessa, in quanto viene espressa dal seno stesso del corpo. Averroè invece sosteneva che essa non fosse né forma corporea né forma del corpo. Avicenna, principe dei teologi arabi, ed Algazel, dal canto loro, seguendo la via di mezzo, asserirono che la mente fosse sí forma del corpo, ma non corporea, in modo che tra le forme corporee e del corpo e le forme che non sono né corporee né del corpo, come fra due estremi, si collocassero delle forme congruenti in certo senso da un lato con le prime e dall'altro con le seconde. Meritamente tra le forme completamente

Filosofia_in_Ita

divinas, quae ita separatae a materia sunt ut coniungi non possint, atque naturales omnino, quae ita coniunctae sunt ut nequeant separari, formae interponuntur mediae, partim quidem naturales, partim quoque divinae, quae ita separatae sunt ut coniungi possint, ita coniunctae ut valeant separari. Quod quidem earum viribus actionibusque ostenditur, quae tali quadam tum coniunctionis tum separationis inter se differentia distinguuntur. Denique non abs re inter sensum, qui et in forma corporis est et indiget instrumento, atque intellectum angelicum, qui est utrimque liber, intellectus est humanus, qui in forma quidem corporis est, sed nullo indiget corporis instrumento. Quae quidem sententia et communi hominum iudicio probabilior est, et libris Platonis, Aristotelis, Theofrasti atque Themistii maxime consona. Dicaearcum una cum Epicureis satis iam libris superioribus confutavimus.

Averroem deinceps pro viribus reprobantes, Avicennae et Algantelis interpretationem, immo Platonis Aristotelisque (1) sententiam comprobabimus, siquidem ex fundamentis quae alias iecimus, ostendemus probabile esse, ut inter formas quae solum intelligunt ac formas quae solum vivificando corpori adstringuntur, sit forma media quae et corpus vivificet, et intelligat ut divini vultus imago non succumbat ubique materiae, sed vincat alicubi. Sunt autem formae in corporibus nihil aliud quam idearum imagines divinarum, sicut figurae quae imprimuntur in cera, sigilli aurei sunt imagines. Si in omnibus ceris confusa fiat impressio, inertem (2) dices illum qui impresserit tam inepte. Ita mens divina, quae in movenda materia est suae similitudinis avida, iners forte videbitur, si numquam sui voti compos efficiatur. Fiet autem numquam, nisi formae huiusmodi apparet in corporibus, quae ita ferme corporibus imperent suis, sicut mundo Deus, atque ita in se ac Deum per intelligentiam reflectantur, perinde ut Deus se vertit in Deum. Quippe divina mens per

---

(1) È singolare il fatto che il Ficino, pur servendosi qui ampiamente del *De Unitate intellectus* di S. Tommaso, non lo menzioni, mentre ricorda — come coloro che hanno restaurato la genuina tesi di Platone e di Aristotele contro Averroè — Avicenna ed Algazel.

(2) Si noti il raffinato uso di *iners* ove ci aspetteremmo piú pianamente un *ineptus*. Il Ficino ha voluto da un lato evitare la ripetizione tautologica fra un *ineptus* e l'*inepte* seguente e, dall'altro, ha voluto porre un accento particolare sul concetto di Dio come *artifex* dell'universo, concetto che viene appunto annunciato dal nostro *iners*, subito dopo ripreso in riferimento diretto a Dio, e nel quale il Ficino sente viva la presenza etimologica di *ars*. Tale presenza gli può essere stata con molta probabilità suggerita dal passo di

Filosofia_in_Ita

divine, le quali sono a tal punto separate dalla materia che non possono con essa congiungersi, e quelle completamente naturali, le quali sono in tal modo congiunte con la materia da non poterne venir separate, si pone una categoria di forme medie, in parte naturali, in parte anche divine, le quali sono separate in modo da potersi congiungere con la materia e congiunte in modo da poterne venir separate. Il che viene dimostrato chiaramente dalle loro virtú e dalle loro azioni, che si distinguono fra loro per una differenza vuoi di congiunzione vuoi di separazione reciproca. Infine non a sproposito fra il senso, che è nella forma del corpo ed ha bisogno di uno strumento per agire, e l'intelletto angelico, che è libero sia dal corpo sia dalla necessità di uno strumento, si pone l'intelletto umano, il quale è nella forma del corpo ma non ha per nulla bisogno dello strumento corporeo. Questa tesi appare piú sottoscrivibile sia a giudizio comune degli uomini, sia perché concorda egregiamente coi libri di Platone, di Aristotele, di Teofrasto e di Temistio. Quanto a Dicearco ed agli epicurei, ne abbiamo già confutate a sufficienza le teorie nei libri precedenti.

Passeremo ora, quindi, ad impugnare, per quanto ci sarà possibile, la dottrina di Averroè, dimostrando valido il pensiero di Avicenna e di Algazel, anzi di Platone e di Aristotele (1), se ci riuscirà di dimostrare, sulla scorta di quanto abbiamo posto a fondamento della nostra costruzione, che è probabile che tra le forme che solamente compiono l'atto intellettivo e quelle che si legano al corpo solo nell'atto di dargli vita, vada collocata una forma media, che vivifichi il corpo e contemporaneamente intenda, sí che l'immagine del volto divino non soccomba dovunque alla materia, ma in qualche punto riesca a vincerne l'opacità. Le forme sono nei corpi null'altro che le immagini delle idee divine, come le figure che restano impresse nella cera sono immagini dell'aureo sigillo che ve le imprime. Se si realizzasse in tutte le cere una impressione confusa, dovremmo dire che è inerte (2) colui che vi abbia impresso con tanta inettitudine le singole impronte. Cosí la mente divina, che nel muovere la materia è avida di simiglianza con sé stessa, sembrerebbe probabilmente inerte se non potesse mai giungere al perfetto possesso di ciò che costituisce oggetto del suo voto. E non vi potrebbe mai giungere se non apparissero nei corpi forme siffatte da dominare sui corpi loro assegnati come Dio domina sul mondo, e da riflettersi in sé ed in Dio nella stessa misura in cui Dio si rivolge verso sé stesso.

CICERONE, *De finibus*, II 34: *Lustremus animo has maximas artes, quibus qui carebant inertes a maioribus nominabantur* (« coltiviamo con amore queste arti somme, delle quali chi era privo veniva definito dai nostri antichi *inerte* »).

Filosofia_in_Ita

coelorum motum agitando materiam dicitur aliquid, immo omnia generare sive producere, quamvis non quamlibet formam vel per mutationem producat, vel ex materia ipsa educat. Quoniam vero primus ipse terminus, unde generatio haec vel productio universalis sumit exordium, divina ipsa mens est, ultimus quoque terminus, quo talis generatio clauditur, mens quaedam debet esse divina. Terminùs vero generationis ultimus in eo est quod gignitur, eiusque est forma. Quocirca aliquam esse oportet divinam mentem, quasi sit materiae forma. Nam si generatio ab igne facta finitur in ignis formam, facta ab homine in hominis figuram, cur non generatio vel productio, quae a divina mente disponitur, finiatur in mentem? Non finitur generatio nisi in formam, quae est propria et intima generati perfectio. Si ars per instrumenta tribuit tandem materiae formam, formae illi simillimam quam mens artificis continet; si corporis humani natura in generatione semen movet, primo ad formam lactis, deinde sanguinis, tertio carnis, denique hominis (1); si ignis lignum primos ad tepidum movet, ad calidum deinde, tertio ad ignitum, quid obstat quominus divina mens moveat mundi materiam ad formas elementorum primum, mixtorum secundo, plantarum tertio, quarto brutorum, quinto ad formam sui, id est mentem quae sit corporis geniti forma, ut in nobilissimis natis parentis vultus eluceat? Movet autem materiam ad inferiores formas per mutationem ex ipsa materia educendas, ad mentem vero per divinum actum potius inducendam. Si enim educeretur, mens esse non posset.

Hoc autem ad divinum ordinem pertinet, ut, postquam formae superiores animo rationali neque educuntur neque inducuntur, formae vero inferiores et inducuntur et educuntur, ipse animus inducatur non educatur. Ac si tanti pretii est forma mixti, ut vim actionemque habeat elementorum, forma rursus plantarum tam valida, ut agat quicquid agunt inferiores, itemque forma brutorum, quis neget mentem habere vim actumque formarum inferiorum, ita ut ipsammet eius essentiam dum intelligit, sentiat quoque per corpus,

---

(1) Qui, evidentemente, il Ficino deriva da teorie pseudobiologiche assai comuni nel mondo antico, ma particolarmente da Macrobio, il quale al cap. VI del I libro del *Commentarium* al *Somnium Scipionis* dà un riassunto efficace delle conoscenze del mondo antico in tale campo (cfr. particolarmente I, 6, 39).

Filosofia_in_Ita

Ché la divina mente agitando la materia tramite i moti celesti si dice che conduce a realizzazione qualche cosa, anzi, che genera ogni cosa o, se si vuole, la produce, quantunque non produca tramite la mutazione o non tragga dalla materia stessa ogni forma possibile. E poiché il primo principio donde questa generazione, o, se si vuole, questa produzione universale prende il suo inizio è appunto la stessa mente divina, anche il termine ultimo dal quale viene conclusa una tale generazione deve essere una mente divina. Ma il termine ultimo della generazione sta in ciò che è generato e ne costituisce la forma, per cui è necessario che sia una mente divina, come se fosse forma della materia. Infatti se la generazione determinata dal fuoco raggiunge il suo fine ultimo nel fuoco, e quella fatta dall'uomo raggiunge il suo fine nella figura umana, perché quella generazione o produzione, che viene disposta dalla mente divina, non dovrebbe in questa trovare il suo fine? Una generazione non raggiunge il suo fine se non in quella forma che sia la perfezione propria ed intima di ciò che è generato. Se l'arte tramite i suoi strumenti riesce a conferire alla materia una forma in tutto simile a quella contenuta nella mente dell'artista; se la natura del corpo umano nella generazione muove il suo seme dapprima in direzione della forma del latte, poi in direzione di quella del sangue, in un terzo tempo di quella della carne, e infine in direzione della forma dell'uomo (1); se il fuoco muove un pezzo di legno prima verso il tiepido, poi verso il caldo ed infine verso l'infuocato, che cosa si oppone a che la divina mente muova la materia del mondo prima verso le forme degli elementi, poi verso quelle dei corpi misti, poi verso quelle delle piante, in un quarto momento verso quelle dei bruti, ed infine verso la forma di sé medesima, cioè verso la mente, che sia forma del corpo generato in modo che nei figli piú nobili risplenda l'immagine del volto paterno? Ed essa muove la materia verso le forme inferiori che debbono essere astratte dalla materia stessa tramite una mutazione, mentre la muove verso la mente che deve essere piuttosto indotta tramite un atto divino. Se infatti fosse astratta, la mente non potrebbe essere.

E questo concerne appunto l'ordine divino, cioè che non essendo le forme superiori all'animo razionale, né tratte né indotte, ed essendo per contro indotte e tratte le forme inferiori, l'animo stesso sia indotto ma non tratto. E se la forma del corpo misto è tanto importante da possedere la potenza e l'azione degli elementi, se la forma delle piante è tanto valida da essere in grado di compiere tutto ciò che compiono gli esseri inferiori, e se altrettanto possiamo dire della forma degli esseri bruti, chi oserebbe negare che la mente possiede la potenza e l'atto delle forme inferiori in modo che nell'atto intellettivo sia in grado di cogliere l'essenza del corpo, di avvertirlo

Filosofia_in_Ita

et alat corpus? Profecto cum natura superior totam vim naturae inferioris et includat et superet, idemque opus effectura sit quod sit ab inferiori, dummodo instrumenta eadem ipsi suppeditentur, necesse est mentem illam, quae intra nos viget, opus alendi et sentiendi posse peragere non minus quam animam cogitatricem. Quippe si complexionis nostrae spiritus sufficiens instrumentum menti est ad intelligentiae ministerium, quod sentiunt Averroici, multo magis ministrabit substantiae mentis ad sensum et alimoniam. Et quia natura superfluis non abundat, non inest nobis nisi anima formaque una praecipua, sicuti nec corporibus aliis, cum superiores formae inferiores contineant.

Mentem humanam esse mentium omnium infimam, tum ex eo conicimus, quod ex otio migrat in actum atque e converso, tum ex eo quod intelligendi occasionem accipit a corporibus. Sic enim corporibus proxima est, quae ex potentia educuntur in actum propter materiam, atque moventur extrinsecus, et occasionem sumunt extrinsecus operandi. Si mentium ultima est, ideoque supremo coniungitur corpori, atque ob hanc vicinitatem ipsa a corporibus haurit otium motumque externum, necesse est corpus humanum, compositorum corporum nobilissimum, menti coniunctum, duo rursus a mente suscipere, actum scilicet motumque interiorem. Actus a forma suscipitur, ab anima motus interior. Ergo mens infima corporis supremi forma efficitur atque anima. Quippe sicut materia, quae ultimus terminus est corporalium, non est corpus aliquod, ita mens humana, quae mentium ultimus terminus est, non est mens aliqua separata, sed per naturam coniungitur corpori. Et quia sensibus eget ad intellectionis exordium, ut per sensus percipiat corpora, eorumque quasi hauriat formas, ideo natura instituit ut tanta esset inter sensum intellectumque cognatio, quanta esse potest, quo huiusmodi haustus facillime et exquisitissime fieret. Non potest autem aut maior esse cognatio aut facilius exquisitiusque id fieri, quam si in eadem substantia animae tam mens quam sensus insit. Et sicut ostrea (1), quae omnium sensualium ultima sunt, ita propinquant arboribus,

(1) Tale affermazione deriva da Aristotele, il quale si occupa a piú riprese delle ostriche (cfr. *Historia animalium*, 490 b 10; 525 a 20; 528 a 1), nonché da Galeno (ed. Kühn, 12, 345).

Filosofia_in_Ita

sensibilmente ed insieme di alimentarlo? Senza dubbio, dato che una natura superiore include e supera tutta la potenza della natura a lei inferiore ed è in grado di compiere lo stesso atto che compie quella, purché le vengano forniti i medesimi strumenti dei quali dispone la natura inferiore, è necessario che quella mente che vive in noi in tutta la sua potenza sia in grado di compiere perfettamente l'opera di alimentare il corpo e di avvertirlo sensibilmente non meno di quanto è in grado di fare l'anima cogitatrice. Poiché se lo spirito del nostro complesso è strumento sufficiente alla mente per compiere il ministero dell'intelligenza, come pensano i seguaci di Averroè, a maggior ragione esso sarà ministro anche della sostanza della mente, nel compimento dell'atto della sensazione e della alimentazione. E poiché la natura non abbonda in ciò che è superfluo, non c'è in noi se non una sola anima e forma principale, come non ce n'è di piú in tutti gli altri corpi, se è vero che le forme superiori contengono in sé quelle inferiori.

E che la mente umana sia l'infima di tutte le menti è congettura che possiamo fare sia in base all'osservazione che essa passa dall'ozio all'attività e viceversa, sia in base al fatto che coglie dai corpi l'occasione per compiere i suoi atti intellettivi. In tal modo infatti essa è prossima ai corpi, i quali vengono tratti dalla potenza all'atto sotto il rispetto della materia; vengono mossi dall'esterno e colgono dall'esterno l'occasione per le loro operazioni. Se dunque è l'ultima delle menti, e perciò appunto si congiunge al piú alto dei corpi, e se per questa sua vicinanza deriva dai corpi il suo ozio ed il moto esterno, è necessario che il corpo umano, il piú nobile fra tutti i corpi composti, congiunto con la mente, ne derivi a sua volta due doti, e cioè l'atto ed il movimento interiori. L'atto viene derivato dalla forma, mentre il moto interiore proviene dall'anima. Pertanto la mente infima si fa forma ed anima del corpo superiore, poiché, come la materia che è il termine estremo delle cose corporee non è un corpo, cosí la mente umana, che è il termine estremo di tutte le menti, non è una mente separata, ma per natura si congiunge al corpo. E dato che ha bisogno dei sensi onde trarre lo spunto per l'atto intellettivo, affinché tramite i sensi possa percepire i corpi, e, per cosí dire, assorbirne le forme, perciò appunto la natura stabilí che ci fosse tanta affinità fra il senso e l'intelletto quanta fosse possibile, sí che l'atto con cui la mente assorbe dai sensi le forme dei corpi potesse effettuarsi nel modo piú facile e piú perfetto. Ma non vi può essere affinità maggiore né tale atto può realizzarsi con maggiore facilità e perfezione di quanto non sia se mente e senso si trovino nella medesima sostanza. E come le ostriche (1), che sono gli infimi fra gli animali dotati di senso, si avvicinano a tal punto agli

Filosofia_in_Ita

quae omnium sensu carentium sunt suprema, ut partim terrae affigantur ut arbores, partim sensu tactus utantur ut sensualia, sic intellectus humanus infimus inter alios ita coniungitur naturae earum formarum quae inter corporeas supremae sunt, ut partim formet corpus ut illae, partim intelligat ut mentes superiores. Merito, sicut inter ignem et aquam, maxime inter se distantes, est aër, inde calens ut ignis, inde humens ut aqua, sic inter angelos animasque brutas, longissime differentes, rationalis anima interponitur, quae et intelligat ut illi, et corpus formet ut illae. Ac si forma quae materiae propinquior est, umbra eius est, quae a materia est remotior, ut vegetativa sensitivae, haec autem intellectivae, sequitur intellectivam animam per umbram suam, ideoque per suum actum vivificum, materiae iungi.

Principale agens sequentia movet agentia. Principalis finis reliquos cogit fines. Materia principalis caeteras materias sustinet. Principalis itaque forma, reliquas, quoad fieri potest, formas format. Cum igitur in rebus naturalibus mens forma sit principalis, oportet ut ipsa formet quodammodo caeteras formas, omniumque gerat vicem. Quod numquam efficiet, nisi formet materiam antea per formas inferiores congrue praeparatam, atque, illis quasi cessantibus, illa in se ipsa vires sequentium formarum experiatur. Quin etiam si naturalis motus finem suum assequitur, atque talis est in formarum genere ascensus, ut gradatim magis magisque materiam nitantur transcendere, neque transcendant aliae, necesse est saltem formam naturalium ultimam id assequi, ac non modo formare materiam, sed etiam per aliquid sui materiam prorsus excedere. Qua parte excedit corpus ac tempus, spiritibus et aeternitati intelligendo coniungitur. Talem formam Platonici tum naturalem, tum divinam appellant, quia est naturalium formarum divinarumque confinium.

Mentes coelestium corporum gubernatrices ita sunt distributae, ut unaquaeque unum primo moveat corpus, et illud quidem intrinsecus et sine medio. Multo magis mens humana unicum in primis corpus movere debet et intrinsecus sine medio agitare, cum sit vicinior corpori. Unde videtur contra naturae ordinem esse, ut mens

Filosofia_in_Ita

alberi, che sono i piú alti degli esseri privi di sensibilità, da configgersi in parte alla terra come le piante, ed usare in parte del tatto, come gli esseri dotati di sensibilità, similmente l'intelletto umano infimo fra tutti gli altri si congiunge alla natura di quelle forme che sono le supreme fra le forme corporee, sí che in parte forma, come quelle, il corpo, ed in parte intende, come le menti superiori. Ed a ragione come fra il fuoco e l'acqua, sommamente distanti fra di loro, c'è l'aria, da un lato calda come il fuoco, dall'altro umida come l'acqua, cosí fra gli angeli e le anime brute che sono fra loro agli estremi opposti si pone l'anima razionale, che ha la caratteristica di intendere come gli angeli e di formare il corpo come le anime brute. E se la forma che è piú vicina alla materia è ombra di quella che dalla materia è piú lontana, come la vita vegetativa della vita sensitiva, e questa della vita intellettiva, ne consegue che l'anima intellettiva, tramite la sua ombra, cioè tramite il suo atto vivificatore, si congiunge alla materia.

Il primo agente muove tutti gli altri agenti. Il fine principale raccoglie in sé tutti gli altri fini; la materia principale è di supporto a tutte le altre materie. Pertanto, la forma principale plasma le altre forme fin dove ciò è possibile. Essendo dunque la mente la forma principale nelle cose naturali, è necessario che essa in qualche modo formi le altre forme e sia di tutte la vicaria, cosa che non potrebbe mai essere in grado di fare se non formasse la materia preparata in precedenza in modo congruo tramite le forme inferiori, e se, cessando quelle, essa stessa non sperimentasse in sé le potenze delle forme seguenti. Ché anzi: se il moto naturale consegue il suo fine, e se tale è nel genere delle forme l'ordine gerarchico ascendente, che esse si sforzano di trascendere gradualmente sempre di piú la materia, né le altre forme riescono mai a trascenderla, è necessario che almeno la forma suprema fra tutte le forme naturali riesca in tale intento, e che, per conseguenza, non solo formi la materia, ma anche la superi sotto il rispetto di qualche cosa che sia ad essa forma particolare. Ed appunto per quella parte per cui eccelle sul corpo e sul tempo si congiunge agli spiriti ed all'eternità nell'atto dell'intelligenza. Tale forma i platonici chiamano ora naturale, ora divina in quanto essa è il confine tra le forme naturali e quelle divine.

Le menti che governano i corpi celesti sono distribuite in modo che ciascuna di esse muove in primo grado il corpo cui essa è assegnata e per giunta lo muove dall'interno ed immediatamente. Tanto piú, quindi, la mente umana deve piú di ogni altra muovere l'unico corpo cui presiede, nonché agitarlo dall'interno immediatamente, essendo al corpo piú vicina di tutte le altre menti. Onde appare chiaramente essere contrario all'ordine di natura affermare che la

Filosofia_in_Ita

illa sublimis corpori sine medio coniungatur, infima vero per animam cogitatricem. Requirit insuper ordo naturae, ut sit bonum purum, et bonum intellectuale; intellectus purus, et intellectus animalis; anima pura, et anima corporalis. Primum Deus est; secundum angelus; tertium anima rationalis; anima vero irrationalis est quartum. Igitur nisi alicubi sit forma partim intellectualis, partim vivifica, ordo naturae confunditur, qui in eo consistit ut Deus purum bonum sit; angelus bonum quidem intellectuale sit, sed intellectus purus; anima rationalis sit intellectus quidem animalis, sed anima pura, quia ipsa se sustinet; anima irrationalis sit anima ideo impura, quia eget corporis sustentaculo.

Sic ergo, quia esse in se antecedit esse in alio, et quod in se est perfectione sua exuberat quoque in aliud, factum est ut sit bonum in se, bonum in mente, mens in se, mens in anima, anima in se, anima in corpore, sicut corpus summi coeli in se, reliqua vero in ipso. Quodsi totum animae genus toto genere corporeo praestantius est, debet amplius esse animae genus quam corporis. Itaque infimum animalis generis summum generis corporalis exsuperat, proptereaque mirum in modum summum generis animalis summum excedit generis corporalis.

Quo fit ut rationalis anima non modo corporis profunda ingrediatur alendo, sed etiam sublimia corporis supergrediatur intelligendo. Merito: quia quod excellentius est, minus oportet ab eo quod deterius est pendere, quam e converso. Sicut ergo animae infimae quasi continentur a corporibus, et mediae quodammodo continentur et continent, ita sublimes omnino corpora continent. Non continent corpus omnino, nisi et intrinsecus penetrent et extrinsecus ambiant. Et sicut ambiendo corporis superficiem anima vitam intellectualem sumit ab alto, sic intima corporis penetrando animalem vitam tribuit infimo. Dum ambit, prout a Deo est, intellectum sortitur agentem; prout residet in se ipsa, capacem possidet intellectum. Dum penetrat, prout spiritibus sese insinuat, sentit et movet; prout se immergit humoribus, alit et sustinet.

Sed ad universalem rerum ordinem revertamur. Deum dicere

Filosofia_in_Ita

mente sublime si congiunge al corpo immediatamente e che invece la mente infima si congiunge ad esso per mezzo dell'anima cogitatrice. Senza contare che l'ordine di natura richiede che ci siano: un bene puro ed un bene intellettuale; un intelletto puro ed un intelletto animale; un'anima pura e un'anima corporale. Primo è Dio; secondo è l'angelo; terza è l'anima razionale; mentre al quarto posto di questa gerarchia si colloca l'anima irrazionale. Pertanto se non esistesse in qualche sfera dell'universo una forma in parte intellettuale ed in parte vivifica, l'ordine della natura verrebbe confuso, ordine che consiste appunto nel fatto che Dio sia il bene puro; che l'angelo sia un bene intellettuale, ma intelletto puro; che l'anima razionale sia un intelletto animale, ma anima pura, in quanto poggia su sé stessa; e che infine l'anima irrazionale sia impura in quanto necessita del sostegno corporeo.

Cosí dunque, in quanto l'essere in sé precede l'essere in altro da sé, e dato che ciò che è in sé è esuberante della sua stessa perfezione anche in ciò che è altro, è stato fatto in modo che possa esserci il bene in sé e il bene nella mente, la mente in sé e la mente nell'anima, l'anima in sé e l'anima nel corpo, cosí come il corpo del sommo cielo è in sé, e tutte le altre cose in esso. Che se tutto il genere dell'anima è piú prestante di tutto il genere dei corpi, il genere dell'anima deve essere piú ampio del genere del corpo. Pertanto l'infimo grado del genere animale supera il sommo grado del genere corporeo e quindi mirabilmente il sommo grado del genere animale supera il sommo grado del genere corporeo.

Da ciò procede che l'anima razionale non solo penetra nel profondo del corpo alimentandolo, ma anche trascende la parte somma di esso nell'atto dell'intelligenza. Ed è giusto, poiché ciò che eccelle è meno necessario che dipenda da ciò che è deteriore che non viceversa. Come dunque le anime piú basse sono per cosí dire contenute nei corpi, mentre quelle medie sono dai corpi contenute nell'atto stesso in cui li contengono, cosí le anime supreme contengono completamente i corpi. Ma non possono contenere completamente un corpo senza penetrarvi internamente e senza abbracciarlo dall'esterno, e come abbracciando la superficie del corpo l'anima assume dall'alto la vita intellettuale, cosí penetrandone gli intimi recessi attribuisce ad esso che è infimo la vita animale. E mentre lo abbraccia dall'esterno, in quanto proviene da Dio, riceve in sorte l'intelletto attivo; in quanto risiede in sé stessa possiede l'intelletto capace. Nell'atto in cui, invece, penetra nell'interno del corpo, in quanto si insinua negli spiriti, percepisce sensibilmente e provoca nel corpo i movimenti; in quanto si immerge negli umori corporei lo alimenta e lo sostiene.

Ma torniamo all'ordine universale. Possiamo affermare che Dio

Filosofia_in_Ita

possumus esse formam quae neque haeret, neque format, neque formatur, animam vero irrationalem contra formari, formare, haerere. Sed angelum formari quidem a Deo, neque tamen haerere materiae, neque formare materiam. Merito ergo inter angelum animamque irrationalem animam ponemus rationalem, tali quadam natura praeditam, ut materiae non inhaereat, formetur tamen, et formet. Praeterea multum probanda videtur distinctio illa Platonica in *Metaphysicis* Avicennae, videlicet in mundo intelligibili procedendum esse ab intelligibili summo ad intellectus multos, tamquam a formatore ad vires inde formabiles, ac primum ab absoluto illo ad absolutos, qui nullo modo inde declinent, deinde ad intellectus qui paulum quid ad sensibilia vergant, id est solum extrinsecus gubernanda, ita ut illis quoque quasi extrinsecus accidere eiusmodi videatur officium; tertio ad intellectus qui, quantum in natura intellectuali fieri potest, naturaliter ad sensibilia iam declinent, id est intrinsecus per vitam motumque regenda. Non enim autem aliter et sensibilis mundus cum intelligibili perfecte connectitur, et inferiora ad superiorum exemplar pulcherrime atque optime disponuntur. Hinc autem quartus quidam, licet umbratilis, sequitur gradus, ut quidam putant, quasi nodus mentium cum corporibus, vitarum videlicet irrationalium species, quae, ut putant Platonici, tamquam umbrae quaedam mentes sequuntur per corpora procedentes.

Sed ad divina iterum revertamur. Deum quidem esse negat nemo, esse vero ipsum Dei non certa quadam specie determinatur essendi, per quam fiat esse tale vel tale, ne compositus sit Deus ex communi natura essendi, et ex aliqua addita differentia, id est essendi proprietate. Igitur esse ipsum absolutum est nullis limitibus circumscriptum, quod existit penitus infinitum, radix immensa omnium eorum contentrix et procreatrix, quae tale habent esse vel tale. A simplici enim fonte omnis compositio manat. Igitur angeli esse habent, sed quisque illorum tale esse vel tale, id est cum hac aut illa proprietate in alia atque alia specie angelorum.

Quapropter esse angeli non est infinitum sicut esse divinum.

Filosofia_in_Ita

è forma che né aderisce ad un corpo, né lo forma, né ne è formato, laddove l'anima irrazionale è ricettacolo di forme e forma i corpi e in quell'atto stesso aderisce ad essi. L'angelo invece possiamo dire che, non ostante sia formato da Dio, tuttavia non aderisce alla materia né la forma. Meritamente, dunque, fra l'angelo e l'anima irrazionale noi porremo l'anima razionale, dotata di una natura tale onde non si trovi ad aderire alla materia, pur essendo essa stessa formata e formando essa stessa la materia. Inoltre ci sembra degna di tutta la nostra approvazione la distinzione platonica che Avicenna fa nella sua *Metafisica*, secondo la quale nell'ambito del mondo intelligibile bisogna procedere dal sommo intelligibile agli intelletti molteplici, come dal formatore alle potenze da esso formabili: in primo luogo dall'intelligibile assoluto agli intelletti assoluti che non se ne declinano affatto; in secondo luogo agli intelletti dotati di una certa declinazione verso il piano del sensibile, cioè quegli intelletti che debbono essere governati dall'esterno in modo che paia che anche ad essi provenga dall'esterno il compito che essi realizzano; in terzo luogo agli intelletti che, per quanto è possibile sul piano della natura intellettuale, declinano ormai decisamente verso il piano del sensibile sí che debbano essere retti dall'interno tramite la vita ed il movimento. Infatti né il mondo sensibile si può connettere perfettamente col mondo intelligibile, né gli esseri inferiori possono essere ottimamente plasmati ad immagine e simiglianza degli enti superiori se non in virtú della presenza di tale scala gerarchica. Lungo la quale ai tre precedenti ne segue un quarto, sia pur umbratile, il quale — secondo il parere di alcuni — funge quasi da nodo fra le menti ed i corpi, cioè il grado delle specie delle vite irrazionali, che, come pensano i platonici, seguono come ombre le menti che procedono attraverso i corpi.

Ma torniamo di nuovo agli enti divini. Che Dio esista, nessuno lo nega, ma l'essere stesso di Dio non può venire determinato sotto il rispetto di una determinata specie dell'essere, in relazione alla quale esso sia questo o quel determinato essere, onde Dio non risulti composto da una comune natura dell'essere e da una differenza aggiunta, cioè appunto la proprietà di questo o quell'essere. Pertanto Dio è l'essere assoluto, circoscritto da nessun limite, sussistente nella sua assoluta infinità, radice immensa contenitrice e procreatrice di tutte quelle cose che hanno ciascuna un suo essere determinato. Infatti tutto ciò che è composto deve derivare da una fonte semplice. Pertanto gli angeli hanno l'essere, ma ciascuno di essi possiede un essere particolare, cioè dotato di questa o di quella proprietà distinta nelle distinte specie degli angeli.

Da ciò deriva che l'essere dell'angelo non è infinito come l'es-

Filosofia_in_Ita

Non enim continet amplius totius essendi integram plenitudinem, neque omne esse existit, sed una quadam rerum specie clauditur, per quam ad unicum essendi modum determinatur. Par enim est ut esse divinum quod ideas, id est species antecedit, perque species rebus ab ipso manantibus esse dispertit, hoc ipsum esse tradat in speciebus, ideoque diversis speciebus modos essendi diversos. Itaque esse angelicum in angelica specie terminatur. Species autem angelica, quam eamdem vocamus essentiam, quae esse talis est fundamentum, quodammodo est infinita, non quidem ut Deus, sed quia secum ipsa permanet, totamque suae speciei servat integritatem, neque quicquam in se accipit ultra speciem et speciei proprietates, cum nulli inferiori naturae propinquet, cuius contagione inficiatur. At si essentia haec angelica non differret ab eius esse, in infinitum quoque diceretur et esse, quandoquidem in se ipso et per se ipsum subsisteret: esse vero utrimque infinitum ac per se existere Dei solius proprium. Item si esse eius ab essentia non differret, cum esse sit actus, certe angelus solus esset actus. Cum vero per potentiam solam participatio fiat, nullius alterius participaret angelus, essetque undique simplicissimus, quod soli Deo congruere potest. Sic Deus infinitus est omnino, quia solum esse existit, atque esse totum et omne. Angelus finitus est secundum esse, secundum essentiam infinitus, adde et secundum virtutem quodammodo operationemque: nullius enim deterioris obstaculo, cura, sollicitudine impeditur, quominus totam semper suam virtutem, quantacumque illa sit, exerceat operando. Forma corporis, qualis est anima rationalis, quia certa quadam existit specie, sicut angelus, esse habet ipsa quoque finitum, essentiam autem partim infinitam, partim vero finitam. Infinitam quidem, quoniam nihil umquam amittit quod ad speciem suam pertineat, eius siquidem natura est actus vitalis rationalisque, quem actum nec dimittit umquam, nec intermittit. Finitam vero, quoniam admittit aliquid ultra speciem, sive principia speciei, id est affectionem hanc aut illam ad talem, vel talem humani corporis habi-

Filosofia_in_Ita

sere di Dio, in quanto non contiene piú l'integra pienezza di tutto l'essere né sussiste come essere tutto, ma è racchiuso nell'ambito di una determinata specie, dalla quale è determinato ad un unico modo di essere. È infatti logico che l'essere divino, in quanto precede le idee, cioè appunto le specie, ed in quanto distribuisce l'essere alle cose da lui emananti appunto tramite le specie, assegni alle specie questo determinato essere e pertanto modi diversi di essere alle diverse specie. Pertanto l'essere angelico trova i suoi limiti nell'ambito della specie angelica. La quale, d'altra parte (noi la chiamiamo anche essenza), essendo il fondamento di quel determinato essere, è in certo qual modo infinita, ma non nello stesso modo in cui è infinito Dio, bensí piuttosto perché permane eternamente unita a sé stessa e conserva eternamente l'integrità della sua specie, non accogliendo nulla oltre la sua specie e le proprietà di essa, poiché non si avvicina a nessuna natura inferiore dal cui contagio possa venire infettata. Ma se questa essenza angelica non differisse dall'essere di Dio, dovremmo affermare anche che è infinitamente, dato che si sosterrebbe sul suo stesso essere e tramite il suo stesso essere, laddove l'essere infinito in ogni senso ed il sussistere per sé stesso è proprio solamente di Dio. Cosí pure se l'essere dell'angelo non differisse dalla sua essenza, essendo l'essere un atto, senza dubbio l'angelo sarebbe solamente atto, laddove la partecipazione si realizza solo tramite la potenza ed, essendo atto, l'angelo non parteciperebbe a nulla che fosse altro da lui e sarebbe per conseguenza assolutamente semplicissimo, dote questa congrua solamente con Dio. Cosí Dio risulta assolutamente infinito in quanto è solamente essere, è totalmente essere ed è ogni essere; l'angelo, per contro, risulta finito sotto il rispetto dell'essere ed infinito sotto il rispetto della potenza, ed infinito anche — possiamo aggiungere — sotto il rispetto in certo qual modo della potenza e dell'operazione. Infatti non è impedito da alcun ostacolo, da alcuna preoccupazione, da alcuna sollecitudine determinata da nessun ente deteriore che gli impedisca di esercitare nella sua operazione sempre tutta la sua potenza di qualunque entità essa sia. La forma del corpo, quale è appunto l'anima razionale, poiché esiste sotto il rispetto di una determinata specie, allo stesso modo dell'angelo, possiede anch'essa un essere finito, ma è dotata di una potenza in parte infinita ed in altra parte finita: infinita in quanto non perde mai nulla di quanto è pertinente alla sua specie, se è vero che la sua natura è l'atto vitale e razionale, che essa né mai perde, né mai interrompe; finita, invece, in quanto ammette qualche cosa oltre la specie, o, se si preferisce, i principi della specie, cioè questa o quella determinata affezione pertinente a questa o quella determinata abitudine del corpo umano,

Filosofia_in_Ita

tudinem, per quam fit forma vivifica corporis et ad numerum corporum numeratur (1). Essentia huius animae, quantum infinita est, corporis capacitatem exsuperat, vitamque agit intellectualem; quantum vero finita est, proportionem habet cum corpore, cumque ipso corpoream agit vitam. Ibi vis operatioque infinita viget, hic contra finita. Forma denique corporea undique est finita secundum esse, essentiam, virtutem, et actionem (2): secundum esse, quia esse eius certae speciei limitibus circumscribitur; secundum essentiam, tum quia in se accipit accidentia plurima praeter speciem, tum quia proprium vigorem omnino non servat: nempe eius natura est actus efficax vel vitalis, subit autem in corpore passiones atque interitum; secundum virtutem et actionem, quoniam virtus eius augetur atque minuitur, et operatio quaelibet eo usque se extendit quousque intrumentorum subiectorumque conducunt affectiones. Tales sunt omnes formae anima rationali inferiores.

Oportet hos quattuor rerum gradus in natura existere, ut paulatim ab eo, quod omnino infinitum est, per media mixta ad ea, quae omnino finita sunt, descendamus. Quae quidem gradatio continuari non poterit, nisi quemadmodum in mundo intelligibili infinitum est ac finitum, ut Deus et angelus, ita in mundo sensibili duae sint illorum imagines, aliquid scilicet quodammodo infinitum, et aliquid omnino finitum, ut rationalis anima et forma quaevis inferior: illa quidem forma corporis est, non corporea; haec et corporis, et corporea. Rursus iis gradibus descendamus. Deus esse possidet a se, in se, atque pro se (3). Angelus non a se, quoniam a Deo, sed in se, atque pro se. Forma corporis, qualis rationalis est anima, neque a se habet esse, quoniam fit ab alio, neque pro se ipsa tantum esse suum servat, quia ipsum communicat corpori, esse tamen habet in se, quia suum esse in eiusdem fundatur essentia, suaeque essentiae actus est proprius, sicuti solis anima secundum Platonicos in se lucet, et illuminat solem, ita tamen ut lumen proprium non amittat. Forma

---

(1) Nella traduzione italiana si rischia di tradire il valore pregnante dell'espressione *ad numerum corporum numeratur*, nella quale, oltre al senso della pura e semplice partecipazione dell'anima alla suddivisione del molteplice corporeo, va anche avvertita l'accezione pitagorica e neopitagorica del *numerus* come « ritmo », e quindi come « armonia » e principio ordinatore del *κόσμος*.

(2) Fonte diretta di queste distinzioni è Proclo.

(3) *Pro* e l'ablativo è qui usato nel suo senso piú comune ed esatto di vantaggio, e indica precisamente l'intrinsecità della finalità divina e la sua piena circolarità metafisica, alla luce della quale si comprende il valore di gratuità della serie creativa, inessenziale in ordine alla pienezza della fonte assoluta sotto il rispetto dell'essere.

Filosofia_in_Ita

tramite la quale affezione la forma corporea diventa forma vivifica del corpo e partecipa della molteplicità (1) dei corpi. L'essenza di quest'anima, in quanto è infinita, trascende la capacità corporea, e conduce, quindi, vita intellettuale; in quanto, invece, è finita, è proporzionata al corpo, ed in armonia con esso vive una vita corporea. Nel primo caso si manifesta in tutta la sua potenza l'operazione e la potenza infinita; nel secondo caso invece quella finita. Infine la forma corporea è finita in ogni senso secondo l'essere, l'essenza, la potenza, e l'azione (2): secondo l'essere in quanto il suo essere è circoscritto entro i limiti di una determinata specie; secondo l'essenza, sia perché accoglie in sé molti accidenti oltre la specie, sia perché non conserva intatto il proprio vigore, in quanto la sua natura è efficace e vitale ma subisce nell'ambito del corpo passioni e morte; secondo la virtú e l'azione, infine, in quanto la sua virtú va soggetta a crescita e a diminuzione ed in quanto ciascuna operazione si estende fin dove le affezioni degli strumenti e dei soggetti di cui essa dispone la conducono. Tali sono tutte le forme inferiori all'anima razionale.

Ma è necessario che questi quattro gradi della realtà esistano in natura in modo che a poco a poco da ciò che è assolutamente infinito si possa discendere agli esseri assolutamente finiti attraverso una serie di termini medi che abbiano la caratteristica di essere misti. Ed una tale scala degradante non può essere caratterizzata dalla mancanza assoluta di soluzione di continuo se nel mondo intelligibile non esiste in certo senso l'infinito ed il finito, come sono appunto rispettivamente Dio e l'angelo, sí che nel mondo sensibile si ritrovino le due immagini di essi, cioè qualche cosa che sia in qualche modo infinito, e qualche cosa che sia assolutamente finito, quali sono, appunto, l'anima razionale ed una qualsiasi forma inferiore, la prima essendo forma del corpo ma non corporea essa stessa, la seconda, invece, forma del corpo essa stessa corporea. Percorriamo di nuovo questi gradi discendendo dal sommo all'infimo. Dio possiede l'essere da sé, in sé e per sé stesso (3); l'angelo non lo possiede da sé in quanto lo mutua da Dio, ma lo possiede in sé e per sé; la forma del corpo, qual'è l'anima razionale, né possiede l'essere da sé, in quanto è creata da altro da lei, né per sé stessa solamente conserva il suo essere, poiché lo comunica al corpo, ma tuttavia possiede l'essere in sé, poiché il suo essere si fonda sulla sua stessa essenza ed è atto proprio di questa, come, secondo i platonici, l'anima del sole brilla in sé stessa ed illumina il sole, pur non perdendo tuttavia la propria luce. La forma corporea invece, allo stesso modo dell'anima, non possiede l'essere né da sé né per sé stessa, ma — diversamente dall'anima — non lo possiede neppure in sé stessa,

Filosofia_in_Ita

vero corporalis esse neque a se, neque pro se habet, ut etiam anima, neque rursus in semetipsa: ita enim est materiae dedicata, ut ex ea et materia tale fiat compositum, in quo proprie esse ipsum fundetur, et cuius esse sit actus, formam autem eius non sit ipsius esse proprium fundamentum. Hoc ordine carere natura non debet. Careret autem, nisi esset forma quaedam corporis, non corporea.

Huic similis videtur esse illa Proculi nostri distinctio: divinum, inquit, intelligibile ipsummet est appellandum, intellectus autem purus sui ipsius atque in se ipso. Intellectus deinde animalis tum sui ipsius, quia esse suum in sua essentia possidet, tum alterius, quoniam ex ipsa sua rationali vita, vitam aliam ratione carentem, quasi imaginem diffundit in corpus. Natura post haec, id est vitalis complexio, quasi umbra propter vitam ab anima infusam in corpore iam ipso resultans, dumtaxat alterius est iudicanda, id est corporis, cum quo extenditur atque dividitur. Corpus denique ob conditionem eius ex se diversam ac penitus dissipabilem proprie alterum (1) appellatur. Ubi apparet in ipso rerum ordine intellectum animalem, sive animam intellectualem, medium obtinere. Similem quodammodo ordinem Porphyrius ex mente Platonis in *Commentariis in Timaeum* afferre videtur: in sex universum gradus ita distinguens, aliqua solum esse, aliqua solum fieri, alia esse simul et fieri, alia fieri simul et esse probat. Praeterea praeponit omnibus aliquid super esse et fieri; supponit quoque omnibus aliquid sub esse atque fieri collocatum. Esse quidem dicit omnem mentium latitudinem, sive mentes in se ipsis sint, sive mentes in animabus. Contra vero fieri vult latitudinem sensibilium, sive elementalia, sive coelestia sint. Esse autem simul et fieri animarum genus. Ac vicissim fieri atque

---

(1) Notevole questa definizione di *alterum*, che il Ficino usa per esprimere la concezione procliana del corpo. In effetti, sia dal punto di vista lessicale, sia dal punto di vista concettuale — pur con le inevitabili differenze comportate da secoli di speculazione filosofica — tale definizione del corpo come *alterum* rispetto all'anima risale ad Omero, nel linguaggio del quale invano cercheremmo un termine unico per definire il « corpo » di un uomo vivo: per Omero in tale caso il corpo è sempre o « membra e giunture » (*γυῖα καὶ μέλη*) o « la pelle » (*χρώς*), ossia l'involucro unico di una molteplicità di organi interni ed esterni. Solo nei casi in cui si tratti di un cadavere Omero usa la parola *σῶμα*, cui spesso sostituisce il corrispondente *τὸ ἄλλο*, che, con l'articolo, esprime appunto lo stesso valore di *ἕτερον* e, quindi, del latino *alterum*. La differenza che la speculazione filosofica ha abbastanza per tempo introdotto nell'ambito della concezione omerica del corpo è che, laddove in Omero si ha il corpo come *molteplicità di membra* in corrispondenza con una parallela concezione dell'anima come una molteplicità psicologica (mai appaiono composti con *βαθύς*, come *βαθυμήτης*, *βαθύφρων* etc., ma sempre e solo composti con *πολύς*, come *πολύμητις*, *πολύτλας* etc.), espressa con una molteplicità di termini che solo approssimativamente possono essere tradotti con « anima », mentre indicano ciascuno

Filosofia_in_Ita

in quanto è a tal punto tutta dedita alla materia che dall'unione fra la materia e la forma corporea deriva un composto sul quale propriamente si fonda l'essere e del quale l'essere è appunto l'atto, mentre la forma di tale composto non è il proprio fondamento dell'essere. Né la natura può essere priva di questo ordine del quale, invece, sarebbe priva, se non esistesse una forma del corpo non corporea essa stessa.

Simile a questa distinzione, risulta essere quella del nostro Proclo. L'intelligibile divino, dice, deve essere chiamato *sé stesso;* l'intelletto puro, invece, deve essere definito *di sé stesso* ed *in sé stesso*. L'intelletto animale, poi, sia *di sé stesso*, in quanto possiede il suo essere nella sua medesima essenza, sia *di altro*, in quanto diffonde nel corpo dalla sua stessa vita razionale la vita irrazionale, come immagine di sé. Dopo di questa vita viene la natura, cioè il complesso vitale, quasi ombra risultante dal corpo a causa della vita in esso infusa dall'anima, natura che deve essere giudicata *di altro*, cioè del corpo, in armonia col quale si estende e si divide. Infine il corpo si deve definire propriamente *altro* (1) in conseguenza della sua condizione diversa da lui stesso e soggetta completamente a dispersione. Da ciò risulta che nell'ambito stesso della scala gerarchica degli esseri l'intelletto animale, ossia l'anima intellettuale, occupa la posizione di mezzo. Ed in certo senso anche Porfirio sembra ammettere come concorde al pensiero platonico un ordine siffatto, quando, nei *Commentari al Timeo*, distingue l'universo in sei gradi occupati rispettivamente da quegli enti che egli dimostra che soltanto posseggono l'essere; da quelli che posseggono il solo divenire; da quelli che posseggono contemporaneamente l'essere e il divenire, e da quelli infine che contemporaneamente divengono e sono. Inoltre a tutti i gradi prepone qualche cosa che sta al di sopra dell'essere e del divenire, mentre, d'altro canto, pone al di sotto di essi qualche cosa di inferiore all'essere ed al divenire. E dice che l'essere è l'ampiezza delle menti, vuoi che esse siano in sé stesse, vuoi che esse siano menti risiedenti nelle anime, laddove il divenire è da lui definito ampiezza degli oggetti sensibili, vuoi che siano oggetti elementari, vuoi che siano oggetti celesti. La simultaneità dell'essere e del divenire egli la identifica con il genere

---

una particolare funzione spirituale (coraggio, paura, pensiero etc.), ed una concezione unitaria del corpo solo come « cadavere », in corrispondenza alla concezione unitaria dell'anima come βαθύς appunto solo dopo la morte, nella filosofia posteriore appare la concezione dell'unicità del corpo, come totalità, in corrispondenza con quella dell'anima anch'essa come un tutto unico durante la vita stessa dell'individuo. Sintomatico che con Eraclito solamente si ha per la prima volta l'aggettivo βαθύς (profondo) riferito all'anima, contro il tradizionale omerico e postomerico πολύς (molteplice), onde poi derivarono i composti appunto con βαθύς a sostituire quelli con πολύς (cfr. ERACLITO, fr. 45).

Filosofia_in_Ita

esse ipsam universi naturam universum vivificantem, quae quidem eorum quae fiunt summitas est. Aeque quatenus per corpora distribuitur, fieri dicitur, quatenus vero per se minime corporea est, dicitur esse. Denique omnibus praeponit quidem bonum, subicit vero materiam.

Quorsum haec? ut intelligamus non posse ordinem universi continuari, nisi sint formae intellectuales simul corporumque vivificae. Solis enim his convenire id potest, ut semper esse simul fierique dicantur. Esse quidem per substantiam prorsus indivisibilem, subitumque intelligentiae ipsius intuitum, fieri vero per temporalem reliquarum actionum discursionem.

Talem quamdam formam esse oportere ratio haec Pythagorica persuadet. Incubat, ut Timaeo Locrensi placet, Deus pater materiae matri formas tamquam proles generaturus. Est in patre foecunditas efficax formarum omnium; est in matre foecunditas capax formarum, praecipue corporalium. Est in patre actus formarum efficax; est in matre potentia formarum capax. Nascuntur proles matri similes, multae formae videlicet, quae ex materiae fundo emergunt et in idem denique immerguntur, sicut vasis aurei figura ex auro atque in aurum. Nascantur rursus oportet proles nonnullae patri persimiles, si modo plus aliquid pater quam mater in hoc valet congressu. Huiusmodi erunt formae ex patris actu exsilientes in materiae faciem, et inde in patris actum resilientes, quemadmodum splendor a sole in aurum et in solem. Illae quidem formae matri similiores prius in materiae visceribus latent quodammodo, sicut figura vasis in auro, latent et in animorum corporumque mundanorum virtutibus, quia sunt divini artificis instrumenta. Deus eas per mundi motus ex materiae eruit gremio, et pro capacitate materiae producit in esse. Huiusmodi autem esse cuius est proprie? Compositi illius corporis quod ex hac generatione conficitur. Quare? Quia instrumentum per quod generantur a Deo compositum est. Si ergo proxima causa est

Filosofia_in_Ita

delle anime, e, viceversa, la simultaneità del divenire e dell'essere con la natura dell'universo, vivificatrice dell'universo, la quale occupa il grado sommo sul piano del divenire e si dice che diviene in relazione alla distribuzione fra i corpi, mentre si dice che è sotto il rispetto della sua assoluta incorporeità in sé stessa. Infine a tutti prepone il bene, e sottopone la materia.

Ma dove vogliono tendere tutte queste indagini? Mirano a che noi intendiamo che l'ordine dell'universo non può essere continuo senza soluzione, se non si ammettono forme intellettuali che contemporaneamente siano vivificatrici dei corpi. Ché a queste sole può convenire la definizione di enti che sempre e contemporaneamente sono e divengono. Conviene ad esse infatti l'essere in virtú della sostanza certamente indivisibile e in virtú dell'immediato intuito dell'intelligenza stessa; conviene invece il divenire sotto il rispetto del processo discorsivo nel tempo caratteristico di tutte le altre sue azioni.

E che una tale forma sia necessario che esista ce lo conferma questa dimostrazione pitagorica. Dio Padre — come sostiene Timeo di Locri — tiene in incubazione nella materia madre le forme come per generare una prole. Nel padre si trova la fecondità generatrice di tutte le forme; si trova invece nella madre la fecondità capace di ricettare tutte le forme e principalmente le forme corporee; sta nel padre l'atto effettuatore delle forme, mentre sta nella madre la potenza capace delle forme. Nasce la prole, ossia le forme molteplici, emergenti dal fondo della materia, ed è ad immagine e simiglianza della madre; si immergono poi queste forme di nuovo nella materia, come la figura di un vaso d'oro si sbalza dall'oro nel quale contemporaneamente si interna. Ma è anche necessario che nasca una prole simile al padre, se è vero che nell'unione dalla quale esse vengono concepite vale piú il padre che la madre. Queste saranno le forme scaturienti dall'atto paterno e dirette a plasmare l'aspetto della materia per ricondursi poi nell'atto paterno, allo stesso modo che lo splendore che scaturisce dal sole e colpisce la superficie dell'oro, si riflette poi immediatamente di nuovo nel sole. Le forme simili alla madre, dapprincipio, per cosí dire, si celano nelle viscere della materia, come nell'oro greggio la forma del vaso, e si celano anche nelle virtú degli animi e dei corpi che esse sono destinate a mutare, virtú che fungono da strumento nelle mani del divino artefice. Dio le trae dal grembo della materia tramite i moti del mondo e le conduce sul piano dell'essere in misura della capacità della materia. Ma questo essere, di chi è propriamente? Esso è di quel corpo che esce compiuto da questa generazione. Ma perché? Perché lo strumento tramite il quale tale corpo viene generato da Dio è

Filosofia_in_Ita

composita, et effectus solet proximae causae simillimus provenire, sequitur ut quod proprie gignitur sit id quod est compositum. Ei vero quod gignitur proprie convenit esse. Proprium est igitur illud esse compositi. Non enim fit a forma vel materia, sed composito.

Accedit quod tales formae materiae secundum potentiam quodammodo prius haerent quam assequantur esse, atque in materiae gremio producuntur in esse, eo ipso momento quo completur esse compositi. Quoniam vero inhaerendo secundum virtutem ipsi materiae fiunt accipiuntque esse, ideo adhaerendo secundum actum eidem materiae retinent esse, ac tamdiu sunt, quamdiu haerent. Non ergo per suum esse sunt, postquam et fiunt, et sunt, et permanent inhaerendo, sed per esse illius compositi, cuius ipsae partes sunt, quodve generationis est terminus. Ac merito cum esse non habeant proprium, neque vim quidem ullam aut operationem propriam possident. Tales sunt formae quae matri similiores videntur esse quam patri. Quae vero sunt patri similiores, quales sunt rationales animae, ex actu mero promuntur Dei, ideo subito ad actum producuntur essendi. Quapropter esse quasi in se habent prius, postea iunguntur materiae; esse habent antequam haereant corpori, et ante corpus ordine ipso naturae esse retinent, et post corpus esse habent proprium in se ipsis. Operationem aliquam habent propriam in se ipsis, corpori non communem; esse suum quadam ex parte impertiunt corpori; operationes aliquas in corpore edunt atque per corpus.

CAPUT III

Quomodo mens propinquat corpori.

Sed quonam modo esse suum impertiunt corpori? Miscentne ipsum? Minime. Perit enim et confunditur quod miscetur. An tangunt corpus? Nequaquam. Tactus enim duorum est corporum pro-

Filosofia_in_Ita

composto. Se dunque la causa prossima è composta e se l'effetto suol risultare in tutto simile alla sua causa prossima, ne consegue che ciò che propriamente è generato sia appunto ciò che è composto. Ma a ciò che è generato conviene propriamente l'essere, onde tale essere è proprio del composto, in quanto non proviene dalla forma o dalla materia, ma direttamente dal composto.

A ciò si aggiunge che tali forme in certo qual modo aderiscono alla materia sotto il rispetto della potenza prima ancora di conseguire il loro essere, e che vengono portate sul piano dell'essere nel grembo della materia proprio nel momento in cui si compie l'essere del composto. Ma poiché proprio aderendo alla materia sotto il rispetto della potenza esse nascono e ricevono il loro essere, per questa stessa ragione, aderendo alla materia sotto il rispetto dell'atto, esse mantengono il loro essere e sono appunto fintanto che alla materia aderiscono. Ma da ciò risulta chiaro che esse non sono tramite il loro proprio essere, dato che divengono e sono e perdurano nell'atto in cui aderiscono, bensí che esse sono tramite l'essere del composto del quale sono parte e che costituisce il termine della generazione. E meritamente, non possedendo esse un essere proprio, non possiedono neppure una propria potenza od una propria operazione. Tali dunque sono quelle forme che risultano piú simili alla madre che al padre. Quelle invece che sono piú simili al padre, come le anime razionali, vengono espresse dal puro atto di Dio, e pertanto vengono prodotte istantaneamente nell'attualità dell'essere. Perciò esse hanno prima l'essere quasi in sé, e solo in un secondo tempo si congiungono alla materia; hanno l'essere prima di aderire al corpo e mantengono il loro essere prima del corpo in armonia con l'ordine stesso della natura; ricevono dopo il corpo l'essere proprio in sé stesse e posseggono una operazione propria in sé stesse, operazione non comune al corpo; oltre a ciò conferiscono per qualche parte il loro essere al corpo, manifestando per di piú nel corpo e tramite il corpo alcune delle loro operazioni.

CAPITOLO III

In qual modo la mente si avvicina al corpo.

Ma in qual modo tali forme impartiscono al corpo il loro essere? Non possiamo certo dire che ne facciano una mescolanza, in quanto ciò che si mescola perisce e perde la sua genuinità. Ma non po-

Filosofia_in_Ita

prius. Numquid clauduntur in eo? Neque istud. Non enim loco clauditur nisi corpus.

Quid igitur agunt hae formae in corpus quando ipsi suum esse communicant? Penetrant ipsum undique essentia sua, virtutem essentiae suae dedicant illi. Cum vero ab essentia ducatur esse, et a virtute profluat operatio, coniungendo essentiam impertiunt esse, dedicando virtutem operationes communicant, ita ut ex animae corporisque congressu unum evadat animalis esse, operatio una. Esse quidem hoc animae ipsius est per essentiam, per participationem fit corporis. Non immergit anima esse proprium corpori, sed corpus extollit ad ipsum. Neque capit corpus totam illius essentiae amplitudinem, sed attingit aliquid pro natura sua, neque sustinet eam, sed sustinetur. Quo autem pacto forma non extensa molem corporis impleat, plane intelliget quisquis considerabit etiam extensam formam plurimum ita se ad corpus habere, ut quaelibet eius pars aeque se ad quamlibet partem materiae habeat, atque vicissim. Itaque cogitare possumus quamlibet huius formae partem in singulis materiae portionibus esse, easque ita formare ut tota puncto cuilibet adsit.

Verum huic formae auferamus extensionem, atque interim formandi corporis officium relinquamus. Possumus enim. Nam formare et aliud et praestantius est quam extendi. Itaque si materia extenditur quidem, sed non format, potest aliqua materiae forma formare, ac non extendi. Sic videbimus individuam formam totamque simul formare, simul materiam totam, et quamlibet pariter eius partem. Ac si verum sit Pythagoricum illud, videlicet punctum motu suo lineam facere, lineam vero superficiem, superficiem denique simili motu profundum, facile cogitare poterimus punctum idem motu suo se ipsum totum individuumque per longitudinem et latitudinem

Filosofia_in_Ita

tremo neppure affermare che le forme si pongano in diretto contatto con il corpo, in quanto il contatto è proprio e caratteristico in riferimento a due corpi. E neppure potremo avanzare l'ipotesi che le forme vengano racchiuse nel corpo, in quanto non si può racchiudere entro limiti di spazio se non ciò che è corporeo.

Che fanno dunque queste forme nei confronti del corpo quando gli comunicano il loro essere? Lo penetrano da ogni lato con la loro essenza e gli dedicano la virtú di essa. Orbene: dato che dall'essenza si deduce l'essere e dalla potenza profluisce l'operazione, nell'atto in cui le forme congiungono con il corpo la loro essenza, gli impartiscono l'essere, mentre, dedicandogli la loro potenza, gli comunicano le loro operazioni, sí che dall'unione dell'anima con il corpo ne deriva un unico essere proprio di ciò che è animato, nonché un'unica operazione. E questo essere appartiene all'anima tramite l'essenza, mentre, tramite la partecipazione, diviene essere del corpo. Non immerge però l'anima il suo essere nel corpo: piuttosto innalza il corpo al grado dell'essere. Né il corpo è in grado di contenere l'essenza dell'anima in tutta la sua ampiezza, ma solo di attingerne una qualche parte in proporzione alla sua natura, senza sostenere egli l'anima, ma essendone piuttosto egli stesso sostenuto. E chiunque potrà capire assai chiaramente in qual modo la forma non estesa possa riempire la mole corporea, solo che consideri che anche la forma estesa si comporta, nei confronti del corpo, in modo tale che ciascuna sua parte si trova in ugual rapporto con ciascuna parte della materia e viceversa. Pertanto noi possiamo pensare che qualsiasi parte di questa forma si trova nelle singole porzioni della materia e le forma in modo tale da essere presente tutta in qualsiasi punto singolo della materia stessa.

Ma togliamo dunque a questa forma l'estensione lasciandole tuttavia contemporaneamente l'ufficio di formare il corpo. A far questo ci autorizza il fatto che formare è diverso ed è piú prestante che non l'essere estesi. Pertanto, se la materia si estende senza formare, è logico che possa, qualche forma della materia, formare senza essere estesa. In tal modo noi vedremo che la forma individua nella sua totalità compie l'azione di formare simultaneamente tutta quanta la materia, e, nello stesso tempo, ogni parte di essa. E nel caso che sia vera l'affermazione pitagorica che il punto crea la linea con il suo movimento, la linea con il suo movimento crea la superficie, la quale a sua volta muovendosi crea il volume, facilmente noi potremo pensare che è proprio il punto che con il suo movimento diffonde in lunghezza, larghezza e profondità sé stesso nella sua totalità e nella sua individualità. Da ciò deriva che dovunque tu compia una divisione o dovunque tu crei un contatto, tu ritrovi il

Filosofia_in_Ita

profunditatemque diffundere. Hinc fit ut ubicumque dividas tangasve, reperias punctum. Quod quidem si sit accidens a mole necessario sustinebitur. At si substantia fuerit, sicut anima in se subsistens, moli quidem aderit, atque a mole seiunctum in se perpetuo permanebit.

CAPUT IV

Quomodo mens adsit corpori.

Anima haec tam excellens numquid materiae informi sine medio iungitur? Semper forma perfectior imperfectiores formas intra se continet, quemadmodum quadrangulus triangulum comprehendit. Rationalis anima si intelligendi vim habet omnium praestantissimam, habet etiam sentiendi, alendi, atque regendi. Ideo in animae rationalis virtute clauditur anima sensitiva et nutritiva, forma quoque mixtorum vita carentium. Accedit materiae rationalis anima, iis omnibus praedita formis, per formam suam seu virtutem, quae mixtorum corporum vita carentium gerit vicem, haeret materiae informi quam proxime, atque in ea quattuor elementorum conflat complexionem, dum partes materiae devincit in unum ac temperat elementa. Per formam suam, quae plantarum habet vim, haeret corpori ex materia et complexione composito, illique elementorum complexioni tribuit motum in quamlibet loci partem, qui vita vocatur. Per formam animalium propriam iis se accomodat spiritumque procreat sensuum instrumentum. Per formam rationalem reliquis imperat. Itaque per infimam vim suam est forma materiae; per secundam forma est corporis mixti; per tertiam plantae; per quartam forma est animalis, immo forma formarum.

Ex quo fit ut rationalis anima et corpora formet magis, quam reliquae formae, quia per plures virtutes format; et formet purius, quia informem materiam per pedem suum tangit comminus, per caput autem eminus prospicit. Quemadmodum ignis ex quattuor

Filosofia_in_Ita

punto. Il quale, se è un accidente, necessariamente sarà sostenuto dalla corporeità, laddove, se sarà una sostanza, come l'anima in sé stessa sussistente, sarà presente alla mole corporea, ma permarrà perpetuamente in sé stesso distinto da essa.

CAPITOLO IV

In che modo la mente sia presente al corpo.

Quest'anima tanto eccellente si congiunge forse alla materia informe indipendentemente da un mezzo? Una forma piú perfetta contiene sempre entro sé stessa le forme piú imperfette, come il quadrato comprende il triangolo. L'anima razionale, se possiede la potenza intellettiva piú forte di tutte possiede anche la potenza sensibile, alimentatrice e reggitrice del corpo. Pertanto nella potenza dell'anima razionale si trova rinchiusa l'anima sensitiva e nutritiva, nonché la forma di quegli esseri misti che sono privi di vita. Alla materia, quindi, l'anima razionale dotata di tutte codeste forme si appressa, tramite la sua forma ossia tramite la sua virtú, la quale fa le veci dei corpi misti privi di vita, aderisce in misura sommamente prossima alla materia informe ed in essa fonde il coplesso dei quattro elementi nell'atto in cui lega in unità le parti della materia e ne armonizza gli elementi. Tramite la sua forma, la quale ha la potenza dei vegetali, aderisce al corpo composto di materia e di complessione elementare ed a questa conferisce la possibilità di muoversi in qualsiasi direzione, cioè conferisce quella che si definisce vita. Tramite la forma propria degli animali si adatta ad essi e procrea lo spirito, strumento dei sensi. Tramite, infine, la forma razionale, esercita il suo impero su tutti gli altri enti. Pertanto sotto il rispetto dell'infima delle sue potenze essa è forma della materia; in relazione alla seconda potenza è forma del corpo misto; in relazione alla terza è forma dei vegetali, ed infine in relazione alla quarta è forma animale, anzi forma di tutte le forme.

Da ciò deriva il fatto che l'anima razionale forma i corpi piú che le altre forme in quanto li forma tramite un numero maggiore di virtú; dall'altro che li forma in maniera piú pura in quanto con la sua base tocca da presso la materia informe, mentre con il suo capo la vede da lontano. Come il legno dei quattro gradi del suo

Filosofia_in_Ita

caloris proprii gradibus [1], primum gelido ligno infundit, secundum ligno iam tepido, tertium ligno per duos iam calido, quartum tribus illis gradibus insuper addit, per quem fulget superne, sic animae rationalis essentia quattuor quibusdam referta gradibus, mixto, vitali, sensuali, intellectivo, primum materiae applicat, secundum adhibet primo, secundo tertium adicit, tertio addit quartum, ubi tam secundum totam essentiam, quam secundum gradus omnes materiam formare videtur, licet secundum essentiam quidem totam formet eodem modo, secundum vero omnes gradus alio atque alio. Primus siquidem forma est materiae, secundus est forma mixti corporis, tertius forma est formae vitalis, quartus est corporalium omnium forma formarum: per tres gradus anima particularis evadit, per quartum remanet absoluta, formarumque capax absolutarum.

Quid mirum si in hoc eius excellentissimo gradu aliqua apparet vis operatioque divinis persimilis, quibus ex eo hic gradus fit proximus, quod fit a materia remotissimus, cum in nonnullis mixtorum corporum formis, propter temperationem aliquam coelestibus corporibus congruam, vis aliqua actioque resultet aliena quidem ab elementis, quibus illius formae subiectum componitur, consentanea vero coelestibus quibus temperatione sit similis? Neque mirum videri debet animam, licet sit forma corporis, habere tamen virtutem aliquam corpori non communem, quoniam angeli neque secundum essentiam, neque secundum praeparationem ad essentiam, ex materia eruuntur, animae vero irrationales per utrumque.

Animarum rationalium, quia mediae sunt, media debet esse conditio. Nequeunt autem ex materia per essentiam pullulare, quin secundum praeparationem ex materia pullulent. Quocirca secundum praeparationem scaturient quidem, secundum vero essentiam minime.

---

[1] I quattro gradi cui allude il Ficino sono connessi con la teoria delle quattro qualità fondamentali, su cui a piú riprese il Ficino è già tornato, e noi con lui. In pratica i gradi si riferiscono ad una misurazione del rapporto di preponderanza dell'una sulle altre fra le quattro qualità di cui è dotato un qualsiasi fenomeno, talché prevale sulle altre la qualità che nel fenomeno è presente nel piú alto grado, il quale, ovviamente, comporta la presenza di tutti gli altri tre gradi di quella medesima qualità, laddove le altre, presenti in grado inferiore, vengono dominate appunto da quella presente in grado superiore. A questa teoria si univa, nella concezione terapeutica di gran parte dell'antichità, il principio fondamentale cui si ispiravano le scelte delle sostanze medicamentose, operate in base al principio dei contrari, misurati appunto sulle qualità del malato e della malattia in rapporto contrario a quelle della sostanza da scegliersi: in tal modo a chi fosse caldo in terzo grado e umido in primo, freddo in quarto e secco in secondo (per fare un esempio) si somministravano medicamenti che fossero a base di una o piú erbe fredde in terzo, secche in primo, calde in quarto ed umide in secondo. Questa dottrina trova una fra le

Filosofia_in_Ita

calore (1) infonde il primo nel legno freddo, il secondo nel legno già tiepido, il terzo nel legno che già è caldo grazie ai primi due, il quarto infine lo aggiunge ai tre gradi precedenti, e tramite proprio questo quarto grado esso si manifesta nel suo massimo fulgore, cosí l'essenza dell'anima razionale distinta in quattro gradi, cioè il grado misto, quello vitale, quello sensibile e quello intellettivo, applica il primo alla materia, adibisce il secondo al primo, affianca al secondo il terzo ed a questo aggiunge il quarto, e nell'atto di questa sequenza progressiva essa forma la materia sia sotto il rispetto dell'essenza, sia sotto il rispetto di tutti i gradi, anche se in relazione all'essenza forma tutta la materia allo stesso modo, mentre, in relazione a tutti i gradi, la forma, man mano, in modi diversi. Infatti il primo grado è forma della materia, il secondo è forma del corpo misto, il terzo è forma della forma vitale, il quarto, infine, è forma di tutte le forme corporee; onde tramite i primi tre gradi l'anima risulta particolare mentre tramite il quarto essa rimane assoluta e quindi capace di forme assolute.

Qual meraviglia dunque se in questo suo eccellentissimo grado si manifesta una qualche potenza ed una qualche operazione particolarmente simile alla potenza ed alla operazione divine, cui appunto questo grado è fatto prossimo proprio perché si trova ad essere il piú remoto di tutti dalla materia, risultando in alcune forme dei corpi misti, grazie ad una armonica concordanza congrua ai corpi celesti, una potenza ed una azione aliene dagli elementi dei quali si compone il soggetto di tale forma, ma consentanee alle essenze celesti cui appunto è simile in virtú di quella armonia che dicemmo? Né ancora deve suscitare meraviglia il fatto che l'anima, quantunque sia una forma del corpo, abbia tuttavia una virtú particolare non comune al corpo, poiché gli angeli non sono tratti dalla materia né per quanto concerne l'essenza, né per quanto concerne la preparazione ad essa, mentre ne sono tratte sotto il rispetto sia dell'essenza sia della preparazione proprio le anime irrazionali.

La condizione delle anime razionali, dunque, deve essere mediana in quanto esse si collocano su un grado mediano della scala gerarchica universale. Esse non possono, d'altra parte, rampollare dalla materia tramite l'essenza senza sbocciare da essa sotto il rispetto della preparazione, onde, in relazione alla preparazione, esse scaturiranno appunto dalla materia ma non procederanno immediatamente da essa sotto il rispetto dell'essenza: poiché se la virtú

---

piú ampie trattazioni nelle pagine del *Canone* di Avicenna, ma possiamo dire che essa sia presente praticamente in tutta la letteratura farmacologica e medico-terapeutica del Medioevo, e giunga sino agli scritti dei medici del tardo Cinquecento.

Filosofia_in_Ita

Quodsi virtus essentiam sequitur, nulla virtus angeli corpori est communis. Omnis autem bestiarum virtus est animae simul et corporis, quia simul cum essentia trahitur ex materia, virtus autem animae rationalis in sola eius essentia est, cum ea descendens ex alto. Et quoniam huiusmodi anima proportionem corporis superat, neque est in corpore, sed corpus in ipsa, corpus omnem ipsius virtutem non comprehendit, attingit autem virtutis alicuius nonnihil, propterea quod anima, quae secundum preparationem pendet quodammodo ex materia, usque adeo afficitur corpori, ut inferiores vires suas illi accommodet proportione quadam, perque illud libenter operetur atque in illo.

Neque absurdum putari debet rationalem substantiam coniungi materiae, quia non potest aliter ordo naturae servari. Est enim spiritus aliquis a materia separatus, rationalis, incorruptibilis, qualis est angelus. Est et spiritus coniunctus, irrationalis, corruptibilis, qualis est anima bestiarum. Distant duo haec nimium. Nempe in genere ipsius spiritus sunt atque inter se per tres differentias differunt. Quid ergo inter haec medium est? Non spiritus aliquis qui solum sit separatus: talis enim esse nequit, quia oportet, si separatus est, rationalem quoque immortalemque esse. Non spiritus aliquis qui rationalis sit tantum; oportet enim spiritum talem coniunctum insuper esse, vel separatum. Non spiritus solum incorruptibilis, quoniam necesse est ipsum rationalem praeterea esse. Non spiritus separatus rationalisque tantum, nempe oportet ipsum etiam incorruptibilem ponere. Non spiritus separatus et incorruptibilis solum: nam si duo haec habet, habet et rationem, quia cum neque sensum exerceat, neque alimentum, frustra erit, nisi operationem habeat rationis. Non spiritus coniunctus, irrationalisque solum: talis namque etiam est mortalis. Non spiritus coniunctus immortalisque dumtaxat: qui enim cum angelis communem habet immortalem vitam, communem habet intelligentiam. Non spiritus coniunctus, rationalis atque caducus, quia si communem habet cum angelis intelligentiam, quae vitae ipsius in se ipsam reflexio quaedam est, communem habet et vitam.

Sit ergo oportet in corpore spiritus aliquis medius extremorum,

Filosofia_in_Ita

segue l'essenza, nessuna virtú angelica è soggetta a comunanza col corpo. D'altra parte, ogni virtú propria delle bestie è contemporaneamente virtú dell'anima e del corpo, in quanto viene tratta dalla materia unitamente all'essenza, laddove la virtú dell'anima razionale consiste nella sua sola essenza, discendendo con essa dai gradi piú alti della gerarchia universale. E poiché un'anima di tal genere supera nettamente la proporzione del corpo, né si trova nel corpo, bensí è piuttosto il corpo che si trova in essa, il corpo non è in grado di contenere in sé tutta la virtú di quella, bensí ne attinge una parte di virtú per il semplice fatto che l'anima, la quale sotto il rispetto della preparazione dipende in certo qual modo dalla materia, aderisce al corpo a tal punto da mettere a sua disposizione le sue forze inferiori entro i limiti di una certa proporzione e da operare volentieri tramite esso ed in esso.

Né si deve ritenere assurdo che la sostanza razionale si congiunga alla materia, poiché l'ordine della natura non potrebbe in altro modo essere salvo. C'è infatti uno spirito completamente separato dalla materia, spirito razionale, incorruttibile, qual è l'angelo. Ma c'è anche uno spirito congiunto alla materia, spirito irrazionale e soggetto a corruzione, qual'è l'anima delle bestie. Questi due enti si trovano agli estremi opposti: infatti appartengono ambedue al genere degli spiriti e si differenziano reciprocamente per tre caratteristiche diverse. Qual è dunque il terzo medio tra questi due? Non è certo uno spirito che sia solamente separato: non può esserlo, infatti, poiché se è separato è necessario che sia anche razionale ed immortale; non è uno spirito solamente razionale: infatti è necessario che un tale spirito sia anche o congiunto o separato; non può neppure essere uno spirito semplicemente incorruttibile, poiché è necessario che un tale spirito sia anche razionale; non può essere uno spirito solamente separato e razionale, ché necessariamente bisogna presupporlo anche incorruttibile; non può essere uno spirito separato ed incorruttibile soltanto, in quanto, possedendo queste due caratteristiche, possiede anche la ragione, poiché, non esercitando la sensibilità né operando l'alimentazione, sarebbe invano se non esercitasse almeno l'operazione razionale; non può essere uno spirito solamente congiunto ed irrazionale: un tale spirito è, infatti, anche mortale; non può essere uno spirito congiunto ed immortale: avendo infatti in comune con gli angeli la vita immortale esso ne avrebbe in comune anche l'intelligenza; non può essere uno spirito congiunto, razionale, e caduco, poiché se ha in comune con gli angeli l'intelligenza, la quale è una riflessione della vita su sé stessa, in comune con gli angeli deve avere anche la vita.

Da ciò si conclude che necessariamente nel corpo si trovi uno

Filosofia_in_Ita

qui et rationalis et incorruptibilis sit; conveniat cum utrisque, quia spiritus est; differat ab angelo, quia est coniunctus; differat a bestia, quia rationalis; conveniat cum angelo proprie, quia immortalis; conveniat proprie cum bestia quia coniunctus. Immo, cum oporteat inter illa extrema esse medium ab utrisque quodammodo aeque distans et aeque particeps utrorumque, necesse est esse spiritum aliquem, qui partim separatus, rationalis, sempiternus sit, partim coniunctus, irrationalis, atque caducus. Talis maxime humanus est animus, in cuius summo tres primae illae condiciones sunt, in infimo tres sequentes, in medio sex omnes mixtae invicem, et musicis (ut Plato inquit) modulis temperatae.

CAPUT V

Quomodo mens insit corpori.

CAPUT VI

Quod mens sit forma corporis, patet ex opinionibus actionibusque humanis.
Ratio prima: quia homo est animal rationale.

CAPUT VII

Ratio secunda: quia homo intelligit.

Aristoteles hominem esse vult animal ex corpore ac mente compositum. Siquidem in libro primo *De Moribus* (1) statuit de felicitate hominis propria disputare, quae in propria hominis operatione consistat, in decimo (2) operationem hominis propriam esse inquit intel-

(1) *Etica Nicomachea*, 1094 a ss.

Filosofia_in_Ita

spirito medio fra quei due estremi il quale sia razionale ed incorruttibile; armonizzi con i due estremi nella sua qualità di spirito; si differenzi dall'angelo essendo congiunto; si differenzi, d'altra parte, dalla bestia essendo razionale; armonizzi propriamente coll'angelo sotto il rispetto della immortalità e concordi anche con la bestia in quanto congiunto. Anzi, essendo necessario che fra quei due estremi si trovi un termine medio equidistante da essi, ed in ugual misura ad essi partecipe, è necessario che esista uno spirito che in parte sia separato, razionale, eterno, ed in parte, invece, congiunto, irrazionale, e caduco. A tali caratteristiche risponde in massima misura l'animo umano, nella cui parte somma si trovano le prime tre, nell'infima le altre tre, nella media tutte e sei fra loro commiste ed armonizzate — come dice Platone — secondo accordi musicali.

CAPITOLI V E VI

IN QUAL MODO LA MENTE SI TROVA NEL CORPO. – CHE LA MENTE SIA FORMA DEL CORPO RISULTA MANIFESTO DALLE OPINIONI E DALLE AZIONI UMANE. PRIMA DIMOSTRAZIONE: POICHÉ L'UOMO È UN ANIMALE RAZIONALE

*L'anima come mente si unisce al corpo reggendolo, agendo ovunque, e tendendo con l'intelletto alla intelligibilità di tutte le cose, e lo riempie come la luce si diffonde nell'aria. Che l'anima in quanto mente sia forma del corpo è palese per molte ragioni. La prima di esse consiste nel fatto che l'uomo è un animale razionale. Da ciò infatti si deduce che la mente oltre che di conoscenza è anche principio sensitivo e vitale. E a tal proposito il Ficino cita sottoscrivendole incondizionatamente le teorie contenute nel libro I dell'*Etica Nicomachea *di Aristotele.*

CAPITOLO VII

SECONDA DIMOSTRAZIONE: L'UOMO È INTELLIGENTE.

Aristotele sostiene che l'uomo è un animale composto di corpo e di mente. Avendo infatti stabilito nel primo libro dell'*Etica* (1) di disputare intorno alla felicità propria dell'uomo, la quale consisterebbe nell'operazione propria dell'uomo, nel decimo libro (2) di

(2) *Etica Nicomachea*, 1177 a 12 ss.

Filosofia_in_Ita

ligentiam, quia sit secundum mentem, quae magis propria nobis est, quam sensus, quae suprema pars animae sit. Addit nos vel mentem esse, vel maxime mentem, cum tamen velit nos esse compositos. Quasi mens sit forma hominis maxime naturalis. In primo libro *De Anima* (1) inquit potius dicendum esse hominem per intellectualem animam intelligere, quam ipsam animam intelligere. Ubi fatetur Averrois intelligentiam proprie, sicut et sensum, esse totius compositi. Unusquisque etiam experitur in se ipso se aliquid intelligere, neque id facit nisi per intellectum. Nos quoque in praesentia quonam pacto intellectus naturam investigaremus, nisi ipsi nos intelligeremus? Et quoniam intellectu magis pro arbitrio nostro utimur quam phantasia, quae saepe cogitur aliunde, familiarior naturaliorque nobis intellectus est quam phantasia.

Si Averroici interrogentur, quidnam illud sit, quod intelligit proprie, cum dicit Aristoteles et Averrois hominem proprie intelligere, respondebunt neque mentem esse istud: non enim apud eos mens est homo; neque animal cogitativum, quia non habet intelligendi virtutem; sed acervum quemdam ex mente et huiusmodi animal, et actionem mentis, quae intelligentia est, ipsi toti ideo attribui, quia soleat actio partis saepe ascribi toti. Stultum id quidem. Primo quia acervus talis non est in aliqua una specie, aut genere uno, neque eam habet unionem per quam in una operatione, qualis intelligentia est, conveniat. Deinde, quia partis actio tunc toti ascribitur, quando pars illa vel continuatur cum altera in unam essentiam, sicut hominem videre dicimus, quia videat oculus; vel in esse unum, ceu cum dicimus ignem calefacere per calefactionem, quae provenit a calore et forma, quae talis pars ignis est, ut materiam alteram ignis partem formando ad unum esse perducat; vel in unum agitationis effectum, veluti cum dicimus animam una cum brachio ensem vibrare,

(1) *De anima*, 408 b 1-15.

Filosofia_in_Ita

quel medesimo trattato afferma essere l'intelligenza appunto l'operazione propria dell'uomo in quanto essa è secondo la mente, la quale ci è maggiormente propria che non i sensi, suprema parte dell'anima. Ed aggiunge che noi siamo la mente o soprattutto mente, pur, d'altra parte, sostenendo che noi siamo composti. Come se la mente fosse la forma piú naturale dell'uomo. Nel primo libro *Sull'anima* (1) afferma che bisogna dire che l'uomo compie gli atti dell'intelligenza tramite l'anima intellettuale, piuttosto che affermare che sia l'anima stessa quella che intende. A questo proposito Averroè ammette che essa sia propriamente intelligenza, come il senso è proprio di tutto il composto. D'altra parte ciascuno può sperimentare in sé stesso che egli intende qualche cosa e tale esperienza non gli è possibile se non tramite l'intelletto. Persino noi, mentre stiamo conducendo queste indagini, in qual modo potremmo investigare la natura dell'intelletto se non cogliessimo intellettivamente noi stessi? E poiché noi usiamo l'intelletto piú secondo il nostro arbitrio di quanto non ci accada di fare con la fantasia, la quale spesso è determinata dall'esterno, da ciò risulta chiaro che a noi l'intelletto è piú familiare e piú naturale che non la fantasia.

E se si chiedesse ai seguaci di Averroè che cosa sia in noi quel principio che propriamente compie gli atti intellettivi, quando Aristotele ed Averroè affermano che l'uomo propriamente intende, essi risponderanno che non è la mente, poiché per loro l'uomo non è mente; né affermeranno che sia un animale cogitativo, in quanto esso non ha virtú intellettiva, bensí piuttosto un ammasso costituito dalla mente e da un tale animale, e che si attribuisce al tutto l'azione della mente per il solo fatto che, spesso, si suole attribuire l'azione di una parte al tutto. Ma questa è una stoltezza, in primo luogo perché un tale ammasso non si trova in un'unica specie od in un unico genere né possiede quell'unione, tramite la quale possa armonizzarsi in un'unica operazione qual'è quella dell'intelligenza; in secondo luogo, perché l'azione di una parte viene ascritta al tutto allorquando quella parte o si trova ad essere immediatamente saldata con l'altra nella realizzazione di un'unica essenza, come per esempio diciamo che l'uomo vede in quanto il suo occhio compie l'atto visivo; o si trova a costituire una unità senza soluzione nei confronti di un unico essere, come quando diciamo che il fuoco scalda tramite il riscaldamento, il quale proviene dal calore e dalla forma, che è del fuoco parte tale da essere in grado da condurre ad un unico essere, formandola, la materia costituente l'altra parte del fuoco; o costituisce una continuazione priva di soluzione nei confronti di un unico effetto dell'agitazione, come quando diciamo che l'anima vibra un fendente in unione col braccio, per il solo fatto

Filosofia_in_Ita

quia motio talis ab anima in ensem per brachium transeat. Mens autem apud illos neque continuatur cum animali in essentiam unam, neque in unum esse, ut constat, neque etiam in unum agitationis effectum, quia intelligentia numquam mente egreditur quo possit alteri praeter mentem communicari, neque expletur per aliquod instrumentum. Ex quo fateri coguntur, contra ducem eorum Aristotelem, proprie dici mentem intelligere, hominem vero intelligere dici non posse, nisi improprie admodum et absurde.

Neque adducant consuetum illud exemplum de coelo, quod coelum nonnumquam dicatur movere se ipsum, quia pars eius altera moveat alteram, atque ita homo intelligere, quia pars eius intelligat. Exemplum non consonat. Nam motus a mente coeli transit in coelum, intelligentia vero neque ab humana mente transit in animal, neque e converso. Sed asserent rursus aliquid aeque ridiculum, quod coelum a nonnullis intelligere affirmetur, cum tamen pars eius intelligat sola. Quamvis raro id audiatur de coelo, quod intelligat, de homine vero semper, tamen quicumque illud dixerit, falso ac stulte loquetur, nisi forsan existimet mentem illam cum coelo in unam speciem convenire. Proinde quicumque aiunt omnes homines per unam mentem, et illam quidem ab hominibus separatam, intelligere, non minus delirant, quam qui dixerint omnes per eumdem oculum ab omnibus semotum singula cernere. Denique quando interrogantur quare nos operari dicimur ex eo, quod separata mens operatur, respondent, quia licet illa non sit forma a qua habeamus ut simus, ab ea tamen habemus ut operemur. Quae quidem responsio ridicula est, quia idem probat per idem.

Afferunt Averroici arctiorem quamdam (ut putant) copulam inter mentem et animalis huius phantasiam, per quam fiat homo unus atque intelligens, quia mens speciem per quam intelligit haurit a simulacro, quod sibi per sensus formaverit phantasia. Si enim species sit forma mentis, simulacrum vera forma sit phantasiae, sequi opi-

Filosofia_in_Ita

che un tale movimento si trasferisce dall'anima alla spada tramite appunto il braccio. Ma secondo il pensiero dei seguaci di Averroè, l'anima non si pone in immediato contatto con l'animale né in vista della realizzazione di un'unica essenza, né in vista di un unico essere, come risulta invece chiaramente, né in vista di un unico effetto della agitazione, in quanto l'intelligenza non esce mai dalla mente per potersi porre in comunicazione con qualche cosa d'altro oltre la mente, né si esplica tramite un qualche strumento. Onde essi sono costretti ad ammettere, in polemica con il loro maestro Aristotele, che si dice che la mente intende propriamente, mentre non si può affermare che l'uomo intenda se non del tutto impropriamente ed assurdamente.

E non si facciano ora avanti con il solito esempio del cielo, dicendo cioè che a volte si dice che il cielo si muove perché una parte di esso muove l'altra, e che cosí pure l'uomo compie l'atto intellettivo poiché una sua parte è intelligente, ché tal esempio non calza. Infatti il movimento passa dalla mente del cielo nel cielo stesso, mentre l'intelligenza né si trasferisce dalla mente umana all'animale, né viceversa. Ma potrebbero ancora portare una similitudine altrettanto ridicola dicendo che si afferma da parte di qualcuno che il cielo conosce, mentre quella che conosce è solamente una parte di esso. Orbene: quantunque si senta raramente una simile affermazione nei confronti del cielo, e sempre, invece, riferita all'uomo, tuttavia chiunque facesse una simile affermazione parlerebbe da stolto affermando una cosa falsa, a meno che non stimasse che la mente del cielo si unisca al cielo in vista di un'unica specie. Pertanto tutti coloro i quali affermano che gli uomini compiono i loro atti intellettivi tramite un'unica mente, e per giunta separata dagli uomini, non sono meno folli di chi dicesse che tutti vedono le singole cose tramite un unico occhio separato da tutti. Infine quando si rivolge loro la domanda di quale sia la ragione per cui si dica che noi operiamo se quella che opera è la mente da noi separata, essi rispondono che ciò avviene perché quantunque quella non sia la forma dalla quale noi deriviamo la nostra esistenza, tuttavia da essa noi deriviamo il nostro operare. Risposta che è semplicemente ridicola poiché cade in una petizione di principio.

Essi, poi, propongono come copula piú stretta, secondo loro, fra la mente e la parte animale, la fantasia, tramite la quale l'uomo dovrebbe realizzare la sua unità, la sua intelligenza, in quanto la mente attinge dall'immagine la specie tramite la quale compie il suo atto intellettivo, immagine che le viene plasmata dalla fantasia tramite i sensi. Se infatti la specie è la forma della mente e la immagine è la vera forma della fantasia, ritengono che da ciò consegua che

Filosofia_in_Ita

nantur ut quotiens species cum simulacro copulatur, totiens et mens conspiret cum phantasia. Copulari vero totiens, quotiens dependet species a simulacro. Id vero fieri quotiens homo aliquid speculatur. Nos huiusmodi copulam sufficere non putamus. Quo enim pacto potest species intelligibilis esse nodus, quo phantasia menti devinciatur, quae talis est, ut quamdiu inhaeret simulacris phantasiae, tamquam in particularibus fundamentis, particularis sit, et a mente seiuncta permaneat, et cum primum in mente sit facta universalis, iam procul absit a phantasiae simulacris? Numquam ergo phantasiam nostram menti species alligabit, quae non potest in ambobus simul existere.

Actus quidem intelligendi in sola mente est, quod nemo negat; mens, autem, id intelligere solet, cuius habet speciem et similitudinem in se ipsa. Quare ex hoc ipso quod mens speciem, per quam intellectura est aliquid, a phantasiae simulacris accipit, nullo modo id sequitur, ut phantasia intelligat quicquam, sed potius ut ipsa, aut eius simulacra, aut obiecta intelligantur. Quisquis igitur mentem cum phantasia coniungens profitetur se ex iis duobus unum aliquid intelligens constituere, nihil plus agit quam ut ex intelligente ac re extra mentem intellecta intelligens unum conficiat, perinde ac si ex visu et re visa unum quiddam efficiat videns.

Nisi forte quis velit, sicut ex igne calefaciente et aëre calefacto unum quiddam fit calefaciens quando ignitus aër calefacit manum, ita ex mente intelligente ac phantasia, vel intellecta, vel quomodocumque per intelligentiam agitata, unum edi rursus actum intelligendi, quo ambo rem extra phantasiam positam intelligant. Quod si contingeret, iam mens illa sublimis et separata vim intellectualem phantasiae communicavisset, quemadmodum ignis aëri calorem prius quam actum extrinsecus calefaciendi communicat. Immo etiam magis, quoniam actus intelligendi semper clauditur intellectu, neque transmigrat foras, quo fit ut nequeat tradi cuiquam intelligentia sine

Filosofia_in_Ita

ogni qualvolta la specie si copuli con l'immagine, anche la mente tenda ad armonizzarsi con la fantasia; e che specie ed immagine si copulino tutte le volte che la specie si trovi a dipendere dall'immagine, il che secondo loro si verifica ogni qual volta l'uomo compia un atto speculativo. Noi invece riteniamo che una copula di tal genere non sia sufficiente. In qual modo infatti potrebbe la specie intelligibile essere quel nodo che lega la fantasia alla mente, la quale è dotata di natura tale da rendersi particolare tutte le volte che aderisca alle immagini della fantasia come a fondamenti particolari, e da permanere separata, in tali occasioni dalla mente, laddove, essendo stata creata fin dall'inizio universale, fin dalla sua origine è assolutamente lontana dalle immagini della fantasia? Pertanto la specie, la quale non può esistere simultaneamente in ambedue, non collegherà mai la nostra fantasia alla mente.

L'atto dell'intelligenza sta solo nella mente, e nessuno vorrà negarlo; ma la mente suol cogliere intellettivamente ciò di cui possiede in sé stessa la specie ed il modello. Per cui, dal fatto che la mente riceve direttamente dalle immagini della fantasia quella specie grazie alla quale viene posta in grado di intendere qualche cosa, non consegue affatto che la fantasia colga essa stessa intellettivamente qualche cosa, ma consegue piuttosto che proprio la fantasia, o le sue immagini, od i suoi oggetti, vengono essi colti dalla mente. Chiunque, pertanto, sostiene che, congiungendo la mente con la fantasia, intende costituire dall'unione di esse un ente intelligente, non fa nient'altro se non creare una unità tramite un ente intelligente ed una cosa intelletta fuori dalla mente, come se volesse costituire un unico ente vedente partendo dall'unione della vista e della cosa veduta.

A meno che qualcuno voglia sostenere che si formi un unico atto intellettivo col quale la mente intelligente e la fantasia — vuoi intelletta, vuoi in un modo o nell'altro agitata per effetto dell'intelligenza — colgano intellettivamente una cosa posta al di fuori della fantasia, a simiglianza di quanto avviene nel caso che il fuoco riscaldante e l'aria riscaldata formano una unità riscaldante quando appunto l'aria infuocata scalda una nostra mano. Se infatti si potesse dare un fenomeno di tal genere, in tal caso la mente sublime e separata dovrebbe aver comunicato alla fantasia la sua potenza intellettiva allo stesso modo che il fuoco comunica all'aria il calore prima dell'atto di riscaldare qualche cosa di esterno. Anzi, di piú, poiché l'atto dell'intelligenza rimane sempre chiuso entro l'intelletto, senza trasferirsi mai da questo agli oggetti ad esso esterni, onde avviene che non è possibile trasferire a qualche cosa di esterno l'intelligenza senza, con essa, trasferire anche la mente. E cosí la mente

Filosofia_in_Ita

mente. Atque ita mens humano corpori inesset, tamquam forma, quod in praesentia quaerimus. Quamquam coniunctio illa fieri nequit, quoniam intelligentia non expletur per instrumentum.

Denique ut convincant intelligentiam universo illi acervo esse communem, connexionem talem in medium rursus adducent ut quando phantasia imaginem rerum aliquam concipit, eadem statim suscipiatur in mente atque in phantasia phantasma vocetur, et particularis appareat, atque multiplex: in mente vero vocetur intelligibilis species, et absoluta penitus videatur et una, cum tamen una eademque forma sit, quae, quoniam mentem simul format et phantasiam, unum conflat ex utrisque compositum, quod appellatur homo. Quoniam vero intelligentia speciem intelligibilem sequitur, species autem est forma compositi, intelligentia proprie composito assignatur. Cuius quidem connexionis exemplum ostendent in oculo, in quo spiritus est visivus. Lumen autem per coloris imaginem coloratum visivo spiritui se insinuat, ac spiritus vicissim penetrat lumen, ubi coloris imago, quae in lumine est, eadem penitus fulget in spiritu, ideo ex lumine et spiritu facit unum.

Nos autem negabimus fieri posse ut eadem omnino forma in subiecto aeterno proximoque suscipiatur simul et corruptibili. Tam enim diversos habent modos essendi formae omnes, quam diversa subiecta sunt, quibus suscipiuntur. Forma igitur esse longe diversum habebit in mente et phantasia. Ubi autem esse duo sunt, multumque diversa, duae quoque et diversae admodum formae sunt, quae sunt essendi principia. Quin etiam si concesserimus eamdem in ambobus esse formam, neque sic quidem intelligentia communis erit, siquidem ibi solum intelligentia est, ubi propria et intrinseca intelligendi principia sunt. Haec vero sunt duo: virtus intellectiva, et intelligibilis species per modum penitus absolutum. In phantasia vero neque vis intellectiva est, neque modus speciei intelligibilis absolutus. Nihil igitur nodus ille conducet ad hoc ut homo intelligat, sicut neque

Filosofia_in_Ita

sarebbe implicita nel suo corpo umano come una forma, che è appunto quanto costituisce l'oggetto della nostra attuale indagine. Ma non ostante tutto ciò è chiaro che una simile congiunzione non può realizzarsi in quanto l'intelligenza non si esplica tramite strumento alcuno.

Infine, per convincerci che l'intelligenza sia comune a tutto quanto quel cumulo del quale dicemmo, i seguaci di Averroè proporranno di nuovo una connessione tale per cui quando la fantasia concepisce una determinata immagine delle cose, tale immagine sia immediatamente assunta dalla mente e venga definita fantasma nell'ambito della fantasia, nei confronti della quale si presenta particolare e molteplice, laddove sul piano della mente vien definita col nome di specie intelligibile, apparendo come tale assoluta ed una, pur essendo sempre una sola ed identica forma la quale, per il solo fatto che forma contemporaneamente sia la fantasia che la mente, produce un unico composto che si chiama appunto uomo. E poiché l'intelligenza tien dietro alla specie intelligibile e la specie è la forma del composto, in tal modo si finisce con l'assegnare propriamente al composto l'intelligenza. E prenderanno come esempio di tale connessione ciò che avviene nell'occhio, nel quale si trova lo spirito visivo: in questo si insinua la luce colorata tramite l'immagine di un colore, mentre a sua volta lo spirito penetra nella luce, ed in tale penetrazione l'immagine del colore, risiedente nella luce, risplende immutata nello spirito visivo, realizzando in tal modo l'unità fra luce e spirito.

Ma noi negheremo che ciò sia possibile, cioè non potremo ammettere che una forma assolutamente identica possa essere contemporaneamente assunta da un soggetto eterno e prossimo e da un soggetto corruttibile. Tutte le forme infatti posseggono modi di essere tanto diversi fra loro, quanto sono diversi i soggetti dai quali esse vengono assunte, per cui la forma avrà un essere completamente diverso nella mente da quello che essa viene ad avere nell'ambito della fantasia. Ma dove sussistono due modi di essere, profondamente diversi fra loro, due sono anche, e per giunta profondamente diverse fra loro, le forme che sono i principi dell'essere. Ché anche se noi fossimo disposti a concedere che in ambedue tali esseri si trovasse una medesima forma, neppure in tal modo l'intelligenza potrebbe risultare comune ad ambedue, se è vero che l'intelligenza si trova solamente là dove sussistono i propri ed intrinseci principi dell'intendere. Orbene: tali principi sono due: la virtú intellettiva e la specie intelligibile nel suo aspetto interamente assoluto. Nella fantasia, invece, non si trova né la virtú intellettiva né l'aspetto assoluto della specie intelligibile, onde quel nodo postulato dai

Filosofia_in_Ita

imago coloris, licet eadem sit in lumine atque in spiritu, efficiet ut aut lumen, aut congregatum ex lumine ac spiritu videat. Solus enim videt spiritus ille visivus, in quo solo est et videndi virtus, et imago coloris secundum visivum modum. Neque ulterius nobis obiciant congregatum illud ideo intelligere, quia phantasia offerat intellectui quaecumque sit intellecturus. Sic enim animal quoddam similiter constituetur ex lumine atque spiritu, quod vocabitur visivum animal, totumque videre affirmabitur, quia lumen spiritui offert quod videat. Resipiscant igitur quandoque Averroici et cum Aristotele suo consentiant, illud quo quid actionem propriam exercet formam esse eius propriam, specieique effectricem propriam vero hominis actionem intelligentiam, per quam specie differat operando a brutorum actionibus, ideoque per intellectum tamquam intimam formam speciei differre in essendo ab irrationalium animabus.

Nonne ex hoc Aristoteles ostendit animam esse formam, quod per eam animal vivit et sentit? Homo autem intelligit, ac dumtaxat per intellectum. Itaque in ea quaestione, qua principium quo intelligimus indagabat, naturam mentis denique tradidit dicens intellectivam animae partem esse illam qua intelligimus. Quod autem plurali utitur numero, ostendit non separatum quiddam, sed nos proprie intelligere. Atque in ipsa hominis anima intellectum tum agentem collocat, tum capacem. In secundo libro *De Anima* (1) definitionem omni animae communem esse hanc inquit: « anima est actus corporis physici organici potentia vitam habentis ». Sive: « anima est principium vivendi, sentiendi, secundum locum movendi, intelligendi ». Rursus: « anima est id quo vivimus, et quo sentimus, ac intelligimus primo ». Ex his autem duabus descriptionibus concludit primam quasi per syllogismum. Cum vero non debet syllogismus ex terminis equivocis (2) fieri, consequens est, ut illa dictio actus idem ubique significet, id est actum corporis naturalem, quod ipse statim aperit, quando subdit divisionem substantiae in materiam eiusque formam,

---

(1) *De anima*, II, 411 e 27, 413 b 11, 414 a 12.

(2) Qui il Ficino ricorda una delle due fondamentali condizioni di validità di un sillogismo, e cioè quella della correttezza semantica delle premesse onde evitare la *quaternia terminorum* o l'insignificanza assoluta della conclusione, pur nel rispetto dell'ordine formale del sillogismo stesso.

Filosofia_in_Ita

seguaci di Averroè non potrà in alcun modo essere determinante la capacità intellettiva dell'uomo allo stesso modo che neppure l'immagine del colore, quantunque sia la medesima nella luce e nello spirito visivo, non potrà mai fare in modo che a vedere sia o la luce stessa o l'unione risultante dalla luce e dallo spirito visivo. Infatti quello che vede è il solo spirito visivo nel quale si trovano la virtú visiva e l'immagine del colore nell'aspetto visivo. E non ci obbiettino ancora che quel composto è capace di compiere gli atti intellettivi in quanto la fantasia offre all'intelletto tutto ciò che l'intelletto è destinato ad intendere. Infatti in tal modo un animale potrà risultare similmente composto di luce e di spirito, e sarà chiamato animale visivo, e si potrà affermare che esso nella sua totalità veda per il solo fatto che la luce offre allo spirito visivo ciò che questo deve vedere. Si ricredano dunque una buona volta tutti costoro e riconoscano con il loro Aristotele che ciò per cui un qualsiasi essere esercita la propria azione è appunto la forma a lui propria creatrice della specie, e che l'azione propria dell'uomo è l'intelligenza, tramite la quale esso si differenzia dalle azioni dei bruti, sotto il rispetto della specie, proprio nel compiere la sua operazione propria, e, pertanto, sotto il rispetto dell'intelletto, come forma intima della sua specie, differisce sul piano dell'essere dalle anime irrazionali.

Non dimostra forse Aristotele che l'anima è una forma in quanto per mezzo suo l'animale vive ed avverte sensibilmente? L'uomo, d'altra parte, compie l'atto intellettivo, e lo compie tramite l'intelletto. Pertanto nell'indagine che egli svolse sul principio per cui noi compiamo gli atti intellettivi, egli giunse a concludere che esso fosse la natura della mente affermando che fosse la parte intellettiva dell'anima quella tramite la quale noi compiamo tali atti. Ma poiché egli si esprime usando il plurale, dimostra con ciò di intendere che quegli atti non vengono compiuti da qualche cosa di separato ma propriamente da noi, e pone nell'anima stessa dell'uomo sia l'intelletto attivo sia l'intelletto capace. Nel secondo libro *Sull'anima* (1) presenta questa definizione comune per tutta l'anima: « L'anima è atto del corpo fisico ed organico, dotato di vita in potenza »; ossia: « l'anima è il principio della vita, dell'avvertimento sensibile, del moto in relazione al luogo e dell'intelligenza ». E ancora: « L'anima è ciò in virtú di cui viviamo, avvertiamo sensibilmente e compiamo gli atti intellettivi ». Da queste due seconde definizioni egli trae la prima quasi per sillogismo. Ma dato che un sillogismo non deve essere tratto da termini equivoci (2), ne consegue che la definizione di atto deve avere lo stesso significato in ogni proposizione, cioè deve indicare l'atto naturale del corpo, come egli stesso subito chia-

Filosofia_in_Ita

et quod ex iis componitur. Dicitque animam omnem esse eam formam, quae pars altera sit compositi. Iterum: ubi est intelligendi potentia, sunt etiam sentiendi et movendi potentiae. Ac sicut triangulus est in quadrangulo, sic anima vegetativa in sensitiva. Atque haec in anima intellectiva. Et quamvis intelligendi vim dicat separari, id est distingui, et separabilem esse ab aliis, tamquam perpetuum a caduco, tamen dicit insuper intellectum distingui ab aliis, vel subiecto, ut prisci putabant, qui rationem capiti, iracundiam pectori, libidinem iecori tribuere videbantur, vel distingui potius ratione quadam sicut in eadem superficie concavum a convexo. Praeterea laudat eos prae caeteris, qui hominis animam esse quidem incorpoream sed tamen corporis aliquid, id est actum talem in tali quodam subiecto arbitrarentur. Hinc in tertio libro *De Anima* (1) dicit: « cum intellectus non sit a corpore separatus, perscrutandum erit alias, utrum formas a corpore separatas intelligere possit ». Evidentissime autem in libro *Naturalium* (2) secundo id aperit ubi vult animam hominis esse formam naturalem et separatam a materia, atque coniunctam. Coniunctam quidem esse dicit, quia terminus sit generationis humanae, separatam vero eam arbitror dicere propter intelligentiam. Haec vero neque de anima cogitativa, neque de unica mente recte intelligi possunt. In libro etiam duodecimo *De Divinis* (3), ubi negat formas materiis suis praecedere, sequi vero post materiam eam dumtaxat formam concedit, quae sit anima intellectiva, manifeste declarat animam nostram esse formam corporis, incipere cum corpore, neque tamen desinere.

Neque intelligi verba illa possunt de Averroica mente, quae inter moventes causas numerabitur potius quam formales, et corpus antecedit humanum, neque corpori nostro ab ipsa genitura coniungitur. Quod est contra ordinem illum, quo Aristoteles in sextodecimo libro *Animalium* (4) utitur, ubi ab ipsa origine nobis adhibet intellectum, licet extrinsecus descendentem. Theophrastus quoque et Themistius

---

(1) *De anima*, III, 431 b 17.
(2) Il Ficino probabilmente confonde con il secondo libro del *De anima* (cfr. 412 b 10 ss; 415 b 8 ss.).
(3) *Metafisica*, 1070 a.
(4) *De generatione animalium*, II, 736 b 28, 737 a 10, 744 b 22.

Filosofia_in_Ita

risce quando aggiunge la divisione della sostanza in materia e forma, ed infine ciò che da esse risulta composto. Ma dice anche che ogni anima è quella forma che costituisce una delle due parti di un composto, e poi che là dove si trova la potenza intellettiva si devono trovare anche la virtú sensitiva e la potenza motrice, e che, come nel quadrato si contiene il triangolo, cosí l'anima vegetativa è contenuta dall'anima sensitiva, la quale a sua volta sarebbe contenuta dall'anima intellettiva. E quantunque affermi che la potenza intellettiva sia separata, cioè distinta, e sia separabile da ciò che è altro da lei come l'eterno dal caduco, tuttavia aggiunge anche che l'intelletto si distingue da ciò che è altro da lui vuoi in riferimento al soggetto, come pensavano i suoi predecessori, che pareva attribuissero la ragione al capo, l'iracondia al petto e la lussuria al fegato, vuoi, piuttosto, secondo l'aspetto sotto il quale esso viene considerato allo stesso modo in cui in una medesima superficie sferica si distingue il concavo dal convesso. Loda, poi, sopra tutti gli altri filosofi, quelli che sostengono che l'anima dell'uomo sia, sí, incorporea, ma tuttavia appartenga al corpo, e cioè consista in questo o quel determinato atto relativo a questo o quel determinato soggetto. Perciò nel terzo libro *Sull'anima* (1) egli afferma: « Non essendo l'intelletto separato dal corpo, bisognerà di nuovo indagare se possa o meno cogliere le forme separate dal corpo ». In maniera evidentissima chiarisce questo punto nel secondo libro di ricerche naturali (2), là dove afferma che l'anima umana è una forma naturale e separata dalla materia, ma nello stesso tempo congiunta: congiunta nel senso che essa appunto costituisce il termine dell'umana generazione; separata, invece sotto il rispetto — credo — dell'intelligenza. Ma tali attributi non possono essere pensati come caratteristici né dell'anima cogitativa, né dell'unica mente. Per di piú nel dodicesimo libro della *Metafisica* (3), là dove nega che le forme precedano le loro rispettive materie, ma ammette piuttosto che segue la sua materia almeno quella forma che è appunto l'anima intellettiva, manifestamente dichiara che la nostra anima è una forma del corpo, e ha inizio contemporaneamente al corpo, ma tuttavia non ha mai fine.

Né queste parole di Aristotele possono essere interpretate come fa Averroè, nel senso, cioè, che l'anima vada annoverata piuttosto fra le cause efficienti che fra le formali, che preesista al corpo umano e che non venga ad esso piuttosto congiunta al momento della nascita, ché una simile interpretazione sarebbe contraria all'ordine stesso che Aristotele adotta nel sedicesimo libro della *Storia degli animali* (4), nel quale egli ci riconosce il possesso dell'intelletto sin dalla nascita, sia pur ritenendo che esso discenda in noi dall'esterno. Anche

Filosofia_in_Ita

intellectum ab initio coniungi nobis, atque esse animae nostrae insitum confitentur. Quod si legitur apud Aristotelem quod genitum est, fore corruptioni obnoxium, nihil ad animam quae non per motum genita est, sed creata momento. Verum sit omne quod coepit apud Aristotelem corruptibile, dummodo natura sua sit tale, servetur tamen semper Dei virtute, quod a Deo processerit sine medio, quod totum a Pythagora inventum est, a Platone probatum. Si fuit semper hominum generatio, extet nunc multitudo animarum innumerabilis, dummodo in eadem specie sint. Species vero infinitae esse non possunt. Res autem eas, quae et spiritales sunt, et eiusdem speciei, esse posse innumerabiles ex eo indicant quidam Peripatetici quod a calore et lumine innumerabiles imagines in aëre procreantur. Sunt tamen Philosophi nonnulli, qui non semper fuisse generationem hominum arbitrentur. Mitto nunc Pythagoricum illud, generationem scilicet sempiternam, sempiternum quoque certumque numerum animarum corpora commutantium.

CAPUT VIII

Ratio tertia: quia homo libere se ipsum movet.

Platonici et Peripatetici omnes consentiunt hominem movere se ipsum, actionesque humanas ita disponi, ut homo ipse, qui operatur, suarum operationum sit dominus. Agere autem rationaliter, certo modo ratiocinando antequam exequatur. Accipere primum universalem regulam, deinde subiungere opinionem particularem, tertio

Filosofia_in_Ita

Teofrasto e Temistio ritengono che l'intelletto si congiunga a noi sin dalla nascita e che sia insito nell'anima nostra. Ché se poi in Aristotele si legge che quanto ha avuto un inizio deve necessariamente essere soggetto a corruzione, ciò non concerne affatto l'anima, la quale non è generata tramite un movimento, ma viene piuttosto creata istantaneamente. Ed anche nel caso che dovessimo sottoscrivere come vero il parere di Aristotele secondo cui tutto quanto ha un inizio è necessariamente soggetto a corruzione, dovremmo tuttavia ammettere che, nonostante per sua natura l'anima, avendo un inizio, sia sottomessa a tale necessità, tuttavia possa essere conservata per virtú di Dio in quanto da Lui procedette immediatamente, come scoperse Pitagora e Platone sottoscrisse e dimostrò. Se la generazione dell'uomo è da sempre, attualmente ci sarebbe una moltitudine infinita di anime, anche se esse tutte apparterrebbero ad un'unica ed identica specie. D'altra parte le specie non possono essere infinite, mentre che gli enti spirituali appartenenti alla medesima specie possano essere infiniti alcuni peripatetici pensano di poterlo dimostrare portando come esempio il fatto che infinite immagini possono venir create nell'aria dal calore e dalla luce. Ma ci sono alcuni filosofi i quali sostengono che la generazione dell'uomo non sia da sempre, per non prendere attualmente in considerazione l'affermazione pitagorica secondo la quale la generazione dell'uomo sarebbe *ab aeterno*, onde si dovrebbe concludere, secondo loro, che eterno e determinato debba essere anche il numero delle anime, le quali però trasmigrerebbero perennemente di corpo in corpo.

CAPITOLO VIII

Terza dimostrazione: l'uomo si muove liberamente.

Sia i platonici, sia i peripatetici ammettono concordemente che l'uomo si muove e che le azioni umane si dispongono in modo che l'uomo stesso che le compie è signore appunto delle sue azioni, e che l'uomo agisce razionalmente, ragionando prima di compiere questa o quella determinata azione. Tale scelta razionale, poi, si realizzerebbe secondo un processo nel quale l'uomo dapprincipio accoglierebbe una regola universale; in un secondo tempo vi aggiungerebbe una opinione particolare per giungere finalmente ad una conclusione, come, per esempio, nel caso che ponesse come

Filosofia_in_Ita

inferre conclusionem hoc pacto: omne bonum eligendum; cibus ille bonus est; igitur ille cibus est eligendus.

Prima argumentationis huiusmodi pars solius est mentis, secunda potest esse etiam phantasiae, tertiaque similiter. Et sicut in sola mente est universalis regula iudicandi boni, ita in ea sola universalis appetendi boni voluntas. In phantasia non potest esse nisi particularis opinio, appetitioque particularis. Quando affirmant hominem libere movere se ipsum, non solam mentem accipiunt, in qua movere est ad opera potius quam moveri; non solum animal, in quo moveri est et cogi ad opus potius quam libere ducere; sed ambo simul accipiunt. Quodsi ambo simul speciem quamdam et personam unam humanam efficiunt, mens erit forma vivifica corporis. Sin minus, nusquam reperietur aliquid, quod libere moveat se ipsum, sed mens quaedam animali propinqua animal coget ad motum sicut violentia lapidi immissa a iacente lapidem pellit in altum. Atque ita confictum erit libertatis nomen, sicut persona hominis est conficta.

Omnino autem posita una (ut vult Averrois) mente, quicquid ad quaesita responderis, aut absurdum erit, aut nobis quidem conveniens, Averroi autem minime. Sive enim mens illa movet nos natura, certe continue similiterque movebit sicut intelligentia coelum: nam sic illam nobis sicut coelo intelligentiam adhibent. Sive voluntate, aut per illam coget nos, atque ita liberi numquam erimus, nihilque erit in ordine rerum, quod libere moveatur; aut persuadebit,

Filosofia_in_Ita

regola universale che ogni bene deve essere eletto dall'uomo come fine della sua azione, e poi, aggiunta a tale regola l'opinione particolare che quel determinato cibo è buono, ne traesse la conclusione che tale cibo appunto deve essere scelto.

La prima parte di tale processo sillogistico è compito della sola mente; la seconda può essere anche un prodotto della fantasia, ed altrettanto la terza. E come nella sola mente è presente la regola universale secondo la quale si giudica ciò che è bene, cosí pure in essa sola si deve collocare la volontà universale di appetire appunto il bene. Nella fantasia, invece, non si possono trovare altro che una opinione ed una volontà particolari. Per cui quando sia i peripatetici sia i platonici affermano che l'uomo si muove liberamente, non contemplano, in tale affermazione, la sola mente, della quale appunto è caratteristico il fatto che determini il movimento tendente alla realizzazione di una determinata opera, piuttosto che quella di muoversi in conseguenza di un determinato stimolo esterno; né d'altra parte contemplano il solo animale, cui è caratteristico il subire il movimento diretto ad una determinata opera piuttosto che il guidare esso stesso liberamente alla realizzazione di un determinato movimento; contemplano, piuttosto, contemporaneamente sia l'una che l'altro. Ché se ambedue contemporaneamente concorrono alla realizzazione di una determinata specie e di una determinata persona umana particolare, è chiaro che la mente deve essere la forma vivificatrice del corpo; se no non si potrà mai trovare qualche cosa che sia in grado di muoversi da sé liberamente, ma si troverà sempre, invece, una determinata mente, prossima all'animale, che lo costringerà al movimento allo stesso modo che la forza infusa in una pietra da colui che la scaglia la fa salire in alto. Ed in tal modo il nome di libertà sarà una mera finzione, come ad una mera finzione finirà per ridursi la stessa personalità umana.

D'altra parte, supposta — come pensa Averroè — un'unica e sola mente, qualunque risposta si desse alle domande che si potrebbero rivolgere sul problema del libero arbitrio, dovrà essere necessariamente o assurda o favorevole, comunque, alla nostra tesi e per nulla a quella di Averroè. Infatti qualora ammettano che tale mente sia quella che determina i nostri movimenti per natura, dovranno anche ammettere che essa li determini sempre identici e senza interruzione mai, allo stesso modo in cui l'intelligenza muove il cielo, ché essi attribuiscono tale mente a noi come riconoscono dotato di intelligenza il cielo. Se, invece, sosterranno che li determina tramite la volontà, dovranno ammettere che o essa ci costringe, onde negheranno la nostra libertà, e sparirà completamente dall'ordine universale ogni ente dotato di libero movimento, o che essa ci induca al mo-

Filosofia_in_Ita

quo admisso, quaeram quonam pacto ego, scilicet animal cogitativum, persuasionem illam percipio, ad quam non aliter possum quam per intelligentiam pervenire. Atque sic apparebit intelligentiam mihi propriam esse, praesertim cum oporteat, si libere moveor, eamdem substantiam esse quae persuadeat moveatque et quae persuadeatur atque moveatur, alioquin libertatis nomen erit inane.

Sed rursus ad idem diverso quodam tramite procedamus. Cum compertum habeamus vivum hoc corpus a mente moveri saepissime, in illis praesertim operationibus, quae praecedente consilio ordinatissimis modis ad finem rationalem conducunt potius quam corporeum, quaerimus utrum mens per naturalem coniunctionem substantiae suae ad substantiam corporis ipsum moveat, an solummodo per imperium. Non videtur per imperium solum id facere, quia non aliter hoc faciet, quam persuadendo aut praecipiendo phantasiae ut ipsa membra corporis moveat. Atque ipsa movebit, si modo consenserit. Nunc autem saepenumero intellectus agitat corpus contra phantasiae sensusque affectum, appetitu sensuum reluctante. Movet itaque membra per naturalem quamdam substantiae suae coniunctionem, ac per esse potius quam per imperium. Proinde si plerumque contra phantasiae inclinationem, ipsa phantasia minime persuasa, mens tum sistit membra, tum movet, idque facit intrinsecus, et eodem ordine, quo solet phantasia movere, quid non videat tunc quasi cessare ab opere animam illam cogitativam, atque esse superfluam, cum mens opera illius usurpet? Mentem vero per modum naturalis formae movere. Siquidem natura est intrinsecum motus statusque principium. Et cum pariat motum in membris externum, multo magis parere poterit motum intrinsecum in humoribus, qui facilius agitantur. Humores autem agitando, qualitates eorum ad nutri-

Filosofia_in_Ita

vimento per mezzo della persuasione, ammessa la quale ipotesi mi rivolgerò loro chiedendo in qual modo mai io, che pur sono un animale cogitante, possa percepire tale persuasione cui non posso evidentemente giungere se non tramite un atto dell'intelligenza. E cosí risulterà chiaro che io posseggo l'intelligenza come caratteristica mia propria, specialmente tenuto conto del fatto che se io sono in grado di muovermi liberamente, se ne deve dedurre l'eguaglianza fra la sostanza che mi persuade al movimento e quella che si lascia persuadere ed, in conseguenza, si muove; altrimenti la mia libertà si ridurrebbe a nulla piú che ad un vano nome.

Ma possiamo giungere alle medesime conclusioni anche per altra via: risultandoci chiaramente che questo nostro corpo viene mosso spessissimo dalla mente, particolarmente in quelle operazioni che partendo da una precedente deliberazione razionale conducono in modi ordinatissimi ad un fine razionale piuttosto che ad un fine corporeo, ci chiediamo se la mente muova il corpo per mezzo della unione naturale della propria sostanza con quella del corpo, o solamente e semplicemente per mezzo di un ordine che essa impartisca al corpo. È chiaro che essa non determina il movimento del corpo semplicemente tramite un ordine, in quanto non può farlo se non per mezzo della persuasione, oppure ordinando alla fantasia di muovere lei stessa le membra, e la fantasia, a sua volta, le muoverà solo nel caso che sia dello stesso avviso della mente. Ma noi spesso possiamo constatare che l'intelletto muove il corpo contro ogni affetto della fantasia e dei sensi, e addirittura vincendo la riluttanza dell'appetito dei sensi. Onde dobbiamo dedurre che essa muove il corpo in virtú di una congiunzione naturale della sua sostanza, e piuttosto tramite il suo proprio essere che non tramite un ordine impartito alle membra del corpo. Orbene: se spessissimo la mente a volte arresta, altre volte muove le membra, contro l'inclinazione della fantasia ed anche quando questa non è per nulla persuasa della opportunità o meno del movimento imposto al corpo dall'intelletto, il quale, per di piú, realizza tale movimento dall'interno e secondo lo stesso ordine secondo il quale anche la fantasia suol muovere appunto il corpo, chi potrebbe non vedere chiaramente che in quei casi l'anima cogitativa quasi interrompe ogni qualsiasi operare suo e si rende, pertanto, superflua, dato che proprio la mente usurpa l'opera sua? E chi, ancora, potrebbe essere tanto miope da non vedere che la mente muove in tali casi il corpo secondo il modo della sua forma naturale, se è vero che ad essa è per natura intrinseco il principio stesso del movimento e dello stato di quiete? Ma se determina un movimento esterno, a molto maggior ragione dovrà essere in grado di generare il movimento interno degli umori del corpo, i quali,

Filosofia_in_Ita

tionis opera temperabit. Rursus quanto magis vibrare poterit spiritus, qui aura vel levissima commoventur. Dum intrinsecus spiritum temperabit sensum exercebit in spiritu.

Quid opus est nobis geminis animabus, intellectuali et cogitatrice, cum una sufficiat, nec minus possit mens et intelligere et sentire, quam cogitativa sentire et alere? Immo et alere potest mens, postquam vegetatrix non agere solum potest, sed elementorum quoque motus actionesque peragere. Est profecto in nobis vis aliqua, quae esse ipsum, sive ens, et rationem, ipsam considerat communiori quodam conceptu, quam sit sensibile vel insensibile, ac potest pro arbitrio aliquod intelligibile ad sensibile aliquod: immo singula et cuncta intelligibilia ad singula et cuncta sensibilia comparare, quo fit ut eadem vis haec omnia noscat.

Cum vero sensus sensibilia non attingat, neque percipiat quicquam communius universo sensibilium genere, et phantasia ignoret universalia, vis illa sola mens erit. Igitur in substantia mentis vis erit omnium sensibilium discretiva, sicut in phantasia, quae certe poterit phantasia quaedam excellens sensusque intellectualis cognominari. Ubi sentiendi vis est, fit et sentiendi actus, modo non desit spiritus, in quo sive passiones corporis exprimantur, sive imagines qualitatum effulgeant. Spiritus autem lucidus subest menti sufficiens ad officium sentiendi, ideoque excellens illa phantasia, quae in mentis substantia est, infusa spiritui cerebri cogitat, infusa oculorum spiritui videt, dum ex uno fonte multas effundit vires.

Nempe si apud Averroem phantasia corporea substantiae intellectuali ministerium praebet ad actum intelligendi, cur non etiam apud nos spiritus, qui phantasiam corpoream comitatur, eidem mentis substantiae serviat ad exequendum phantasiae illius actum, quae

Filosofia_in_Ita

appunto perché umori, piú facilmente si possono agitare. E, quindi, agitando gli umori ne armonizzerà le qualità allo scopo di nutrire il corpo e le sue membra. Anzi, con facilità anche maggiore sarà in grado di muovere gli spiriti, che possono essere mossi anche dalla brezza piú lieve che si possa immaginare, e nell'atto in cui agiterà dall'interno lo spirito, armonizzandolo, attiverà in esso la facoltà sensibile.

Che bisogno abbiamo, dunque, di due anime, quella intellettiva e quella cogitativa, se una sola ne basta, se cioè la mente è in grado di compiere gli atti intellettivi e sensoriali non meno bene di quanto l'anima cogitativa sia in grado di sentire e di alimentare il corpo? Ché, anzi, la mente può anche alimentare essa stessa il corpo in quanto è in grado non solo di fare le veci dell'anima vegetativa, ma anche addirittura di compiere i movimenti e le azioni degli elementi. Vi è dunque in noi una qualche potenza la quale prende in considerazione l'essere stesso, ossia l'ente, nonché la ragione sul piano di un concetto piú comune che non quello del sensibile o dell'insensibile, e che è in grado di comparare fra loro a suo arbitrio non solo qualche cosa di intelligibile e qualche cosa di sensibile, ma addirittura ogni singolo ente intelligibile ed ogni singolo oggetto sensibile; onde deriva che una tale potenza conosce appunto tutti gli enti intelligibili e tutti gli oggetti sensibili.

Ma dato che il senso non coglie gli oggetti sensibili né percepisce cosa alcuna piú comune del genere universale degli oggetti sensibili, e dato, ancora, che la fantasia ignora affatto gli universali, una tale potenza non potrà essere se non la mente. Pertanto nella sostanza di questa si troverà una potenza in grado di distinguere tutti gli oggetti sensibili, proprio come nella fantasia, e tale potenza potrà ottimamente venire definita come una fantasia eccellente oppure come senso intellettuale. Ma dove si trova la potenza sensibile, lí si realizza anche l'atto della sensazione; basta solo che non manchi uno spirito in cui vuoi si rendano esplicite le passioni del corpo, vuoi rifulgano le immagini delle qualità. Alla mente, dunque, sta sottoposto un lucido spirito sufficiente ad espletare il compito della sensibilità, e, perciò, quella che definimmo fantasia eccellente, la quale si trova nella sostanza della mente, se è infusa nello spirito cerebrale pensa, se invece è infusa nello spirito degli occhi vede, e cosí facendo diffonde una molteplicità di forze partendo da un unico fonte.

E se nel pensiero di Averroè la fantasia corporea funge da ministra della sostanza intellettuale nella realizzazione dell'atto intellettivo, perché non potrebbe, anche nell'ambito della nostra soluzione, lo spirito, che accompagna sempre la fantasia corporea, pre-

Filosofia_in_Ita

comitatur intelligentiam? Ac si membra terrestria corporis motum a mente suscipiunt, atque ad exteriora transmittunt, quid obstat quominus ignei spiritus, per mentis praesentiam illustrati, imagines corporum occurrentes mentis offerant phantasiae? Quamobrem in eadem mentis substantia vis intelligendi, sentiendi nutriendique locatur, in qua etiam tota vis consistit libere operandi atque movendi. Quando enim aliquid per rationem acturi sumus, necessario antecedit in nobis ratiocinatio illa, quam supra descripsimus. Quae si sparsa per multas substantias, quasi personas, fuerit, non exibit in actum.

Oportet enim omnem effectum ad unam causam principalem reducere, in qua tota agendi facultas et ratio colligatur. Actionis autem humanae ratio in illa ratiocinatione consistit. Tota ergo in mentis natura concluditur, quae quidem natura sufficiens erit humanae actionis principium, tum quia in ea tota ratiocinatio est, tum quia illi etiam soli corporis oboediunt membra; oculus, lingua, manus, pedes, tam facile, tam cito, tam assidue singulos pene mentis nutus percipiunt et sequuntur, ut incredibile sit mentem non esse propriam horum formam, familiaremque rectricem.

CAPUT IX

Ratio quarta:

quia vires animae se vicissim tum impediunt tum movent.

Quotiens natura una duas habens dissimiles vires agendi in actum unius nimis intenditur, ab alterius actu ferme desistit. Ideo convivae acute audire lyram simul et epulas gustare vix possunt. Quod si

Filosofia_in_Ita

stare il suo servizio a quella medesima sostanza della mente nel compimento dell'atto della fantasia, la quale, a sua volta, si accompagna costantemente all'intelligenza? E se è vero che le membra, di natura terrena, ricevono dalla mente il movimento corporeo e lo trasmettono agli oggetti esterni, che cosa potrebbe impedire che gli spiriti presenti in ciascun senso e dotati di natura ignea, cioè tendente all'alto, illuminati dalla presenza della mente offrano alla fantasia della mente le immagini degli oggetti che si presentano ai sensi? Perciò vanno collocate proprio nella sostanza della mente le potenze intellettiva, sensitiva e nutritiva, in quella sostanza appunto nella quale consiste anche tutta la potenza dell'operazione e del moto. Infatti quando siamo sul punto di compiere un qualsiasi atto tramite la ragione, necessariamente in noi precede ogni altra attuazione concreta quel giudizio razionale di cui trattammo piú sopra. Giudizio razionale che, qualora fosse disperso in una molteplicità di sostanze quasi fossero diverse persone, non potrebbe mai in alcun modo attuarsi.

È infatti necessario ricondurre ogni effetto ad un'unica causa principale, nella quale si raccolgano sia la facoltà sia il principio razionale dell'azione nella loro totalità ed interezza. Ma abbiamo visto che il principio razionale dell'azione umana consiste appunto in quel giudizio precedente l'azione stessa, formulato sul piano della razionalità, onde tale principio si trova tutto compreso e concluso nella natura della mente, la quale, per conseguenza, sarà per sua natura principio sufficiente dell'azione umana, sia per il fatto che in essa sta ogni giudizio razionale, sia per il fatto che ad essa sola obbediscono le membra del corpo; occhi, lingua, mani, piedi con tanta facilità e prontezza, con tanta assiduità raccolgono ed eseguiscono ogni singolo benché minimo cenno della mente, che appare incredibile che essa non sia appunto la loro propria forma, nonché la loro intima e familiare reggitrice.

CAPITOLO IX

Quarta dimostrazione: le virtú dell'anima si pongono reciprocamente ostacolo e reciprocamente si stimolano al movimento.

Ogni qual volta una unica natura, la quale possiede due diverse potenze, troppo si occupa alla realizzazione dell'atto di una sola di esse, desiste completamente dalla attuazione dell'altra. È per questo

Filosofia_in_Ita

intentissima degustatio non impediret auditum, has vires duas non unius substantiae, sed duarum esse affirmaremus substantiarum. Actus autem alendi et sentiendi intentissimi humanam intelligentiam impediunt, atque haec illos. Quod significat intellectum esse ipsius eiusdem nostrae animae vim cuius est nutriendi virtus et sentiendi.

Respondebunt ad haec Averrois sectatores sensum et phantasiam duas esse animae nostrae vires, atque ideo se invicem impedire. Actu vero phantasiae propter nimiam sensuum intentionem remisso, debilitari insuper mentis actum, non quia mens in eadem sit anima, qua phantasia vel sensus, sed quia ad creandas et videndas species mens phantasiae indiget ministerio.

Quamquam non pertinet ad Averroicos dicere phantasiam propter intentionem sensuum remitti, qui putant phantasiam esse motum factum a sensibus. Neque etiam verisimile est phantasiam studio nutriendi multum debilitari. Tamen demittamus nunc alimoniam atque sensum, phantasiam vero accipiamus et mentem. Ego certe hoc experior in me ipso, intenta nimium phantasia remitti humanam intelligentiam, vel rationem, atque contra, adeo ut vacet mens, sive ratio plurimum, quando nimis imperat phantasia, etiam si sana et sobria phantasia sit, atque e converso. Quemadmodum et sensus, etiam si sanus fuerit, quando attentius circa externa versatur distrahit phantasiam, atque contra. Rursus: quando in somniantibus, ebriis, iratis, amantibus, amentibus, et phreneticis phantasia tota animi attentione suas in se volutat imagines, nonne omne mentis humanae

Filosofia_in_Ita

che i convitati ad un banchetto possono a stento contemporaneamente gustare i cibi posti loro dinanzi ed ascoltare attentamente la musica di una cetra, mentre, se l'attenzione posta tutta nel gustare le vivande non impedisse l'udito, le due potenze, quella cioè del gusto e quella dell'udito, non potremmo affermare essere appartenenti ad un'unica sostanza, ma le dovremmo riportare a due diverse sostanze. D'altra parte gli atti dell'ascoltare e del gustare vivande, quando sono compiuti con la massima attenzione, sono di ostacolo all'intelligenza dell'uomo e questa, a sua volta, ostacola quelli. Il che significa che l'intelletto è una potenzialità di quella medesima nostra anima alla quale appartengono le altre due potenze, cioè appunto quella della sensibilità e della nutrizione.

A questa nostra affermazione i seguaci di Averroè risponderanno che il senso e la fantasia sono due potenze della nostra anima, e che pertanto si ostacolano a vicenda, e che, quindi, una volta che l'atto della fantasia si trovasse ad essere diminuito nella sua intensità per effetto di una eccessiva intenzione dei sensi, ne risulta indebolito, per conseguenza, anche l'atto della mente, non perché la mente risieda nella medesima anima nella quale risiedono anche il senso e la fantasia, ma per il semplice fatto che la mente, per creare e vedere le varie specie, ha bisogno di servirsi della fantasia come di suo strumento.

Tuttavia l'affermazione che diminuisca l'intensità dell'azione della fantasia ad opera di una intenzione particolare dei sensi non è per nulla coerente con il pensiero dei seguaci di Averroè, i quali ritengono che la fantasia consista in un movimento determinato proprio dai sensi. Né è verisimile che la fantasia venga indebolita in misura sensibile dall'ufficio della nutrizione. Tuttavia sorvoliamo per il momento sull'alimentazione e sul senso e rivolgiamo la nostra attenzione alla fantasia ed alla mente. Io personalmente sperimento in me stesso che in corrispondenza di una eccessiva intenzione della fantasia si verifica una diminuzione di intensità nell'azione dell'intelligenza umana, o della ragione, e viceversa, al punto che la mente, o la ragione, sono maggiormente inattive quanto piú domina la fantasia, anche se questa è sana e sobria, e viceversa l'attività della ragione è piú intensa nei periodi durante i quali meno lavora la fantasia. Allo stesso modo anche il senso, pur ammesso che sia sanò, quando si occupa con maggiore attenzione del solito degli oggetti esterni distrae la fantasia e viceversa. Ancora: quando in chi sogna, negli ubriachi, in chi si è lasciato prendere dall'ira, negli amanti, nei folli e nei frenetici la fantasia volge e rivolge entro sé stessa le sue immagini richiamando tutta l'attenzione dell'animo, non succede forse che si assopisce completamente ogni giudizio della mente

Filosofia_in_Ita

vel rationis iudicium consopitur? Quando autem in contemplantibus ratio divinis considerandis ardentem figit intuitum, an non silet maxime phantasia, et, si quid interpellat, tacere statim a ratione iubetur, neque permittitur aut affectibus efferri nimium, aut per consuetas ambages latius evagari? Quis ergo negabit mentem et phantasiam eiusdem animae vires esse, cum sua se vicissim intentione debilitent?

Caeterum concedamus Averroicis tantam esse motionis vicissitudinem inter mentem et phantasiam, quanta est inter communem sensum atque particularem, et sicut imago rei in oculo lucens inde in sensum relucet communem, similiterque et actus videndi ab oculo in communem redundat sensum, ita a phantasia tum simulacra, tum actus in mentem continuo refulgere. Quamquam mihi videtur etiam maior esse vicissitudo inter mentem et phantasiam, quam inter interiorem sensum atque exteriorem, quia a mente in phantasiam tam simulacra, quam actus reverberantur; ab interiore autem communique sensu in oculum quomodo id fiat non plane video, neque ipsi declarant. Quod si et hoc quandoque fieri in somniantibus asserant, esto. Inveniam rursus aliud, in quo illarum vicissitudo horum vicissitudinem superet. Quippe inter mentem et phantasiam non speciei actusque tantum, verum etiam affectus, habitusque mutua fit commutatio, quae inter hunc et illum fit numquam. Cum igitur menti ad phantasiam multo maior cognatio sit, copulaque insolubilior, quam sensui communi ad alium, et tamen sensus hic et ille in eadem anima sint, cur non mens quoque, et phantasia in anima sit eadem?

Cur mens aeterna usque adeo erga temporalem phantasiam ferme semper afficitur, ut obsequatur ipsi et blandiatur, ac, dolente illa sive gaudente, condoleat (ut ita dixerim) et congaudeat, nisi eiusdem

Filosofia_in_Ita

o della ragione umana? Quando, poi, in coloro che si trovano in istato di estasi la ragione, tutta intenta, fissa il suo ardente sguardo nella contemplazione delle cose divine, non è forse vero che, allora, tace come non mai la fantasia e che, se per caso interviene in qualche modo a disturbare la contemplazione, subito la ragione le ordina di tacere e non le permette né di lasciarsi trascinare in misura eccessiva dagli affetti, né di andar vagando per le solite vie disordinate ed inconcludenti? Chi potrebbe dunque negare che la fantasia e la mente siano potenze appartenenti alla medesima anima, dal momento che reciprocamente si ostacolano tramite le rispettive intensità di azione?

Del resto concediamo pure ai seguaci di Averroè che la vicenda del movimento corrente fra la fantasia e la mente sia tanto grande quanto quella che corre fra il senso comune e quello particolare, e che come l'immagine di una cosa formatasi nell'occhio si riflette da esso nel senso comune, ed in simil modo l'atto del vedere si riflette nel senso comune partendo dall'occhio, cosí dalla fantasia si riflettano senza interruzione nella mente sia le immagini sia gli atti appunto della fantasia. E non fermiamoci ad osservare che, pure, mi sembra che fra la mente e la fantasia ci sia una vicenda di movimento anche piú intensa che non fra il senso interno ed il senso esterno, poiché dalla mente vengono riflessi nella fantasia sia le immagini sia gli atti, mentre non riesco proprio a vedere in che modo ciò potrebbe accadere per essere fatto dal senso interno e comune nei confronti, per esempio, dell'occhio: ma non solo non riesco a capirlo io, bensí neppure essi lo spiegano. Comunque: se portassero come esempio di ciò quanto avviene in chi sogna, ammettiamo pure che si verifichi il fenomeno che essi asseriscono. Anche in tal caso sarei sempre in grado di trovare un altro aspetto sotto il quale la vicenda corrente tra mente e fantasia supera quella corrente fra senso esterno e senso interno. Infatti fra la fantasia e la mente non avviene solo uno scambio della specie e dell'atto, ma anche dell'affetto e della modalità, scambio che non avviene mai, invece, fra senso interno e senso esterno. Dato, dunque, che la parentela che lega la fantasia alla mente è molto maggiore di quella che lega i due sensi in questione, e dato che, per conseguenza, la copulazione che si realizza fra quelle è decisamente piú insolubile che non sia quella realizzantesi fra questi, e ciononostante ambedue i due sensi si trovano nella medesima anima, perché mai non dovrebbero trovarsi nella medesima anima anche la mente e la fantasia?

Perché mai la mente, che è eterna, dovrebbe sempre essere attratta a tal punto verso la fantasia, che pure è ente soggetto al tempo, da doverle essere obbediente e sempre doverla carezzare ed

Filosofia_in_Ita

naturae et substantiae fundamentum utrisque subiciatur? Quonam pacto vis phantasiae finita vim mentis quodammodo infinitam saepe comitatur agendo, ut quousque illa speculatur, eousque haec ipsa cogitet, nisi substantia eadem aequet utrasque? Numquam fit inter aliqua duo subita, facilis, integra commutatio qualitatum, nisi communis illis materia subsit. Quapropter neque intellectus tam facile fieret umquam phantasticus, aut phantasia intellectualis evaderet, neque ille irrationalis efficeretur aliquando, aut illa rationalis, nisi commune subesset utrisque subiectum. Sicut enim rota altera movet alteram, quia eidem machinae innituntur, sic duo illi appetitus, rationalis scilicet, et irrationalis, sese movent vicissim facillime, tam impetu quam iudicio, quia in eadem animae substantia sunt.

Hic Aristotelicum illud in libro *De Anima* tertio (1): « quemadmodum sphaera movet sphaeram, sic concupiscentia voluntatem »; non potest autem concupiscentia voluntatem movere, nisi sit aut quasi sphaera superior trahens inferiorem, quod nemo umquam dixerit, aut sphaera eidem artificio cui et mens connexa.

CAPUT X

Quinta ratio: quia separata mens non indiget phantasia.

Mentis natura apud Averroem non habet esse commune cum corpore, non esse proprium illi communicat. Non habet inde originem, neque secundum essentiam, neque secundum praeparationem ad existendum. Non conficit cum ipso speciem aliquam, neque secundum numerum corporum numeratur. Itaque sicut habet essendi modum

(1) *De anima*, 334 a 13.

Filosofia_in_Ita

a seconda che questa soffra o goda debba, per cosí dire, partecipare al suo gaudio od al suo dolore, se non si pongono a fondamento di ambedue un'unica ed identica natura ed un'unica ed identica sostanza? In qual modo la potenza finita della fantasia spesso accompagna nel compimento di una determinata azione la potenza dell'anima, la quale, invece, è in certo qual modo infinita, e le si accompagna al punto che sin dove stende il suo sguardo la mente anche la fantasia giunge con la sua cogitazione, se una medesima sostanza non le pone su un piano di uguaglianza? Fra due enti non si realizza mai un immediato, facile ed integro scambio di qualità se essi non si fondano sopra una materia comune. Per cui né l'intelletto tanto facilmente diverrebbe mai fantastico, né la fantasia potrebbe farsi intellettuale, né, d'altra parte, l'intelletto potrebbe farsi a volte irrazionale o, per contro, razionale quella, se non sottostesse ad ambedue un comune sostrato. Come infatti fra due ruote l'una riesce a muovere l'altra grazie al fatto che poggiano ambedue sullo stesso meccanismo, cosí quei due appetiti, cioè il razionale e l'irrazionale, si possono muovere a vicenda con estrema facilità sia tramite l'impeto, sia tramite il giudizio, per il solo fatto che si trovano nell'unica ed identica sostanza dell'anima.

E da qui appunto deriva quanto afferma Aristotele nel terzo libro *Sull'anima* (1) quando dice: Come una sfera muove un'altra sfera, cosí la concupiscenza muove la volontà. Ma la concupiscenza non potrebbe muovere la volontà se non fosse o come una sfera superiore che trascina nel suo moto la sfera immediatamente inferiore, od una sfera di quella medesima macchina della quale anche la mente è un ingranaggio.

CAPITOLO X

Quinta dimostrazione: la mente separata non ha bisogno della fantasia.

La natura della mente, secondo Averroè, non possiede il suo essere in comune con il corpo e neppure gli comunica il suo, né dal corpo ha origine vuoi sotto il rispetto dell'essenza, vuoi sotto quello della preparazione all'esistere. Non costituisce con il corpo una determinata specie, ed infine non si numera sulla base dei numeri dei corpi. Per conseguenza, come ha un modo di essere completamente separato da quello animale, allo stesso modo avrà un modo di conoscenza ovviamente separato anch'esso radicalmente dal modo

Filosofia_in_Ita

ab hoc animali penitus separatum, sic cognitionis modum habebit prorsus a corpore segregatum. Quapropter nulla ratio est, quae eam cogat species a phantasiae simulacris haurire, atque temporali mobilique discursu ad ipsam rerum praesertim aeternarum scientiam indigere. Profecto erit supernis mentibus quam simillima, et illis multo propinquior quam corporum qualitatibus. Igitur illas, earumque more, intelliget magis quam istas. Quod est contra ducem Averrois Aristotelem, qui hanc mentem scribit nihil absque simulacris intelligere. Simulacra vero corporum sunt, non mentium.

Omnino autem cum prima familiariaque humani intellectus obiecta sint communes ipsae naturalium naturae rationesque (1), coniunctae quidem corporibus, sed a corporibus separabiles, licet nobis ex proportione quadam potentiae ad obiectum argumentari talem esse hominis intellectum ut et coniunctus sit, et possit a corpore separari, et, quia coniunctus est, idcirco paene semper ad simulacra se convertat. Profecto quia coniunctus est, ideo se ad coniuncta convertit. Et quia modo separabili est coniunctus, ideo modo separabili se convertit, id est abstrahendo atque separando. Mentes vero, quae non solum separabiles, verum etiam separatae sunt, et separabili modo, et separata pariter intuentur. Proinde, ut summatim dicam, nihil mihi magis videtur humanae mentis naturam esse mediam demonstrare, quam naturalis eius inclinatio ad utrumque. Sive enim per intellectum vel incipiat a corporibus, mox inde se ad incorporea transfert, vel ab incorporeis interdum exordiatur, vicissim ad corporum simulacra labitur. Sive per voluntatem vel optet aeterna, interim inde temporalium affectu deflectitur, vel contra cupiat temporalia vicissim inde saepe aeternorum reverentia cohibetur.

Sed ad quaestionem iam Averroicam revertamur. Respondebunt Averroici hunc intellectum mentes quidem supernas intelligere absque

---

(1) Questo palese richiamo del Ficino ad una celebre tesi di S. Tommaso ci sembra significativo. Essa infatti viene ricordata in questo libro della *Theologia Platonica* proprio per l'ampia utilizzazione qui compiuta del *De unitate intellectus*, che permette così l'accostamento e la menzione di tesi contenute in altri scritti tomisti.

Filosofia_in_Ita

della conoscenza corporea, onde non sussiste ragione alcuna che la costringa ad assumere le specie dalle immagini della fantasia ed a dover ricorrere necessariamente, per realizzare principalmente proprio la conoscenza delle cose eterne, ad un processo discorsivo. Essa dunque sarà del tutto simile alle menti superne e sarà anche a quelle molto piú vicina che non alle qualità corporee. Perciò appunto sarà in grado di cogliere intellettivamente quelle piú che non queste, e per giunta le coglierà proprio nel loro modo piú che secondo i modi delle qualità corporee. Ma tutto questo è in piena contraddizione con Aristotele, cui si rifà interamente il pensiero di Averroè: Aristotele, infatti, scrive che la mente non coglie intellettivamente altro che le immagini, le quali sono appunto immagini dei corpi e non delle menti.

D'altra parte si deve osservare che, essendo i primi e familiari oggetti dell'intelletto umano proprio le nature e le essenze intelligibili degli oggetti naturali (1), nature ed essenze intelligibili le quali sono sí congiunte ai corpi, ma sono sempre dai corpi stessi separabili, ci è lecito, in generale, nella misura di una certa proporzione fra la potenza e l'oggetto, indurre che l'intelletto umano è tale da trovarsi da un lato ad essere congiunto, ma dall'altro a poter essere separato dal corpo, e, appunto per il fatto che è ad esso congiunto, da rivolgere quasi sempre la sua attenzione alle immagini corporee. Ma siccome è congiunto al corpo in modo da poterne essere anche separato, se ne deve dedurre che si rivolge in quel medesimo modo anche alle immagini, che cioè si rivolge ad esse in un processo di astrazione e di separazione delle immagini stesse dal corpo che le determina. Le menti, invece, le quali sono non solo separabili ma anche separate nettamente dal corpo, intuiscono, per conseguenza, in modo separabile oggetti separati. Pertanto, per riassumere il mio pensiero, dirò che nulla mi sembra in grado di dimostrare in modo piú inoppugnabile che la natura della mente umana occupa il grado medio nella scala della gerarchia universale, che la sua naturale inclinazione parimenti verso il grado infimo e verso il grado supremo di tale gerarchia. Ciò appare tanto riguardo all'intelletto, sia che, preso lo spunto dai corpi, eccola che immediatamente s'innalza agli enti incorporei, mentre per contro, prendendo altre volte il suo spunto dagli enti incorporei, eccola che subito si abbassa sino al piano del corporeo; quanto riguardo alla volontà, sia che desiderando cose eterne, in quell'atto si allontana dagli affetti temporali, sia che, al contrario, desiderando cose temporali, spesso ne viene impedita e trattenuta proprio dalla riverenza per le cose eterne.

Ma torniamo alla dottrina di Averroè. I suoi seguaci ci risponderanno che questo nostro intelletto coglie, sí, le menti superiori

Filosofia_in_Ita

simulacris phantasiae, naturas corporum minime. Nos ad haec inferemus in mentibus illis esse species corporum incorporeas, per quas de corporibus iudicant. Propterea si intellectus hic eas intelligit, ab eis accipit corporum cognitionem. Nihil ergo opus est, ut a corporibus eam accipiat.

Tum illi intellectum hunc asserent infimum esse, in se ipso subsistere, ac nobis haerere; quantum in se subsistit comparari ad mentes superiores, ut perspicuum vitreumque corpus ad lucem, easque perspicere; quantum nobis adhaeret, haurire species a simulacris et corporalia intelligere. Nos ad haec primum quidem dicemus supervacuum id esse, ut intellectus, qui semper inspicit corpora in corporum causis, eadem quoque semper videat in simulacris, et quae habet in aeternitate, quotidie mutuetur a tempore. Deinde non quia nobis adhaeret a simulacris accipit species, sed quia illas hinc capit adhaeret. Ut enim arbitratur Averrois, ex eo solum nobis coniungitur intellectus, quod speciebus formatur a nobis acceptis. Ergo considerandus est intellectus prius quasi praeparatus per quamdam potentiam ad huiusmodi species capiendas, quam nobis adhaereat. Non igitur per hoc, quod haeret nobis, est ad huiusmodi species praeparatus, nisi forsitan opinetur ipsum haerere nobis quantum ad naturae spectat propinquitatem, id est intellectus illius naturam esse gradu quodam nostrae animae proximam. Si ita sit, nihil amplius consequetur quam ut mens huiusmodi nostram animam moveat atque formet. Dignior enim gradus quando propinquat inferiori non accipit ab eo, sed tribuit: sphaera lunae sphaeram movet ignis, non movetur ab illa.

Cur ergo mens haec scientiam mutuatur ab anima potius quam mutuet? Nempe si superior est, et tanto praestantior quanto arbitratur Averrois, debet ipsa quidem per se sapere solum; anima vero per ipsam; praesertim cum eodem modo mens haec coniuncta sit

Filosofia_in_Ita

indipendentemente dalle immagini della fantasia, ma non può da tali immagini non dipendere quando si tratta della conoscenza delle nature corporee. A ciò noi obbietteremo che in quelle menti sussistono le specie incorporee dei corpi, tramite le quali esse pronunciano i giudizi razionali sui corpi. Pertanto se questo intelletto le coglie, è da queste che esso riceve direttamente la cognizione dei corpi, onde, per riceverla, non ha bisogno di nessun ausilio dall'esterno.

Ma a questo punto costoro si farebbero avanti con l'argomento che il nostro intelletto è l'infimo nella scala gerarchica degli intelletti, che in sé stesso sussiste e che semplicemente aderisce a noi; che quanto sussiste in sé stesso si compara alle menti superiori — come si compara appunto un corpo vitreo e trasparente alla luce — e che appunto tali menti superiori, per conseguenza, coglie, laddove quanto a noi aderisce assume le specie dalle immagini e, per conseguenza, coglie intellettivamente gli oggetti corporei. A queste argomentazioni noi risponderemo in primo luogo che è del tutto inutile che l'intelletto, che indaga sempre i corpi nelle loro cause, li veda anche sempre attraverso le loro immagini e debba quotidianamente mutuare dal tempo ciò che possiede sul piano dell'eternità. In secondo luogo che non è che riceva le specie dalle immagini in quanto aderisce a noi, bensí piuttosto aderisce a noi in quanto appunto coglie dalle immagini le specie. Il che ammette anche Averroè quando pensa che l'intelletto si congiunge a noi per il solo fatto che viene formato dalle specie che riceve da noi. Per cui si deve considerare l'intelletto preparato tramite una particolare potenza ad accogliere siffatte specie prima ancora di aderire a noi, onde risulta chiaro ch'esso non è preparato a tale accoglimento dal fatto che aderisca a noi, a meno che non si pensi che esso aderisca a noi sotto il rispetto della propinquità della natura, il che significa dire che la natura di quell'intelletto è in un certo grado prossima all'anima nostra. Ché, se cosí stessero le cose, null'altro ne conseguirebbe se non che una mente siffatta muoverebbe e formerebbe la nostra anima: quando infatti un grado di dignità maggiore si appressa ad uno inferiore non riceve nulla da quest'ultimo, ma piuttosto gli attribuisce qualche cosa, come è possibile vedere nella sfera della luna, la quale è lei stessa che muove la sfera del fuoco e non è da quest'ultima mossa a sua volta.

Per quale ragione, dunque, questa mente dovrebbe mutuare la conoscenza dall'anima piuttosto che trasmettergliela? È evidente che, se la mente è superiore all'anima e tanto piú di essa prestante quanto lo stesso Averroè ritiene, deve per sé stessa possedere la sapienza e deve piuttosto essere l'anima che da essa la riceve, soprattutto

Filosofia_in_Ita

corpori, quo et mens coelestis est coelo, ut vult Averrois. Quapropter sicut illa nihil capit a coelo, sic haec nihil a corpore.

Neque nobis obiciant Averroici sicut coeleste corpus suis formis plenum est, sic eius mentem suis esse plenam, nostram vero novas semper formas accipere, sicut corpus nostrum formas suas continue variat. Obiectio haec nihil efficit. Ea siquidem artificis actio modum sumit ab instrumentis, quae per instrumenta transigitur, sicut sectio, et similia, ea vero quae in sola mente artificis permanet, ut disponendi operis consultatio, modum ab instrumentis non accipit. Quare non decet dare modum intelligentiae ex ipso corpore, per quod intelligentia non expletur.

Interrogabimus deinceps Averroem, numquid mens dum in nobis intelligit perfectior fiat, an imperfectior, an neutrum. Si neutrum, inanis erit perpetua haec agitatio nihil operando proficiens. Immo nec operabitur quidem: nam ad indifferentem terminum non fit motus. Si perfectior, aeternae mentis perfectio semper a simulacris temporalibus dependebit; semper id quod est imperfectum id quod perfectius est perficiet, praesertim cum non aliter velint moveri ac formari eam a phantasia nostra, quam a corpore speculum. Sin imperfectior, quomodo semper movetur ad imperfectum? Quo appetitu assidue nititur ad defectum? Et quod imbecillius est qua vi semper inficit quod praestantius? Nonne Averrois ipse, ubi de mentibus disputat separatis, inquit eas, cum per suam essentiam aeterna

Filosofia_in_Ita

quando si presupponga che questa mente sia congiunta al corpo nello stesso modo in cui è congiunta al cielo la mente celeste, come appunto vuole Averroè. Per cui come quella nulla riceve dal cielo, allo stesso modo neppure questa riceve nulla dal corpo.

E non ci obbiettino gli averroisti che, come il corpo celeste è pieno delle sue forme, cosí la mente di esso è piena delle sue, mentre la nostra accoglie sempre forme nuove esattamente come anche il nostro corpo ininterrottamente varia le sue. Una tale obbiezione non riuscirebbe a concludere nulla. Basterebbe a confutarla una sola osservazione: l'azione dell'artista che si realizza sul piano oggettivo per mezzo degli strumenti, come sarebbe il tagliare o simili, assume la sua modalità dagli strumenti stessi che la debbono compiere, mentre quella che sussiste e permane nella sola mente dell'artista non riceve la sua modalità da nessuno strumento. Ragione per cui non è consono alla dignità della intelligenza affermare che la modalità dell'atto intellettivo le venga fissata e conferita da quel corpo per mezzo del quale l'intelligenza non si esplica.

Rivolgeremo, inoltre, ad Averroè un'altra domanda, se cioè la mente nell'atto in cui compie in noi l'atto intellettivo raggiunga un grado di perfezione maggiore, o se piuttosto si degradi dalla sua perfezione precedente, o se, invece, permanga immutata. Se fosse vero il terzo caso, il perpetuo agitarsi della mente risulterebbe del tutto inutile, dal momento che il suo operare risulterebbe privo di qualsiasi risultato positivo; anzi non potrebbe neppure dirsi che si tratti di un operare vero e proprio, in quanto nessun movimento si ha là dove il fine di esso è indifferente. Se, d'altra parte, la mente uscisse piú perfetta dal compimento dell'atto intellettivo, dovremmo con ciò concludere che la perfezione di essa, che è fuori del tempo, dipenda direttamente dalle immagini soggette al tempo; nel quale caso ciò che è imperfetto dovrebbe condurre a perfezione quanto è di lui piú perfetto, principalmente perché essi sostengono che la mente non venga mossa e formata dalla fantasia diversamente da come può venire formato uno specchio dal corpo che gli si presenta. Se, infine, dall'atto intellettivo dovesse riuscire diminuito il grado di perfezione della mente, in qual modo potrebbe essa costantemente muoversi in direzione di qualche cosa di imperfetto? O per quale appetito mai essa tenderebbe assiduamente a quanto è difettoso? E ancora: per quale forza mai ciò che è piú debole potrebbe sempre esercitare la sua influenza su ciò che è piú di esso prestante? Averroè stesso, là dove tratta il problema delle menti separate, afferma che esse, conoscendo per la loro stessa essenza gli enti eterni, non conoscono, per conseguenza, nessun oggetto temporale, altrimenti, come dice egli stesso e per usare il suo stesso termine, si degraderebbero.

Filosofia_in_Ita

cognoscant, temporalia nulla cognoscere, alioquin, ut inquit ipse et ut suo utar verbo, vilescerent. Si ita est, sequitur ut ex Averrois sententia temporalis cognitio ibi defectum afferat ubi cognitio est aeterna. Cum igitur intellectus humanus (quod ipse asserit) semper aeterna cognoscat, non modo frustra dicitur intelligere temporalia, quoniam hinc perfectior non evadat, sed etiam quia fiat hinc imperfectior. Ego certe imperfectiorem fore mentem illam aeternorum speculatricem in nobis ob eam causam arbitror, quod semper hic falsis illuditur imaginibus curisque turbatur. Atque hanc eius intelligentiam in rerum natura supervacuam esse, quia conferat nihil, nec ullius finis gratia sit instituta.

Animis quidem nostris quid tribuit sui? Nonne particularem ratiocinationem humanus animus natura habet sua, perque illam, ut putat Averrois, instruit (1) mentem, immo saepe illudit et turbat? Universalem vero discursum neque ex se habet, neque capit a mente. Non enim est capax universalium aeternarumque rationum particularis animus et mortalis. Si enim eas caperet, intelligeret sane, atque intellectus esset, et sempiternus. Nihil igitur confert nostris animis huiusmodi copula, nisi forte conducere putas nobis ex eo mentis praesentiam, quod nos contra naturam nostram trahit invitos, et falsis implicat fabulis, dum fallaci spe divinorum privat nos praesentium bonorum iucunditate.

Sed neque menti prodest, ut diximus, quae cum divina sit, non est ad hunc hominem tamquam ad finem referenda: hominem, inquam, ab illius esse seiunctum. Rursus cum per suam essentiam supernas rerum videat causas, in quibus causae omnes mediae, et effectus quilibet continentur, ideoque in illis, perque illas perspiciat corporalia omnia, nihil nostris eget phantasiis et sensibus ad corporalia discernenda, praesertim quia inest illi, secundum Averroem, agens ille intellectus, qui, cum in aeterno sit actu per quem naturam intelli-

---

(1) Rendiamo il verbo *instruere* con « preparare alla conoscenza », in funzione sia del significato classico del termine, sia della giustificazione concettuale del suo uso. Il Ficino infatti, dopo aver esposto la concezione dell'intelletto umano per Averroè, sottolinea giustamente in esso la carenza di un'autonoma capacità astrattiva e operativa riguardo alla specie intelligibile ed enuclea quel suo valore di iniziale e parziale cooperazione per cui l'attività raziocinante è limitata appunto ad *instruere*, laddove solo la mente separata può estendere in un senso piú ampio la sua attività.

Filosofia_in_Ita

Se cosí è, ne consegue, secondo il pensiero stesso di Averroè, che una conoscenza temporale determina uno scadimento di valore là dove si trova una conoscenza eterna. Dato dunque che l'intelletto umano — com'egli stesso asserisce — conosce sempre gli enti eterni, si deve dire che conosce gli oggetti temporali invano, non solo perché dalla loro conoscenza non esce accresciuto il suo grado di perfezione, ma anche perché dalla conoscenza di quelli esce addirittura degradato. Ragione per cui io ritengo che la mente speculatrice degli enti eterni venga resa piú imperfetta in noi per il fatto che, in questo mondo, è sempre esposta all'illusione di false immagini ed al turbamento in essa causato dalle diverse cure di questa vita. Non solo, ma che questa sua intelligenza è perfettamente inutile nell'ambito del mondo naturale in quanto non perviene a nulla né vi è stata istituita in vista di fine alcuno.

Ed ai nostri animi che cosa attribuisce di sé stessa? Non è forse vero che l'animo umano ha per sua stessa natura il raziocinio particolare tramite il quale — come pensa anche Averroè — prepara (1) la mente alla conoscenza, anzi, spesso, addirittura se ne fa giuoco e la turba? Ma, pur possedendo il raziocinio, l'animo umano non possiede per sé stesso né trae dalla mente il processo discorsivo della conoscenza, non potendo — particolare e mortale qual è — essere capace di abbracciare e contenere le essenze universali ed eterne. Ché se fosse in grado di attingerle e di contenerle, compirebbe esso stesso gli atti intellettivi, e non sarebbe piú animo, ma intelletto, non piú mortale ma eterno. Da tutto ciò risulta chiaro che una copula come questa non apporta nulla ai nostri animi, a meno che non si voglia considerare che la presenza in noi della mente ci rechi il vantaggio di trascinarci contro la nostra natura anche se noi tentiamo di opporre resistenza, di farci smarrire nelle tortuosità di immaginazioni inani e false allorquando ci priva della gioia dei beni presenti facendoci balenare davanti agli occhi la fallace speranza di beni divini.

Ma neppure reca vantaggio alcuno alla mente — come già dicemmo — poiché questa, essendo di natura divina, non va riferita a questo determinato uomo come a suo fine, a questo uomo, intendo, nettamente separato dall'essere appunto della mente. Ed inoltre, dato che grazie alla sua stessa essenza vede le cause superne delle cose, nelle quali si trovano contenute non solo tutte le cause medie, ma anche tutti gli effetti, e dato che, in tali cause ed in virtú di esse, penetra e coglie ogni cosa sul piano del corporeo, non ha alcun bisogno delle nostre fantasie e dei nostri sensi per discernere i corpi. E ciò soprattutto in quanto implicito ad essa — secondo il pensiero di Averroè — si trova l'intelletto attivo il quale, trovan-

Filosofia_in_Ita

gibilem singulis potest sensibilibus commodare, potest et magis et prius capacem intellectum eodem intellectuali splendore replere, atque in eo tum species supernarum rerum sibi ingenitas capaci offerre, tum, per efficacissimam virtutem sui universalem, species illas in conceptus particulares deducere. Nam si potest ex particularibus contingentibus universalia fingere, potest etiam ex universalibus vel innatis vel inspectis divinitus particularia quaeque concipere, praesertim cum essentia sit capace superior, atque munus hoc iam ab aevo semper expleverit. Neque rursum dicendum est tum mentem, tum animal, propter compositum, ex utrisque coniungi. Non enim ita iunguntur ut vere unum ex utrisque conficiatur. Neque decet partes veras ad falsum totum referre, quasi finem.

Fortasse dicent conferre copulam illam ad mundi decus et ornamentum. Ego vero non puto mundum superfluo hoc ornari figmento, immo portento, quod unicum habet caput, et illud quidem, licet divinum sit, tamen chamaleontis instar colores variat pro obiectorum varietate; crura insuper habet innumerabilia; caput manet, crura semper amputantur rursusque repullulant. Neque tolerabimus eos, si dixerint monstrum hoc ad rerum tum superiorum tum inferiorum connexionem conducere. Quo enim pacto connectet caetera, quod ipsum in se non modo non est unum quiddam, sed neque connexionem suscipit aliquam aliunde? Unam quamdam formam esse oportet in mundo, quae superiores formas nectat inferioribus. Nam formae unitatisque officium est connectere. Atque in ea congredi oportet formarum omnium proprietates, ita ut formae superiores remittantur quodammodo atque ad inferiores deiciantur, inferiores autem intendantur extollanturque ad superas. In illo autem Averroico

Filosofia_in_Ita

dosi eternamente in atto e quindi, per mezzo di questo, essendo in grado di adattare la natura intelligibile ai singoli oggetti sensibili, sarà in grado anche piú ed anche prima di riempire del medesimo splendore intellettuale anche l'intelletto capace, ed, in tale atto, sarà anche in grado sia di fornigli le specie degli enti superni a lui stesso ingenite, sia anche, per mezzo della sua efficacissima potenza universale, di dedurre tali specie sul piano dei concetti particolari. Se, infatti, è in grado di formulare i concetti universali partendo dai particolari contingenti, deve necessariamente essere in grado anche di concepire qualsiasi concetto particolare, partendo da quelli universali o ad esso innati o da esso intuiti in virtú della sua natura divina; tanto piú che l'intelletto attivo è superiore, sotto il rispetto dell'essenza, all'intelletto capace, e dall'eternità esplica questo compito. E non si venga ancora a dire che sia la mente sia l'essere animale, essendo dei composti, risultano dalla congiunzione di ambedue, prima di tutto perché non si congiungono in modo da costituire una indistinta unità; in secondo luogo perché non è possibile ricondurre le parti vere a ciò che è totalmente falso come a loro fine ultimo.

Diranno forse che quella copula conferisca al decoro ed all'ornamento del mondo, ma io non credo che il mondo si orni di questa superflua fantasticheria, anzi, di questo mostro portentoso dotato di una sola testa — e per giunta tale che muta perennemente il suo colore, come fa il camaleonte, a seconda dei diversi oggetti che gli si presentano, e questo nonostante la sua natura divina — e di innumerevoli gambe; questo mostro nel quale la testa permane immutata mentre le gambe perennemente gli vengono amputate e perennemente rinascono come in un eterno germoglio! Né siamo disposti a tollerare che ci vengano a dire che un simile mostro consente la realizzazione della connessione fra i gradi superiori ed i gradi inferiori della scala gerarchica universale. In che modo, infatti, potrebbe esso realizzare tale connessione fra tutti gli altri gradi quando non solo non è esso stesso uno in sé medesimo, ma neppure è in grado di ricevere una connessione dall'esterno? È necessario che nel mondo ci sia una forma, dunque, unica, la quale ponga in connessione le forme superiori con quelle inferiori. Infatti è appunto ufficio della forma e dell'unità quello di connettere. Occorre inoltre che in tale forma si raccolgano tutte le proprietà delle altre, in modo che il grado di potenza di quelle superiori venga diminuito di intensità ed abbassato, quindi, al livello delle inferiori, e queste, a loro volta, vengano sottoposte ad una intenzione maggiore sí che si elevino sino al livello delle superiori. In quel mostro partorito dal pensiero di Averroè, invece, né si trova una sola forma comune, né si realizza l'unione degli estremi della scala gerarchica, mentre ogni

Filosofia_in_Ita

monstro nec forma invenitur una communis, nec extrema invicem in se commigrant, sed dum singula quod suum est servant, remanent dissipata.

Denique si intellectum esse dicant ubique sub luna, frustra ibi ponent ubi nulli umquam sunt homines, ut puta in summo aëre, innavigabili aequore, terraque inhabitabili. Ibi enim nihil intellectus umquam proficit, neque movet quicquam. Peripatetici vero divinas mentes nusquam designant, nisi ubi accomodate regunt aliquid atque movent.

Quod si dixerint illic illum esse dumtaxat ubi sunt homines, duo statim sequentur absurda. Primum, quod totus erit in duobus hominibus longissimo inter se intervallo distantibus, neque tamen erit in medio, quod natura non patitur. Alterum, quod motis hominibus, ipse quoque movebitur. Moverit tamen vel per se, vel per accidens substantiam illam, quae neque corpus sit, neque forma propria corporis Peripatetica secta non solet admittere. Proinde qua ratione tam divina mens homunculum oberrantem rarissimeque mente utentem, quasi pedissequa passim comitetur, quis explicabit? Numquid naturali necessitate? At vero superior est, et hoc neque ad esse, neque ad bene esse suum indigere videtur. Sed neque violentia, neque consilio licet fingere. Neque licet afferre quod ideo movetur moto homine, quia naturaliter humanae speciei accomodatur. Non enim aliter illum huic accomodant, quam coelo mentem, quam tamen una cum coelo moveri non putant.

Postremo si dixerint mentem moto homine non moveri, fateri compellentur tum mentem quandoque procul ab homine, tum hominem procul a mentis praesentia vivere.

Filosofia_in_Ita

singola parte di esso, nell'atto in cui conserva immutate le sue caratteristiche, rimane distinta da tutte le altre.

Infine, se dicessero che l'intelletto si trova dovunque nel mondo sublunare finirebbero per collocarlo inutilmente in un punto dell'universo nel quale non vi sia mai uomo alcuno, come sarebbe a dire nell'aria, od in un mare innavigabile od in una terra inabitabile. Ché a nulla servirebbe mai l'intelletto collocato in quel punto dell'universo, né potrebbe muovere nulla. I peripatetici, dal canto loro, non assegnano nessuna collocazione alle menti divine all'infuori di quelle dalle quali possano reggere e muovere qualche cosa in modo opportuno.

Che se poi venissero a dire che l'intelletto si trova là dove si trovano anche gli uomini, ne conseguirebbero immediatamente due assurdi: in primo luogo che tale intelletto si troverebbe nella sua totale interezza contemporaneamente in due uomini pur distantissimi fra di loro, ma non si troverebbe nello spazio stendentesi fra i due, il che è contrario all'ordine naturale; in secondo luogo che, muovendosi gli uomini, si muoverebbe anche l'intelletto. Ma i peripatetici non sono affatto disposti ad ammettere che si possa muovere né per sé stessa, né per affetto di un accidente quella sostanza che non sia né un corpo né una forma propria del corpo. Pertanto dovremo domandarci in qual modo mai una mente di natura tanto divina possa accompagnare, quasi come una pedissequa, un omuncolo vagante qua e là e che per giunta rarissimamente fa uso della mente. E chi potrà darcene una spiegazione plausibile e soddisfacente? Ci si dirà forse che quella mente sia costretta a comportarsi in tal modo da una necessità di natura? Ma quella mente è superiore al piano della natura, ed un simile comportamento non pare affatto necessario alla realizzazione totale né del suo essere, né del suo benessere! D'altra parte non si può immaginare che possa essere indotta a comportarsi come una volgare pedissequa né dalla violenza né dal consiglio. E neppure vale avanzare l'ipotesi che essa si muova in armonia con il movimento dell'uomo perché sia naturalmente adattata in armonia con la specie umana, ché essi — come vedemmo — sostengono che l'intelletto sia adattato e congiunto all'uomo nello stesso modo in cui si adatta e si congiunge con il cielo la mente ad esso specificamente preposta, mente che proprio essi non ritengono partecipi in alcun modo al movimento che pure anima ogni cielo.

Infine, se finissero per affermare che, pur muovendosi l'uomo, la mente permane immobile, in tal caso sarebbero costretti ad ammettere che a volte la mente viva staccata e lontano dall'uomo, altre volte, dal canto suo, sia invece l'uomo che vive lontano dalla presenza immediata della mente.

Filosofia_in_Ita

CAPUT XI

RATIO SEXTA: QUIA INTELLECTUS UTERQUE EST VIRTUS IN ANIMA.

CAPUT XII

SOLUTIO RATIONUM AVERROICARUM DE MENTE SEPARATA.

CAPUT XIII

SOLUTIO RATIONUM AVERROICARUM DE MENTE UNICA.

CAPUT XIV

SIGNA QUOD NON SIT MENS UNA TANTUM.

CAPUT XV

RATIONES QUOD NON SIT MENS UNA.
PRIMA: QUIA SEPTEM INDE CONTINGUNT SUPERFLUA.

CAPUT XVI

SECUNDA: QUIA MENS SPECIES SERVAT,
AC IAMDIU PLENA OMNIUM DEBET ESSE.

CAPUT XVII

TERTIA: QUIA QUOTIENS DUO REM EAMDEM INTELLIGUNT,
TOTIENS OMNINO SEQUUNTUR ABSURDA.

Filosofia_in_Ita

CAPITOLI XI-XIX

SESTA DIMOSTRAZIONE: PER IL FATTO CHE NELL'ANIMA L'INTELLETTO È SIA AGENTE CHE CAPACE. – SOLUZIONE DEGLI ARGOMENTI AVERROISTI CIRCA LA MENTE SEPARATA. – RISOLUZIONE DEGLI ARGOMENTI AVERROISTI CIRCA L'UNICITÀ DELLA MENTE. – PROVE CHE NON VI È UNA SOLA MENTE. – DIMOSTRAZIONI CHE NON VI È UNA SOLA MENTE. PRIMA DIMOSTRAZIONE: POICHÉ IN TAL CASO NE DERIVEREBBERO SETTE CONSEGUENZE SUPERFLUE. – SECONDA DIMOSTRAZIONE: POICHÉ LA MENTE CONSERVA LE SPECIE E ORMAI DOVREBBE GIÀ ESSERE PIENA DI TUTTE. – TERZA DIMOSTRAZIONE: POICHÉ TUTTE LE VOLTE CHE DI UNA MEDESIMA REALTÀ SI DANNO DUE INTELLEZIONI SEMPRE NE DERIVANO CONSEGUENZE DEL TUTTO ASSURDE. – QUARTA DIMOSTRAZIONE: POICHÉ LA SCIENZA DI UNA PLURALITÀ DI UOMINI O SAREBBE UNA SOLA OPPURE SAREBBE UN AMMASSO DI RAPPRESENTAZIONI DELLE QUALITÀ DEGLI OGGETTI CONTINGENTI. – QUINTA DIMOSTRAZIONE: POICHÉ NE DERIVEREBBERO IN UN IDENTICO PUNTO CONCLUSIONI CONTRADDITTORIE.

Il Ficino critica le teorie di Averroè a proposito della mente unica e della mente separata, seguendo in gran parte S. Tommaso. Vi sono poi tre signa *che escludono l'unicità della mente: il fatto che essa in tale ipotesi, pur essendo divina sarebbe inconsapevole della sua unità; in secondo luogo perché in essa è la verità; in terzo luogo perché tutte le volte che cerchiamo di pensare all'unicità della mente dobbiamo rifiutare tale carattere, giacché al concetto di mente è essenziale la molteplicità. La prima prova, infine, che espunge la tesi di Averroè, consiste nella superfluità esplicativa che essa mostra nei riguardi del processo intellettivo. La seconda, invece, concerne la mente in quanto conservatrice delle specie. Il Ficino prosegue il suo* excursus *critico verso le teorie di Averroè sempre tenendo presente S. Tommaso. E ricorre ad una argomentazione non poco farraginosa e pesante benché ricca di esemplificazioni. Costante è il ripetersi dell'esempio dell'occhio e della vista, particolarmente atto, ad avviso del Ficino, a smentire la tesi dell'unicità della mente. È tuttavia da notare come il Nostro compia un'esegesi piuttosto approssimativa e unilaterale del pensiero di Averroè, trascurando le sottili questioni interpretative averroistiche a proposito del problema della congiunzione dei due intelletti. Il Ficino dimostra l'impossibilità che due forme astratte possono trovarsi nel medesimo soggetto differendo solo numericamente. E insiste, successivamente, nell'indicare come logica conseguenza della teoria criticata l'assurda comunanza a tutti gli uomini di ogni apprensione legata per definizione ad un individuo intelligente. Onde svanirebbe ogni differenza e ogni puntualità conoscitiva pur nel mancato avvertimento coscienziale di tale fenomeno. Tanto piú grave sarebbe poi la compresenza di termini contraddittori nell'ambito della unica mente, là ove vi è nella contraddizione la stessa o almeno*

Filosofia_in_Ita

CAPUT XVIII

QUARTA: QUIA VEL EADEM ESSET MULTORUM HOMINUM SCIENTIA, VEL SUPERFLUORUM QUALITATES.

CAPUT XIX

QUINTA: QUIA CONTRADICTORIA IN EODEM ESSENT.

Filosofia_in_Ita

una analoga ripugnanza quale si ha nella figura logica dei contrari. Il Ficino, infine, ricorda come empia conseguenza della tesi dell'unicità della mente una conseguenza di tipo panteistico materialistico (e cita infatti Davide di Dinant e i Manichei), e conclude coll'osservare la discordanza dell'interpretazione averroistica dalla genuina dottrina peripatetica. In quest'ultimo senso egli cita la tesi di Temistio sulla concorde opinione di Platone, Aristotele e Teofrasto a proposito del problema della mente e afferma di operare una sintesi tra platonismo e aristotelismo consona alle esigenze teologiche, non senza utilizzare lo stesso Averroè e lo stesso Alessandro di Afrodisia.

Filosofia_in_Ita

LIBER XVI

CAPUT I

Sequitur secunda quaestio: cur animi terrenis corporibus sint inclusi.

Postquam primae quaestioni respondimus, ostendimusque mentis divinitatem nostris animis convenire, secundae respondeamus ostendamusque cur animi, si divini sunt, terrenis corporibus tam infimis sint inclusi.

Ratio prima. Ut cognoscant singula.

Essentia Dei, si modo essentia nominanda est, non unum quoddam rerum genus est, alioquin res tantum sui generis ageret, sicut aqua ea quae humida sunt non sicca facit, ignis contra sicca, non humida generat. Cum vero cuncta rerum genera per suam essentiam Deus efficiat, et quod efficit super omnia quae fiunt maneat, in nullo rerum genere Deus est, sed super omnia genera. Igitur quando suam intuetur essentiam, cunctorum originem et exemplar, cuncta rerum genera contuetur, cunctas quoque species atque singula.

Nam essentia Dei principium mediumque et finis est non specialium tantum principiorum, sed etiam singularium sub qualibet specie pervagantium. Profecto divina essentia cum nihil in se habeat materiae simile, quae obumbrare solet cognitionem, lux est et perspicacia summa. Idcirco Deus per suam essentiam proprie, tamquam per lucem efficacem discretricemque singulorum, singula perspicit; atque cum essentia Dei penitus absoluta sit, non tantum ab omni materia, materiaeque proprietate, sed etiam ab omni certa conditione respectuque ad hanc rem creatam aut illam, atque sit infinita, idcirco

Filosofia_in_Ita

LIBRO SEDICESIMO

CAPITOLO I

Seconda questione: per quale ragione gli animi siano racchiusi entro i corpi terreni.

Dato che abbiamo risposto alla prima questione che ci siamo proposti, ed abbiamo dimostrato che la divinità della nostra mente è in perfetta armonia con i nostri animi, rispondiamo ora alla seconda questione che ci si presenta, e dimostriamo per quale ragione gli animi, se è vero che sono di natura divina, si trovino racchiusi entro corpi terreni, di natura tanto infima.

Prima dimostrazione: per conoscere le singole cose.

L'essenza di Dio, ammesso che la si debba definire essenza, non è un determinato genere di cose, perché in tal caso egli realizzerebbe solo le cose proprie del genere suo, come, ad esempio, l'acqua che produce tutto ciò che è umido ma non ciò che è secco, oppure il fuoco il quale, al contrario, genera solo le cose secche e non quelle umide. Dato invece che Dio tramite la sua essenza genera tutti i generi delle cose, poiché ciò che crea rimane sempre al di sopra delle cose da lui create, Dio per conseguenza non appartiene ad alcun genere di cose, ma è al di sopra di tutti i generi. Quando, dunque, si volge a contemplare la sua essenza egli vede l'origine di tutte le cose e tutti i generi di esse, nonché sia tutte le loro specie ciascuna nella sua totalità, sia ciascuna cosa singolarmente.

Infatti l'essenza di Dio è il principio, il mezzo ed il fine non solo dei principi delle specie ma anche dei singoli fenomeni che si trovano ad esistere sulla terra sotto ciascuna specie. Pertanto l'essenza divina, non avendo nulla in sé di simile alla materia, la quale suol onnubilare la conoscenza, è somma luce e somma perspicacia, onde Dio vede le singole cose propriamente tramite la sua stessa essenza, come tramite una luce creatrice e differenziatrice dei singoli oggetti. Ed essendo l'essenza di Dio assoluta non solo da ogni materia e proprietà di essa, bensí anche da ogni determinata condizione, e da ogni rispetto a questa od a quella fra le cose create, ed essendo

Filosofia_in_Ita

indifferenter (ut ita dixerim) se habet ad omnia. Igitur aut nihil praeter se cognoscit, aut omnia. Nihil autem cognoscere dictu nefas est, cum et cognoscentium, et cognitorum et cognitionis sit ratio summa.

Neque obiciat nobis Averrois vilescere Deum, si inferiora consideret. Sane quia cognoscit se esse omnium, quae infra se sunt, principium, ideo novit quid sit inferius esse, igitur qua ratione deficiant comprehendit. At vero dum rationem ipsam defectus ipsius agnoscit, defectum ipse non patitur. Quodsi Deus in ipso imperfectionis fundamento considerando, quod ab ipso alienissimum est, ipse non fit imperfectior, certe multo minus in aliis vel imperfectissimis cogitandis imperfectus evadet.

Quid plura? Cognitio sui aliorumque tamquam bona optabilis est: est enim quaedam sui ipsius aliorumque possessio. Potest autem aliquis cognoscendi modus minus quam alius optabilis esse. Siquidem modus quo sensus cognoscit externus est imperfectus; minus autem imperfectus ille, quo sensus internus; minus quoque quo ratio; minime tandem, quo mens angelica. Itaque cognitionis ille modus, quo Deus discernit singula, cum sit gradibus infinitis angelico modo perfectior, imperfectionem certe nullam, immo perfectionem omnem penitus comprehendit. Talis certe est cognitionis divinae modus qui per ipsam perfectionem fit infinitam. Denique sicut nobis finitis praestat finita quaedam scire quam ignorare, sic infinito Deo convenit potius infinita quam vel nulla vel finita videre. Cognoscit vero distincte ubique singula, si modo qui causam causarum perfecte tenet, et cunctas et singulas causas perfectissime possidet. Atque distincta perspectio, tamquam perfectior admodum quam confusa, magis admodum est exoptanda.

Filosofia_in_Ita

inoltre infinita, per tutte queste ragioni si trova ad essere per cosí dire indifferente nei confronti di ogni singola cosa. Pertanto o egli non conosce nulla, o conosce tutto. Bestemmia sarebbe affermare che non conosce nulla, dato che proprio Dio è la ragione somma di tutti i soggetti conoscenti, di tutti gli oggetti della conoscenza e della conoscenza stessa.

E non è il caso che Averroè ci obbietti a questo punto che nell'atto in cui Dio si rivolgesse alle cose inferiori egli si degraderebbe dal sommo della sua dignità: conoscendo infatti sé stesso come principio di tutto quanto sta al di sotto di lui, ovviamente conosce che cosa sia l'essere su un gradino inferiore della scala gerarchica dell'universo e, nel tempo stesso, in qual modo gli altri esseri si degradino progressivamente dalla somma dignità. Ma si deve sottolineare questo, che cioè nell'atto stesso in cui conosce la ragione ed il principio della degradazione, egli stesso non va a tale degradazione soggetto. E se Dio, nell'atto in cui considera il fondamento dell'imperfezione, a lui alienissimo, non si fa egli stesso partecipe dell'imperfezione, senza dubbio ancor meno potrà dirsi che riesca imperfetto nell'atto in cui pensa alle altre cose, anche le piú imperfette.

Ma perché spendere piú parole? La conoscenza di sé stesso e delle altre cose è appetibile come bene, in quanto è una forma di possesso di sé stesso e degli altri. D'altra parte può un determinato modo di conoscere essere meno appetibile di un altro: il modo, per esempio, in cui il senso esterno conosce è imperfetto; meno imperfetto è il modo in cui conosce, invece, il senso interno; meno ancora quello in cui conosce la ragione; minimamente imperfetto, infine, è il modo della conoscenza proprio della mente angelica. E cosí il modo di conoscenza secondo il quale Dio discerne le singole cose, essendo piú perfetto del modo angelico per una superiorità di gradi infinita, senza dubbio non ammette alcuna imperfezione, anzi accoglie in sé ogni perfezione possibile. E tale senza dubbio è il modo della conoscenza divina, modo che deriva la sua perfezione assoluta dalla perfezione infinita stessa di Dio. Infine, come per noi, che pur siamo esseri finiti, è piú vantaggioso conoscere che non ignorare alcune cose, anche se finite, cosí è piú consono alla dignità di Dio, che è infinito, conoscere gli enti infiniti che non il cogliere o nulla o gli oggetti finiti. Egli, dunque, conosce ogni cosa distintamente dovunque, se è vero che colui che tiene in sé perfettamente la causa di tutte le cause deve necessariamente possedere tutta la somma di tutte le cause conoscendole ciascuna distintamente. Ed è chiaro che una visione distinta, essendo smisuratamente piú perfetta di qualsiasi altra, è appunto per questa ragione infinitamente piú pesiderabile che quella confusa.

Filosofia_in_Ita

Sed ne longius digrediamur, pergamus ad reliqua. Angelus quoque cuncta Dei opera et singula conspicit. Nempe si nostrae mentis obiectum est esse ipsum verumque commune, atque ideo ad existentia omnia veraque mens humana (licet paulatim) se dirigit, par est ut mens angeli, quae nostra praestantior est, omnia capiat et, ut volunt Platonici, simul omnia.

Sed quonam respicit angelus ut omnia videat? Numquid in corpora aciem dirigit? Nequaquam. Quia stabilis est angeli mens, cernitque cuncta simul, propterea non potest ea discere a corporibus, quae cursu suo saepius permutata alias aliter et alia monstrant. Ac si modus agendi sequitur essendi modum (1), angelus, qui in essendo omnino est a corpore liber, erit quoque liber intelligendo (2). Neque formabitur a corporibus qui corporibus est excellentior et cum ipsis commercium habet nullum.

An forte in angelicam essentiam flectet intuitum? Flectet quidem, sed in angelo solum perspiciet angelum. Nam tantum in angelica natura videbit, quantum ipsa se porrigit. Ipsa in genere solum est angelico. Angelum igitur videbit in ipsa, reliqua rerum genera haud clare discernet. Nempe si materia cognitionem impedit, essentia vero creata nonnihil habet materiae simile informeque et fuscum, sequitur ut nulla creata mens, quatenus in se nudam quasi caliginem aspicit, visionis claritatem adipiscatur, perinde ac si luna in se respiceret nondum lumine solis illustris. Ergo sicut oculus colores non cernit, nisi per formas ipsas colorum, ita neque mens perspicue rerum videt genera, nisi per ipsorum formas, siquidem forma est agendi principium. Essentia angeli solius est angeli forma, atque illa quidem quodammodo fusca. Dei vero essentia, immo veritas bonitasque, omnium est forma luxque purissima, radix, ratio et

---

(1) Ritorna ancora il celebre aforisma scolastico e, particolarmente, di S. Tommaso, *operatio sequitur esse*.

(2) Si noti come il Ficino elimini, in relazione all'*intelligere*, la costruzione di *in* con l'ablativo del gerundio, che invece ha usato per *esse*. Tale variazione sintattica risponde ad una esigenza concettuale: quella di distinguere la stabilità della costituzione metafisica (*in essendo*) dalla dinamicità dell'agire (*intelligendo*).

Filosofia_in_Ita

Ma per non lasciarci trascinare dalle argomentazioni, passiamo a considerare gli altri punti. Anche l'angelo è in grado di cogliere tutte le opere di Dio nel loro insieme e nella singolarità di ciascuna. Infatti, se oggetto della nostra mente è l'essere stesso ed il vero in universale, e se pertanto la mente umana si dirige — sia pur in misura limitata — a tutto ciò che esiste e che è vero, è logico trarre l'illazione che la mente angelica, la quale è piú prestante della nostra, comprenda intellettivamente ogni cosa e che, come sostengono i platonici, tutte le colga simultaneamente.

Ma in qual direzione si volge l'angelo per considerare tutte le singole cose? A tal domanda certo non potremo rispondere dicendo che dirige il suo occhio sui corpi, in quanto la mente dell'angelo è di natura stabile e discerne tutte le cose simultaneamente, onde non può riceverne notizia dai corpi i quali, mutandosi ripetutamente nel loro movimento, presentano di volta in volta oggetti diversi e sotto diverso aspetto. E se il modo di agire è in diretta conseguenza del modo di essere (1), l'angelo, il quale sotto il rispetto dell'essere è completamente indipendente e libero dal corporeo, ne sarà per conseguenza libero anche sotto il rispetto del conoscere (2). Né potrà venire formato dai corpi, lui che è dei corpi stessi piú eccellente e per di piú non ha con essi commercio alcuno.

Dovremo dunque dire che l'angelo dirige il suo intuito verso l'essenza angelica stessa? Naturalmente che ve lo dirigerà, ma nell'angelo non potrà cogliere null'altro che l'angelo! Infatti nella natura angelica egli potrà vedere solo quanto di sé stessa la natura angelica appunto gli offrirà da vedere, e la natura angelica appartiene al solo genere angelico, onde, volgendovi lo sguardo, egli non potrà coglierví altro se non l'angelo, e non potrà certo discernere chiaramente tutti gli altri generi delle cose. E infatti, se la materia è di ostacolo alla conoscenza e se un'essenza creata possiede pur sempre una certa quantità di materia, cioè un qualche cosa di informe e di fosco, ne consegue che nessuna mente creata, fin tanto che guardi in sé stessa per cosí dire la sua nuda caligine, può essere in grado di raggiungere la chiarità totale della visione, allo stesso modo che farebbe la luna se si volgesse a guardare sé stessa quando ancora non la illumina la luce solare. Pertanto, come l'occhio non può discernere i vari colori se non tramite le forme stesse dei colori, cosí neppure la mente vede perspicuamente i generi delle cose se non attraverso le loro forme, tenuto conto del fatto che la forma appunto è il principio dell'azione. Ora: l'essenza dell'angelo è forma del solo angelo e per giunta in certo senso offuscata, laddove l'essenza di Dio, anzi, la verità e la bontà che in Dio si identificano, è non solo forma di tutte le cose, ma anche luce purissima, radice, ragione ed archetipo di tutto l'uni-

Filosofia_in_Ita

exemplar. Per hanc itaque solam tamquam per solem conspici omnia possunt.

Numquid ergo per ipsam Dei essentiam angelus cuncta discernet? Non quidem per absolutam Dei essentiam absque medio. Quo enim pacto essentia infinita potest tamquam forma finitae menti nulla praeparatione intercedente congruere? Oportet tamen mentem ipsam aliquam in se formam habere, per quam agat intelligendo. Quapropter angelus formas et exemplaria rerum a Dei essentia suscipit, ut oculus per solis lumen, omnium effectivum colorum, eorumdem suscipit formas, videtque colores, ita mens angeli per Dei lumen, rerum omnium effectivum, earumdem rerum accipit species, et intelligit.

Merito Deus prius pleniusque format spiritalem materiam ipsi proximam, id est mentes angelicas, quam remotissimam ab eo mundi materiam. Sed multi sunt gradus mentium, et multo plures quam corporum, ut Dionysius tradit Areopagita (1). Voluit enim optimus artifex plures in praestantibus operibus suis gradus statuere quam in operibus vilioribus. Sic Dei civitas erit praeclarior si plures sint in ea nobilium et liberorum gradus quam mercenariorum atque servorum. Talis est utique mentium ad corpora comparatio. Quot autem praecipui sint in angelicis gradibus ordines, satis ex Dionysii mente tum in libro *De religione*, tum in *Pauli raptu* disseruimus. Quo etiam pacto Platonici in novem ordines dividant significavimus alias, quoniam videlicet angeli intellectus quidam sunt summum ipsum intelligibile contuentes, in quo essentiam, vitam, intelligentiam contuentur. Sed illic in essentia tum vita tum intelligentia est per essentiae modum. Rursus in vita sunt reliqua duo similiter per modum vitae. Item in intelligentia duo similiter reliqua, id est vita et essentia, per quemdam intelligentiae modum. Illic igitur summum unumque intelligibile in tria dividitur, perque tria deinde multiplicatur in novem. Eodem quoque ordine intellectus ipsum considerantes in ordines novem distribuuntur. Atque hoc pacto angelos soli deditos contemplationi Platonici dividunt (2). Eos autem qui mundum quoque gubernant, quidam duodenario septenarioque partiuntur in primis secundum duodecim zodiaci signa, septemque planetas;

---

(1) Oltre al *De coelesti hierarchia* il Ficino vuole alludere anche al *De divinis nominibus* dello Pseudo Dionigi.

(2) Viene qui ampiamente citata ed utilizzata la *Theologia Platonica* di Proclo dal libro terzo in avanti, oltre che l'opera di Giamblico.

Filosofia_in_Ita

verso. Per mezzo, quindi, di essa sola, come per mezzo del sole, è possibile vedere ogni cosa.

Diremo dunque che l'angelo discerne ogni cosa tramite l'essenza stessa di Dio? In tal caso non certo tramite l'essenza di Dio assoluta, indipendente da un qualsiasi mezzo. In qual modo infatti può l'essenza infinita armonizzarsi come forma con una mente finita, indipendentemente dall'intervento di una preparazione? D'altra parte è necessario che la mente stessa abbia in sé una forma in virtú della quale agisca nel compimento dell'atto intellettivo, per cui l'angelo attinge dall'essenza di Dio le forme e gli archetipi delle cose e, come l'occhio grazie alla luce del sole, creatrice di tutti i colori, ne coglie le forme e, perciò, si pone in grado di cogliere i diversi colori, allo stesso modo la mente dell'angelo, tramite la luce di Dio creatrice di tutte le cose, coglie le specie appunto delle cose e, nel coglierle, le conosce.

Meritamente Dio forma la materia spirituale a lui prossima, cioè le menti angeliche, prima e piú pienamente che non quella del mondo, a lui remotissima. Ma molti sono i gradi delle menti, anzi, molto piú numerosi che non i gradi dei corpi, come afferma nei suoi scritti Dionigi Areopagita (1), ché il sublime architetto creatore dell'universo volle stabilire nelle opere sue piú prestanti un numero maggiore di gradi che non nelle opere di minore ed infima dignità. Cosicché la città di Dio sarà piú illustre qualora piú numerosi siano in essa i gradi degli enti nobili e liberi che non quelli degli enti mercenari e servi, rapporto questo fra liberi e servi che corrisponde esattamente a quello che corre fra le menti ed i corpi. E quanti siano gli ordini principali nei gradi angelici noi abbiamo esposto abbastanza diffusamente — seguendo le linee del pensiero di Dionigi — nel libro *Sulla religione cristiana* ed in quello *Sull'estasi di S. Paolo*. E cosí pure in altra sede esponemmo la divisione platonica in nove ordini, divisione determinata dalla considerazione che alcuni fra gli intelletti angelici contemplano il sommo intelligibile stesso, nel quale conoscono l'essenza, la vita e l'intelligenza. Tuttavia lí, nell'essenza, sia la vita sia l'intelligenza sono solamente secondo il modo dell'essenza; nella vita si trovano essenza ed intelligenza, ma secondo il modo della vita, e cosí pure nell'intelligenza si trovano similmente sia la vita sia l'essenza, ma secondo un determinato modo dell'intelligenza. Lí, dunque, il sommo ed unico intelligibile si divide in tre e, dato che ciascuna delle parti appare sotto tre modi diversi, l'uno intelligibile si moltiplica per nove. E nella stessa gradazione si distribuiscono in nove ordini anche gli intelletti che considerano l'intelligibile. In tal modo i platonici dividono gli angeli dediti alla sola contemplazione (2). Quanto a quelli che anche governano il mondo alcuni li vogliono dividere in dodici ed in sette ordini, principalmente

Filosofia_in_Ita

deinde his alios quosdam angelorum exercitus addunt pro stellarum numero in quavis sphaera mundi certis officiis incumbentes; totidem quoque daemonum heroumque turbas angelis obsequentes, ac denique totidem particularium ordines animarum sese numinibus supernis accomodantes.

Sed mittamus nunc daemonicos heroicosque exercitus: satis est intellexisse Platonicos mentes supra nos innumeras posuisse, in quibus nominandis non solum angelorum, sed etiam archangelorum et principatuum nomina a nostris Iamblichus accipit lumenque divinum per omnes, quasi per vitra, putat ad nos usque descendere. Quamobrem per innumerabiles pene spirituum mediorum gradus radius ille divinus formator mentium ad infimas usque devenit mentes, quales sunt hominum animae.

Quattuor vero hic consideranda videntur. Primo quidem radius ille divinus; deinde species rerum in ipso, quas et rationes creandarum rerum ideasque vocamus; tertio mentes; quarto mentium vires.

Radius, prout in simplicissima Dei unitate consistit, unus est prorsus et simplicissimus atque unicam ideam divino offert oculo, unam scilicet Dei essentiam, sed illam quidem per multos essendi modos creandis rebus communicabilem.

Qui modi apud Platonem illae ipsae ideae sunt rerum quae per tales modos sunt producendae. Una igitur essentia Dei una est idea, idearum omnium vicem gerens, perque hanc unicam Deus cuncta circumspicit. Radius ille dum manat ex Deo, quo longius a divina unitate procedit, eo magis fit multiplex, et qui unicam Dei oculo ideam in primis obtulerat, multas iam ac plures deinceps, et plurimas oculis offert angelicis: quemadmodum linea a centro producta, quae in eo individua erat, quo discedit longius, eo in plures partes extenditur. Immo quemadmodum solis radius in sole ipso unicam praefert lucis formam, multas in igne, plures in aëre atque aqua, in terra quam plurimas, sicut se habet radius ille divinus, ita et mentes in quas infunditur. Quo enim propinquior mens est unitati divinae, eo est unita magis et simplex. Quo remotior, contra.

Filosofia_in_Ita

in armonia con i dodici segni dello zodiaco e con i sette pianeti; poi a questi aggiungono alcune altre schiere angeliche secondo il numero delle stelle che in ciascuna sfera dell'universo svolgono un compito specifico loro assegnato, ed altrettanti eserciti di demoni e di eroi ossequienti agli ordini degli angeli, ed infine altrettanti ordini di anime particolari le quali si armonizzano con le potenze divine superiori.

Ma lasciamo andare, per ora, gli eserciti dei demoni e degli eroi: ci basta che si sia capito che i platonici posero al di sopra di noi un numero infinito di menti, nel dare il nome alle quali Giamblico desunse dai nostri non solo il nome di angeli, ma anche quello di arcangeli, e di principati, sostenendo che attraverso tutti questi ordini, come attraverso dei cristalli, discenda sino a noi la luce divina. Pertanto il raggio divino, formatore delle menti, perviene sino alle infime tra queste, quali sono appunto le anime umane, attraverso una gradazione di spiriti mediani quasi infinita.

A questo punto quattro sono le cose da considerare: in primo luogo il raggio divino; in secondo luogo le specie delle cose in esso sussistenti, le quali noi chiamiamo anche principi della creazione o idee; poi le menti ed infine le potenze di queste.

Il raggio, dato che consiste nella semplicissima unità divina, è perciò solo uno e semplicissimo, ed offre all'occhio divino un'unica idea, cioè la sola essenza divina, ma tuttavia comunicabile, secondo molteplici modi di essere, alle cose da creare.

I quali modi, per Platone, sono appunto le idee delle cose che debbono essere prodotte secondo tali modi. L'unica essenza di Dio, dunque, è un'idea unica che funge per tutte le idee e, tramite questa unica idea, Dio contempla ed abbraccia tutte le cose. Il raggio di Dio, nell'atto in cui da esso promana, quanto piú lungi procede dall'unità divina, tanto piú partecipa della molteplicità, finché esso, che pur aveva dapprincipio offerto all'occhio divino un'unica idea, in seguito gliene presenta un numero maggiore per finire con il presentarne agli occhi angelici una infinità, allo stesso modo in cui una linea, condotta da un punto e che in quel punto era indivisibile, quanto piú dal punto di origine si allontana, tanto piú si fa divisibile in un numero sempre maggiore di parti. Anzi: come avviene di un raggio di sole, che nel sole presenta una unica forma di luce, ma molte ne presenta nel fuoco, ancor piú nell'aria e nell'acqua, finché infinite ne presenta nella terra, e come ugualmente si comporta il raggio divino, cosí si comportano anche le menti nelle quali codesto raggio divino si infonde. Quanto piú infatti la mente è vicina alla unità di Dio, tanto piú essa è unita e semplice, laddove, quanto piú se ne allontana, tanto meno unita si fa e tanto piú dispersa nella molteplicità.

Filosofia_in_Ita

Capit autem quaeque mens pro natura sua radium venientem, quapropter simplicius supremae mentes illum capiunt, reliquae multiplicius. Unde paucae ideae a radio in sublimi mente pinguntur, in sequente plures, plurimaeque deinceps. Quoniam vero quo quid simplicius magisque unitum est, eo est et potentius, ideo in altioribus mentibus vis intelligendi perspicacior viget, hebetior in sequentibus. Quo fit ut per illas ipsas pauciores ideas non pauciora videant mentes superiores, quam per plures ideas reliquae: sicut medicus peritissimus futuros in aegrotante casus unico praevidet signo, pluribus signis eget ad iudicandum imperitus, plurimis quoque imperitissimus (1). Et unico nutu intelligit sagax minister quid iubeat dominus, tardiores multis indigent verbis.

Ergo tum propter recentis radii simplicitatem, tum propter sublimium mentium unitatem, earumque ipsarum mirabilem perspicaciam, paucissimae communissimaeque in arce angelica sunt ideae, plures magisque speciales, per ordinem, in sequentibus.

Exemplum accipe veritati (ut arbitror) simile: communissimum omnium Peripateticis esse ipsum videtur. Hoc in duo dividitur. Alterum est per se: alterum haeret alteri. Substantia illud est, hoc accidens. Substantia rursus altera corporalis, incorporalis est altera. Similiter accidens, unum est qualitas, alterum quantitas. Corpus item duplex animatum, inanimatum. Spiritus quoque alii a corporibus separati, alii vero coniuncti. Dividitur deinceps unumquodque horum generum usque ad species ultimas: denique species quaelibet in singula infinita. Deus per unam ipsius esse vel boni ideam, quae ipsa Dei natura est, intelligit omnia. Primus angelus, exempli causa, duas forte habeat ideas, alteram substantiae, alteram accidentis, per quas omnia substantiarum et accidentium intelligat genera, prout radius ille divinus, qui in Deo per unam ipsius esse, vel boni ideam formatus erat, iam in primo angelo in geminas sese

(1) Notiamo qui una libera interpretazione della ricchissima aneddotica fiorita nell'antichità intorno a medici e filosofi illustri come Democrito, Ippocrate, Erasistrato, etc. In particolare è forse presente al Ficino la lettura di Diogene Laerzio (cfr. IX 42), ove appunto il dossografo riferisce di due acutissime diagnosi fatte da Democrito a colpo d'occhio, tanto da stupire Ippocrate stesso per la sua ἀκρίβεια. Non è da escludere, d'altra parte, che il Ficino ricordi ancora una volta l'episodio di Erasistrato già riferito in precedenza (cfr. nota 1 di p. 186).

Filosofia_in_Ita

D'altra parte ogni mente accoglie, secondo la sua natura, il raggio che le giunge, onde le menti supreme lo accolgono piú semplicemente, mentre le altre lo accolgono sotto il rispetto di una maggiore molteplicità. Perciò poche idee vengono configurate da quel raggio nella mente sublime, un numero maggiore esso ne determina nella mente immediatamente seguente, e cosí via di seguito sempre in maggior numero. E poiché quanto piú una cosa è semplice ed unita, tanto è anche piú potente, nelle menti piú alte la virtú intellettiva è piú vigorosa e perspicace, mentre si fa via via sempre piú ottusa nelle menti via via inferiori. Da ciò deriva il fatto che le menti superiori tramite quel numero pur minore di idee non vedano tuttavia un numero di cose inferiore a quello che vedono le altre menti per mezzo di piú numerose idee, come un bravissimo medico da un solo sintomo sa fare la diagnosi di un numero maggiore di aspetti futuri del male in un malato, mentre al medico meno bravo occorre un numero maggiore di sintomi e addirittura un numero ancor maggiore al medico scadente (1); oppure come il servo sagace comprende ad un solo cenno che cosa comandi il padrone, mentre i piú tardi necessitano di un gran numero di parole.

Sia, quindi, per effetto della semplicità del raggio ancora prossima, sia in virtú dell'unità delle menti sublimi e della loro stessa mirabile perspicacia, pochissime e comunissime idee si trovano nella rocca angelica; sempre piú numerose, invece, e sempre piú particolari se ne trovano nei gradi via via discendenti dell'ordine gerarchico universale.

Ecco un esempio che mi sembra rappresenti molto da vicino la verità: la cosa piú comune di tutte per i peripatetici è l'essere; esso si divide in due: l'uno è per sé stesso, il secondo aderisce a qualche cosa di altro da sé: quello è la sostanza, questo, invece, l'accidente. Ma la sostanza a sua volta si divide anch'essa in due: quella corporea e quella incorporea, ed altrettanto dicasi per l'accidente che si divide in qualità e quantità. Il corpo, a sua volta, è duplice, è, cioè, corpo animato e corpo inanimato, come pure gli spiriti, alcuni dei quali sono separati dai corpi, altri, invece, sono ad essi congiunti. Ciascuno, poi, di questi generi, si divide ancora in gruppi diversi, e cosí via sino a giungere alle specie ultime, ciascuna delle quali, a sua volta, si suddivide in infiniti fenomeni singoli. Cosí è di Dio: egli tramite l'unica idea dell'essere stesso o del bene, la quale è la natura stessa di Dio, conosce ogni cosa. Il primo angelo, per esempio, può avere due idee: quella di sostanza e quella di accidente. Tramite queste intende tutti i generi delle sostanze e degli accidenti, onde appunto il raggio divino, formatosi in Dio tramite l'unica idea dell'essere o del bene, si divide, già sul piano del primo angelo, in due

Filosofia_in_Ita

dividit formulas, dum discedit ab uno, atque ideis substantiae accidentisque vestitur. Secundus angelus duplicata rursus radii varietate quattuor inde ideas accipiat, duas ad genus substantiae pertinentes, duas ad accidentis genus, unam scilicet ideam substantiae corporalis, incorporalis substantiae alteram. Rursus unam accidentis eius, quod est qualitas, alteram accidentis eius quod est quantitas. Per has quattuor ideas omnia rerum genera, quae sub communi substantia et accidente communi comprehenduntur, intelligat. Tertius angelus per duplicatum rursus radium multipliciterque divisum octo ideas suspiciat, per quas totidem intelligat, quot primus atque secundus. Ubi apparet sublimioribus mentibus universaliores ideas inesse, sequentibus paulatim minus universales, siquidem una idea in illis tantum sub se continet, tantumque significat, quantum duae in his ideae. Semper enim descendendo una geminatur in duas. Atque ita geminatur gradatim, quousque ordo mentium infimus, qualis est anima rationalis, tam multiplicem radium divinum accipiat, quantum ille in spiritibus potest fieri multiplex. Potest autem in illis usque ad ideas rerum ultimas dividi, ita ut totidem prae se ferat formulas, quot rerum a Deo creatarum sunt species, ut speciei humanae ideam habeat unam, unam equinae, similiterque de aliis. Singulorum vero hominum et equorum figuras singulas radius ille non facile aut cuilibet ostendit expressas. Nam cum sit penitus absolutus, formulas prae se fert modo praecipue absoluto. Sane Platonici mentes supernas existimant, sicut ideas rerum materialium immateriales generabiliumque ingenerabiliter continent, ita et particularium rerum ideas dumtaxat universales habere.

Cogitemus hominis animam nunc primum ex Deo manantem, neque dum corpus indutam, ut ab occupatione corporis libera intentionem prorsus omnem in mentem propriam dirigat, ubi pro natura sua dumtaxat accipiat radii illius perpetuo sibi adstantis et inspirantis influxum. Quid per huiusmodi radium naturaliter capiet anima? Tot ideas quot sunt rerum species creatarum, unam speciei

Filosofia_in_Ita

forme secondarie, nell'atto in cui si allontana dall'uno e riveste le idee di sostanza e di accidente. Il secondo angelo, a sua volta, raddoppiata di nuovo la varietà dell'unico raggio, lo accoglie in quattro idee, due pertinenti al genere della sostanza, due a quello dell'accidente, e cioè per quanto concerne la sostanza si avrà l'idea di sostanza corporea ed incorporea; mentre per l'accidente si avranno rispettivamente l'idea di qualità e di quantità. Tramite queste quattro idee il secondo angelo è, quindi, in condizione di poter conoscere tutti i generi delle cose compresi sotto la sostanza e l'accidente comune. Il terzo angelo riceverà il raggio di nuovo raddoppiato e, per conseguenza, diviso in otto idee, tramite le quali, naturalmente, sarà in grado di conoscere tante cose quante ne conoscevano i primi due angeli. Appare qui chiaramente che le menti piú sublimi contengono idee piú universali, mentre le altre le contengono via via sempre meno universali, se è vero che una sola idea nelle prime contiene ed esprime esattamente tanto quanto due idee nelle seconde, ché scendendo via via per i vari gradini della scala gerarchica delle menti vediamo che di grado in grado sempre le idee che erano une nel grado superiore si sdoppiano. E si geminano gradatamente fino al punto in cui l'ordine infimo delle menti, che è appunto occupato dall'anima razionale, riceve il raggio divino sotto una molteplicità tale qual'è quella che esso può rivestire nell'ambito degli spiriti. Sul cui piano esso può dividersi fino alle ultime idee delle cose, in modo da presentare le forme secondarie in numero pari a quello delle specie delle cose create da Dio, in modo da avere un'unica idea corrispondente alla specie umana, un'unica corrispondente alla specie equina, e cosí di seguito per tutte le altre. Quanto, invece, alle singole figure dei singoli uomini o dei singoli cavalli, non è facile che quel raggio le esprima né, se mai le esprimesse, le esprime a tutte le menti. Essendo infatti completamente assoluto, presenta le forme secondarie in modo per lo piú e principalmente assoluto, per cui a ragione i platonici ritengono che le menti superiori, come contengono le idee immateriali delle cose materiali, ed in maniera ingenerabile quelle delle cose generabili, contengano pure le idee delle cose particolari, ma sotto il loro aspetto universale.

Immaginiamoci, ora, l'anima dell'uomo nell'atto stesso in cui emana da Dio e non è ancora avvolta dal carcere corporeo, sí che, libera ancora da ogni impedimento da parte di esso, rivolga tutta la sua intenzione verso la propria mente, dove, sia pur relativamente alla sua natura, possa percepire l'influsso di quel raggio perpetuamente sussistente al suo fianco e perpetuamente spirante su di essa. Che cosa conterrà l'anima tramite un raggio siffatto? Tante idee quante sono le specie delle cose create, un'idea per ciascuna specie.

Filosofia_in_Ita

cuiusque ideam. Per ideam hominis quid intelliget? Naturam tantum cunctis communem hominibus, singulos sub ea homines non videbit. Idem per ideam equi faciet, et reliquorum. Itaque confusa relinquetur animae huius cognitio, cum ipsam lateat distincta progressio specierum in singula, eritque naturalis appetitus eius inanis et inquietus semper affectus, qui nullo vult vero, nullo bono carere.

Verum cur nequit hominis anima in ultimis ideis sicut species ita singula speciebus subiecta plane conspicere, quemadmodum angeli in suis ideis genera vident speciesque et singula? Quia, ut alias disseruimus, in quolibet rerum ordine ita natura comparatum est ut actio in summo illius ordinis sit passionis expers, passio in infimo actione privata, in mediis compositio media. Animas quoque nostras esse mentes infimas constitit. Quapropter quantum ad intelligentiam spectat, Deus aget solum; angelus aget et capiet; anima capiet per naturam suae mentis solum, non aget. Deus siquidem ideas effundit alio, non haurit aliunde; primus angelus duas (ut ita dixerim) capit ideas, id est duo illa rerum latissima genera, quibus suscipiendis quodammodo patitur. His susceptis ob efficaciam propriam illorum generum viscera penetrat, speciesque omnes sequentes in eis perspicue inspicit, fabricatque sibi ipsi conceptus proprios quarumlibet specierum, quos etiam derivat in singula. Atque haec non passio iam est, sed actio. Idem angelus secundus agit, et alii; ac semper posterior angelus plures ideas superne accipit patiendo, paucioresque conceptus specierum sibi est fabricaturus agendo.

Propterea crescit passio sensim, actio vero decrescit, quousque ad mentem infimam veniatur quae nihil agat, sed acceptis ideis alatur, nihil moliatur novi. Cuius intelligentia nihil est aliud quam susceptio idearum se ipsam minime latens. Et quoniam ideae uni-

Filosofia_in_Ita

E tramite l'idea dell'uomo che cosa potrà mai conoscere? Ovviamente soltanto la natura comune a tutti gli uomini, senza tuttavia cogliere sotto quella specie ciascun uomo singolo. E lo stesso farà tramite l'idea del cavallo e cosí via con tutte le altre. Ma in tal modo la conoscenza di cui potrà essere capace tale anima rimarrà confusa, rimanendole celata la progressione intima dei singoli individui in ciascuna specie, onde il suo appetito naturale rimarrà insoddisfatto, e inquieto, dal canto suo, rimarrà sempre il suo affetto, che tende a non essere privo di nessuna verità e di nessun bene.

Ma per quale ragione mai non deve poter l'anima umana cogliere sul piano delle ultime idee i singoli individui di ciascuna specie allo stesso modo che coglie le singole specie, come gli angeli vedono nelle loro idee non solo i generi, ma anche le specie ed i singoli individui? Giò si verifica per il fatto che, come dicemmo in precedenza, in ciascun ordine di cose la natura ha provveduto in modo che il grado sommo di quel determinato ordine sia caratterizzato dalla totale assenza di passività; quello infimo, invece, sia completamente passivo, in seguito al completo annullamento di ogni possibile attività; e che, infine, nei gradi medi si trovi un contemperato composto di passività ed attività. Ma abbiamo chiaramente dimostrato che le nostre anime rappresentano il grado piú basso nell'ordine delle anime, ragione per cui, in riferimento all'intelligenza, solamente Dio sarà attivo, l'angelo sarà nello stesso tempo attivo e ricettivo, mentre l'anima sarà solamente ricettiva tramite la natura della sua mente e non sarà dotata di alcuna possibilità di azione. Infatti Dio diffonde fuori di sé le idee senza, d'altra parte, riceverle dall'esterno; il primo angelo ricetta, per cosí dire due idee: cioè i due generi generalissimi delle cose, ricettando i quali in certo qual senso si rivela passivo. Ricevuti tali generi, ne penetra le parti piú intime per mezzo della sua potenza attiva, coglie in essi con perspicuità tutte le specie seguenti e si forma da sé stesso i concetti propri di qualsiasi specie, concetti dai quali, poi, deduce i singoli individui, e questa non è piú passività ma attività. Lo stesso fa il secondo angelo ed altrettanto, via via, tutti gli altri, ma in modo che sempre il grado angelico inferiore riceve passivamente dal grado superiore un numero maggiore di idee ed, al tempo stesso, è in grado di crearsi da sé un numero sempre minore di concetti.

Perciò cresce gradatamente la passività in proporzione ad un pari decrescere dell'attività sino a pervenire alla mente infima, la quale non è dotata di nessuna attività, ma si alimenta solamente di idee accolte dall'esterno non creandone da sé nessuna nuova. L'intelligenza, quindi, di quest'anima non è null'altro se non chiara coscienza della ricezione delle idee. E poiché le idee sono per loro

Filosofia_in_Ita

versales sunt natura, non potest mens aliqua illas absque propria actione ad distinctos singularum rerum conceptus deducere. Ideo hominis anima, quae ex ea parte qua mens est, inter mentes est ultima, intelligitque solummodo patiendo, universalia singula non distribuit. Verum tamen qua parte est divina, per centrum suum, quasi Dei caracterem, habet aliquam actionem, qua producit species vel educit, dividit vero nequaquam. Quin etiam qua parte est anima, quia non est ultima animarum, animalis corporeaeque operationis est compos. Caeterum per divinam providentiam in eo gradu locata est hominis anima, ut sicut succedit proxime mentibus, ita proxime terrena praecedat corpora, qua cognatione erga inferiora haec afficitur, eisque amatorio quodam affectu se inserit. Unde corporibus copulata terrenis, terrenorum omnium praestantissimis, regit quidem illa, perque virtutem vitalem vitales illis affert passiones intrinsecus, per sensum autem iudicat passiones illatas illis extrinsecus. Corpus humanum, quoniam constat quattuor elementis et in medio mundi locatur, omnium elementorum omniumque rerum circumfluentium impulsus per quinque instrumenta sensuum patitur. Impulsus huiusmodi undique a singulis rebus illatos sigillatim anima discernit per sensus, eorumque imagines ipsa animali virtute in se ipsa fingit per phantasiam servatque memoriter. Quo fit ut brevi tempore phantasia singularum ferme rerum singulis plena sit formis. Hinc ratio provocata, primo quidem species universales parit, perque illas intuitu simplici communes concipit notiones. Mox vero ex hoc intuitu recto iam ab actu intelligendi in speciem intelligibilem perque hanc in simulacrum se reflectit, et per simulacrum prospicit individuum, prius quidem vagum indeterminatumque, puta aliquod mel, deinde determinatum, scilicet mel hoc aut illud.

Sed post huiusmodi breviores actus latius in hunc modum percurrere consuevit: quidnam est corpus hoc dulce et flavum quod offert nunc phantasia mihi? Cur dulce? Dulciusne hoc an vinum? Tria hic ratio quaerit, quae, ut Platonicis videtur, phantasiam latuerant: primum rei illius substantiam, quando quid hoc est interrogat; secundum qualitatis illius causam, quando cur dulce perquirit; tertium ordinem eius ad alia, quando sciscitatur num vino sit dulcius. Post haec respondet sibi ipsi tria. Primum, mel hoc est. Secundum,

Filosofia_in_Ita

natura universali, nessuna mente può ridurle a concetti distinti e particolari indipendentemente da una propria azione, per cui l'anima umana, la quale, per quella parte sotto il rispetto della quale è una mente, è l'ultima fra tutte le menti e conosce solo passivamente, non distribuisce i singoli universali. Tuttavia, per quella parte per la quale è divina, è dotata di una qualche azione in grazia del suo centro, quasi impronta di Dio, azione con la quale produce o trae in luce le specie, anche se, però, non è mai in grado di ridurle ad individui. Ma per quella parte per la quale è anima, non essendo l'infima delle anime, è capace di operazione animale e corporea. Del resto per divina provvidenza l'anima umana è collocata in un grado tale che, come succede immediatamente al grado delle menti, cosí precede immediatamente i corpi terreni, e, per conseguenza, viene affetta da questa affinità con gli enti ad essa inferiori nei quali si inserisce quasi per effetto di un amoroso trasporto. Per questo appunto essa, copulata con i corpi terreni piú prestanti fra tutti, li regge e, tramite la sua potenza vitale, conferisce loro dall'interno le passioni vitali nell'atto stesso in cui, tramite il senso, giudica le passioni che i corpi subiscono dall'esterno. Il corpo umano, dal canto suo, essendo formato dall'unione dei quattro elementi e trovandosi collocato nella zona di mezzo dell'universo, è esposto a subire tramite lo strumento dei cinque sensi tutti gli impulsi degli elementi e delle cose che si muovono intorno a lui. E l'anima discerne, tramite appunto i sensi, uno per uno tutti gli impulsi inferti dalle singole cose al corpo e se ne forma con la virtú animale un'immagine interna, a plasmare la quale provvede la fantasia mentre la memoria provvede a conservarla. Onde avviene che in breve tempo la fantasia sia piena delle singole forme di tutte le singole cose, e che la ragione, stimolata da queste, partorisca per prima cosa le specie universali tramite le quali, poi, con un semplice intuito concepisca le nozioni comuni. In seguito, tramite questo intuito, già retto dall'atto dell'intelligenza, si riflette sulla specie intelligibile, tramite questa sull'immagine, per mezzo della quale, infine, coglie l'individuo dapprincipio in modo vago ed indeterminato, come sarebbe un miele in generale, ed in seguito, invece, in modo determinato, come sarebbe appunto questo o quello specifico miele.

Ma dopo questi atti di piccola portata, essa suole estendere il suo percorso conoscitivo per tratti piú vasti, chiedendosi che cosa sia questo corpo dolce e biondo che in quel momento la fantasia le presenta e perché sia dolce, e se sia piú dolce del vino. A queste tre domande, che la fantasia secondo i platonici neppure si era poste, cerca una risposta la ragione, indagando in primo luogo la sostanza di quella determinata cosa, quando si chiede cosa essa sia; in secondo luogo la

Filosofia_in_Ita

hoc ideo dulce, quoniam humor eius pinguis est, et moderate coctus. Tertium, dulcius vino est, quia dulcedo eius linguam magis diutiusque delinit. Haec rationis humanae discursiones, quoniam phantasiae sequuntur impulsum, particulares sunt, et per singula pervagantur. Quin etiam aggreditur alias quaestiones. Quid mel? Quid dulcedo? Nunc non magis de melle hoc, quam de quovis alio rogat; similiter de dulcedine qualibet. Ac neglecto proprio illo mellis simulacro, quod attulit phantasia, de communi perscrutatur universi mellis et dulcedinis ratione. Universalis haec quaestio est. Universalis fit et responsio ita: mel est apum succus, gradu secundo calidus, virtute abstergens, sapore dulcissimus, tactu pinguis. Rursus: dulcedo est sapor ex moderata humoris aërei concoctione proveniens. Has communes definitiones mellis atque dulcedinis quaesivit ratio diu, et invenit tandem. Si quaesivit diu, non habebat ipsa. Accepit enim aliunde illud ad quod discurrendo pervenit. Unde ergo accepit? Non a phantasia. Ea enim si illas habuisset, obtulisset plane statim, ut simulacra obtulit, praesertim cum lux illa communis definitionis quanto est illustrior diviniorque simulacris, tanto clarius oculis rationis ad ipsam accomodatis refulgere debuerit. Quapropter a mente ratio illas accipit, quae quoniam menti quam proxima est, eam ipsam vim adipiscitur per quam, neglectis quandoque singularibus quaestionibus, ad universales se conferat quaestiones. Et quia quaerit communiter, definitiones reportat a mente communes.

Quaerebatur quid lucri a corpore proveniret. Plurimum procul dubio. Nempe si remanet extra corpus anima cum primum nata est, universalia cognoscet quidem, singula vel virtute propria, vel radio divino per ipsam comprehenso non cernet, quia mens eius ultra ideas ultimas non descendet, ratio vero in mentis quiescet intuitu. In hoc

Filosofia_in_Ita

causa di quella qualità, quando si chiede per quale ragione sia dolce; in terzo luogo il rapporto in cui quella cosa determinata si trova in confronto con le altre, nell'atto in cui si chiede se sia piú dolce del vino. Dopo di che si dà tre risposte: primo che questo è miele; secondo che è dolce perché il suo liquido è pingue e ad un punto medio di cottura; terzo che è piú dolce del vino in quanto la sua dolcezza accarezza il palato di piú e piú a lungo che non quella del vino. Orbene: questo processo discorsivo della ragione umana, seguendo gli stimoli della fantasia, è particolare e si muove entro l'ambito dei particolari. Ma la ragione affronta anche altre domande: che cosa è il miele? che cosa il dolce? Ed in tal caso le domande non sono piú pertinenti a questo solo miele, ma concernono ogni miele, ed altrettanto per quanto riguarda il dolce, sí che, lasciata da parte questa specifica immagine di questo miele particolare presentatale dalla fantasia, si pone ad indagare l'essenza del miele e del dolce in universale, alla quale indagine corrisponde anche una risposta universale: il miele è il succo prodotto dalle api, caldo in secondo grado, dotato di virtú astersiva, di sapore dolcissimo, denso al tatto; il dolce è un sapore derivante da una misurata cottura dell'umore aereo. Queste definizioni universali del miele e del dolce la ragione le ha ricercate a lungo ed alla fine è riuscita a trovarle. Ma se le ha dovute cercare a lungo, ciò significa che non le possedeva in sé, ché ha certamente acquisito dall'esterno ciò cui ha potuto pervenire solo in seguito ad un processo discorsivo. Dobbiamo, dunque, domandarci da dove le abbia acquisite. Non certo dalla fantasia, la quale, se le avesse possedute, gliele avrebbe presentate immediatamente come le presentò le immagini, tanto piú che la luce della definizione universale, quanto piú splendente e divina è delle immagini, con tanto maggiore chiarezza avrebbe dovuto risplendere agli occhi della ragione, che appunto per essa sono stati approntati. Onde si deve concludere che la ragione le abbia attinte dalla mente in quanto, essendo appunto alla mente sommamente prossima, ne deriva proprio quella virtú in forza della quale, trascurate finalmente le questioni particolari, si rivolge a quelle universali. E poiché svolge la sua indagine sul piano della universalità, ne riporta dalla mente delle definizioni universali.

Ci si chiedeva quale vantaggio provenisse dal corpo in relazione agli atti conoscitivi: potremo ora rispondere che ne proviene un vantaggio indubbiamente rilevante. Infatti, se l'anima, non appena è nata, rimane al di fuori del corpo, può, sí, conoscere le essenze universali, ma non può certo cogliere i particolari né per virtú propria né tramite il raggio divino da lei stessa ricevuto, in quanto la sua mente non potrà in nessun modo discendere al di sotto delle ultime

Filosofia_in_Ita

autem corpore propter sensus ratio consuescit per singula currere, singula applicare communibus, communia in singula derivare.

Per singula currit hunc in modum: hoc est dulce et flavum, ergo est mel. Singula communibus applicat ita: hoc est dulce. Omne dulce est humidum moderate coctum. Ergo hoc est humidum ita coctum. Communia vero sic adhibet singulis: omne dulce et flavum est mel, hoc igitur, quia tale est, est mel. Sic assuefacta ratio, quando animus fuerit separatus, communes mentis ideas facile in singulas distribuet notiones, quia ratio sicut hic sua quadam temporali discursione divinum illud et efficax animae centrum caputque mentis provocat ut formulas in mente latentes paulatim educat in lucem, et in rationem usque traducat, ita illic subito continuoque affectu per diuturnam consuetudinem generato formulas inflammabit, ut per quasdam rerum singularum scintillas excussae quandoque ex mente coruscent in rationem.

Quapropter Plato in *Epistolis* (1) atque *Legibus* (2), Plotinus quoque in libro *De animorum immortalitate* (3), concedunt animis separatis inesse nostrarum rerum sensum aliquem atque curam. Quod quidem Plotinus sic accipi vult, ut eatenus animadvertant humana, quatenus superest ipsis habitus aliquis vel affectus ad corporea vergens, quo tandem sublato, tanta attentione divinis incumbant ut singula quae inter nos contingunt, aut non videant, aut (sicuti solent qui aliquid intentissime cogitant) se videre talia non advertant.

Eadem ferme de rerum humanarum reminiscentia ratio est. Nam Plato alibi recordari concedit, alibi Lethaeum inquit oblivionis flumen inter vitae huius atque alterius fluere regionem. Recordari

---

(1) *Lettere*, 311 c.
(2) *Leggi*, 865 d-c, 927 a.
(3) *Enneadi*, IV, VII *passim*.

Filosofia_in_Ita

idee, mentre la ragione si acquieterà soddisfatta nella contemplazione della mente. Immersa, invece, nel corpo terreno, a causa dei sensi, la ragione si abitua a trascorrere da una singola cosa all'altra sul piano della molteplicità, a rapportare la molteplicità all'universalità ed a dedurre l'universale nei particolari.

E trascorre dal particolare al particolare quando pronuncia giudizi cosí formulati: questa cosa è dolce e bionda, onde è miele; rapporta il particolare all'universale, invece, con giudizi come: questa cosa è dolce, ogni dolce è una sostanza umida moderatamente cotta, onde questo particolare è una sostanza umida moderatamente cotta; infine deduce l'universale nel particolare quando enuncia: tutto ciò che è dolce e biondo è miele, per cui questo, che i sensi mi presentano, essendo appunto dolce e biondo, è miele. La ragione dunque, assuefatta in tal modo, una volta che l'animo sia stato separato, sarà in grado di distribuire facilmente le idee comuni della mente in cognizioni particolari, in quanto appunto la ragione, come, trovandosi immersa in questo nostro corpo, stimola, con il suo processo discorsivo sul piano temporale, il divino ed efficace centro dell'anima, nonché capo della mente, a trarre poco a poco alla luce le forme secondarie che si trovano nella mente allo stato latente e ad innalzarle sino alla ragione, a questo stesso modo, quando sarà completamente libera dal corpo, immediatamente e senza interruzione alcuna infiammerà le forme secondarie tramite l'affetto ingeneratosi in lei come conseguenza della lunga consuetudine; sí che queste, scosse dalle scintille delle cose particolari, finalmente balzino sfavillanti dalla mente per salire a risplendere nella ragione.

Ed è appunto per questo che Platone sia nelle *Epistole* (1) sia nelle *Leggi* (2), e Plotino nell'opera sua *Sull'immortalità dell'anima* (3), ammettono che negli animi anche separati dai corpi persista un vago senso ed una qualche preoccupazione delle cose di questo mondo. Affermazione che Plotino intende nel senso che gli animi rivolgano la loro attenzione alle cose umane fin tanto che sopravviva in essi un qualche aspetto od affetto diretto verso il piano del corporeo, una volta eliminati i quali gli animi, invece, si rivolgono con tanta attenzione alla considerazione delle essenze divine, da non vedere le cose particolari che accadono fra di noi o da non aver la coscienza di vederle, come sogliono appunto fare coloro che sono tutti presi da un determinato pensiero.

Ed anche questa reminiscenza delle cose umane è sempre ragione. Infatti Platone a volte concede che i nostri animi conservino qualche ricordo di questa vita, altre volte, invece, sostiene che fra la regione di questa vita terrena e quella dell'altra vita corra il Lete, fiume dell'oblio: che se ne ricordano, cioè, sin tanto che siano attratti da

Filosofia_in_Ita

enim quamdiu erga illa, quae hic senserant, afficiuntur, deinde minime. Animas vero quae labuntur in corpus, eatenus divinorum oblivisci, quatenus sese in corpus immergunt. Cum primum emergunt et quantum emergunt, tunc primum atque tantum reminisci.

Sunt autem animae multae (ut et priscis et nostris placet theologis) quae haec aut illa, hic aut ibi, non affectu sed providentia quadam a Deo distributa, gubernant. Adde quod in *Republica* (1) scribit Plato animas, quae hic aliquo affectu se noverant, sese illic agnoscere, atque ferme ad se invicem similiter affici. Avicenna quoque in *Metaphysicis* ait animas tum beatas tum miseras in altera vita, perseverante ad tempus habitu quodam a sensibilibus contracto, posse imaginari quae hic prius vehementiore affectu imaginabantur. Sed haec nunc tamquam minus necessaria dimittamus.

CAPUT II

Ratio secunda: ut formae singulares cum universalibus formis concilientur.

CAPUT III

Ratio tertia: ut tam radius divinus, quam eius formula reflectantur in deum.

CAPUT IV

Quarta ratio: ut anima fiat beatior.

(1) *Repubblica*, 614 e.

Filosofia_in_Ita

affetto verso ciò che avevano sperimentato in questo mondo, per poi diminuire sempre piú l'intensità del ricordo, sino a ridurlo a proporzioni minime. Per contro, le anime che entrano in un corpo Platone pensa che si dimentichino delle essenze divine nella misura nella quale si immergono nel corpo, mentre non appena ne emergano, e nella misura nella quale si realizzi tale emersione, allora soltanto, ed in proporzione alla misura in cui emergano dal corpo, le essenze divine tornino chiare alla loro memoria.

Ci sono, infine, molte anime (come sostengono anche i teologi sia antichi che dei nostri tempi) le quali governano queste o quelle cose, in questa od in quella sfera della realtà, non per affetto particolare che le animi, ma per esplicita volontà della divina provvidenza. Ed a ciò si aggiunga che Platone, nella *Repubblica*, scrive che le anime le quali in questo mondo si siano conosciute tramite un affetto reciproco, lassú si riconoscono e permangono legate fra loro da quello stesso affetto che le legò sulla terra (1). Del resto anche Avicenna, nella sua *Metafisica*, dice che in quell'altra vita sia le anime dannate, sia quelle beate, perseverando per un certo tempo una qualche abitudine contratta dal corpo, possono ancora immaginare, sia pur con minore intensità, quanto in questo mondo occupava la loro immaginazione con un affetto particolarmente intenso. Ma non è il caso di occuparci di questi aspetti decisamente secondari nell'ambito dei nostri problemi.

CAPITOLI II-VIII

SECONDA DIMOSTRAZIONE: ONDE LE FORME SINGOLARI SI ARMONIZZINO CON QUELLE UNIVERSALI. – TERZA DIMOSTRAZIONE: ONDE SIA IL RAGGIO DIVINO CHE LA SUA FORMA SECONDARIA SI RIFLETTANO IN DIO. – QUARTA DIMOSTRAZIONE: ONDE L'ANIMA CONSEGUA UNA MAGGIORE BEATITUDINE. – QUINTA DIMOSTRAZIONE: ONDE LE POTENZE INFERIORI DELL'ANIMA POSSANO PIENAMENTE REALIZZARSI. – SESTA DIMOSTRAZIONE: ONDE IL MONDO ABBIA UN SUO ORNAMENTO E DIO VENGA VENERATO. – TERZA QUESTIONE: PER QUALE RAGIONE GLI ANIMI SE SONO DIVINI RIMANGONO AFFETTI DA PERTURBAZIONI. – QUARTA QUESTIONE: PER QUALE RAGIONE GLI ANIMI SI DISTACCANO CONTRO VOGLIA DAI CORPI.

La seconda ragione è dovuta alla necessità che si uniscano le forme singolari con quelle universali. La terza ragione consiste nella necessità che il raggio intelligibile divino, che discende sino al mondo corporeo ove esprime le similitudini e le immagini umbratili delle idee, ritorni per cosí dire alla sua

Filosofia_in_Ita

CAPUT V

QUINTA RATIO:
UT VIRES ANIMAE INFERIORES AD EFFECTUM PROGREDIANTUR.

CAPUT VI

RATIO SEXTA: UT MUNDUS ORNETUR, COLATUR DEUS.

CAPUT VII

TERTIA QUAESTIO: QUAM OB CAUSAM ANIMI, SI DIVINI SUNT, PERTURBATIONIBUS AFFICIUNTUR.

CAPUT VIII

QUARTA QUAESTIO: QUARE ANIMI A CORPORIBUS INVITI DISCEDUNT.

Filosofia_in_Ita

fonte e rifletta la sua origine sublime. Tale compito è appunto attuato dall'anima umana, in quanto connessa al corpo, attraverso i sensi, la fantasia, la ragione e le idee universali. La quarta ragione consiste nella maggiore felicità che l'anima conseguirà a causa della sua discesa nel corpo, in quanto potrà maggiormente gustare la pienezza della beatitudine proprio per l'esperienza delle difficoltà e delle inquietudini della vita terrena. La quinta ragione per cui è necessaria la congiunzione di anima e corpo si riferisce alle potenze inferiori dell'anima (la nutriendi virtus, *il senso e la fantasia), che non potrebbero essere in atto senza la presenza del corpo. La sesta ragione consiste nell'opportunità che il mondo abbia il suo pieno ornamento e che a Dio sia reso il debito culto. Non deve poi meravigliare che le anime, benché divine, siano soggette a molte perturbazioni; ciò è facilmente comprensibile allorché si tenga presente che a nessuna mente è stato dato un corpo cosí oneroso come a quella umana. Nasce quindi una difficoltà: perché gli animi, pur essendo di origine celeste, si distaccano di mal grado dalla vita terrena? Anzitutto non è sempre cosí (e il Ficino cita esempi di filosofi, da Teodoro di Cirene ad Egesia di Cirene, a Platone, ai Gimnosofisti, ai primi cristiani); e poi, in secondo luogo, codesta riluttanza, quando vi è, è da ascriversi non a tutta l'anima, ma a quella parte di essa che nutre e conserva il corpo e che viene cosí a perdere l'oggetto del suo compito. D'altra parte mentre tutti, quando nascono, piangono, non tutti piangono quando muoiono. La filosofia, come diceva Platone, è appunto meditazione della morte, la quale ultima è cosí, per i platonici, una liberazione dal corpo.*

Filosofia_in_Ita

LIBER XVII

CAPUT I

Quinta quaestio: qualis sit animae status antequam ad corpus accedat, qualis etiam post discessum.

Sed iam disputationem quintam aggrediamur, per quam quaestio illa solvatur, quae interrogabat, qualis sit animae status priusquam accedat ad corpus, qualis etiam cum discesserit. In rebus his, quae ad theologiam pertinent, sex olim summi theologi consenserunt, quorum primus fuisse traditur Zoroaster, Magorum caput, secundus Mercurius Trismegistus, princeps sacerdotum Aegyptiorum. Mercurio successit Orpheus. Orphei sacris initiatus fuit Aglaophemus. Aglaophemo successit in theologia Pythagoras, Pythagorae Plato, qui universam eorum sapientiam suis litteris comprehendit, auxit, illustravit.

Quoniam vero ii omnes sacra divinorum mysteria, ne prophanis communia fierent, poeticis umbraculis obtegebant, factum est ut successores eorum alii aliter thelogiam interpretarentur. Hinc turba Platonicorum interpretum in sex Academias se divisit, quarum tres Atticae fuerunt, reliquae peregrinae. Atticarum vetus sub Xenocrate floruit, media sub Arcesilao, sub Carneade nova; peregrinarum Aegyptia sub Ammonio, Romana sub Plotino, sub Proculo Lycia. Verum cum sex fuerint scholae Platonicorum, tres illae Atticae simul atque Aegyptia, quaecumque de animarum circuitu scripta sunt a Platone, aliter quam verba sonarent, accipiebant: duae vero sequentes ipsam verborum faciem curiosius observarunt.

Quo autem modo haec duae Platonica exponant mysteria, diligenter recenseamus.

Filosofia_in_Ita

LIBRO DICIASSETTESIMO

CAPITOLO I

Quinta questione: quale sia la condizione dell'anima prima del suo ingresso nel corpo e dopo la sua dipartita da esso.

Affrontiamo, dunque, la discussione del quinto problema posto in precedenza, quale cioè sia la condizione dell'anima prima del suo ingresso nel corpo e dopo la sua dipartita da esso. Su questo problema di natura spiccatamente teologica, si trovarono d'accordo un tempo sei sommi teologi, il primo dei quali fu Zoroastro, il sommo fra tutti i maghi; il secondo Mercurio Trismegisto, principe fra i sacerdoti egiziani. A questi succeddette Orfeo, ai cui misteri fu iniziato Aglaofemo, cui succedette, a sua volta, Pitagora, che si dedicò particolarmente ai problemi riguardanti la divinità. A Pitagora succedette, infine, Platone, il quale nelle sue opere abbracciò, accrebbe e diede lustro ancor maggiore a tutta la dottrina dei predecessori.

Ma dato che tutti costoro velavano dietro le allegorie poetiche i sacri misteri divini, onde non potessero venir divulgati tra i profani, accadde che i loro successori ne interpretassero la teologia chi in un modo e chi in un altro. E fu questa la ragione che condusse alla divisione di tutta la turba dei platonici in sei Accademie, tre attiche e tre straniere. L'Accademia attica antica fiorí sotto Senocrate, la Media sotto Arcesilao e la Nuova con lo scolarcato di Carneade. Delle straniere, quella egiziana ebbe come scolarca Ammonio, quella romana Plotino ed infine quella licia Proclo. Di queste sei scuole di platonici, le tre attiche e quella egiziana interpretavano allegoricamente tutto quanto Platone aveva lasciato scritto sulla discesa delle anime nei corpi e sul loro ritorno nel mondo iperuranio, mentre le altre due rimasero piú strettamente aderenti alla lettera dei suoi scritti.

È, dunque, opportuno vedere da vicino le interpretazioni date ai misteri platonici dai due gruppi di Accademie.

Filosofia_in_Ita

CAPUT II

Expositio Platonis de anima secundum duas Academias ultimas. De compositione animae.

Plato in *Parmenide* (1) quidem Deum vocat infinitum, in *Philebo* (2) vero nominat terminum. Infinitum scilicet, quia nullum aliunde accipit terminum. Terminum autem, quia formis quasi mensuris passim distributis omnia terminat. Hinc Platonici disputant, quatenus Deus tamquam infinitus omnem a se excludit terminum, eatenus ferme ex eo, quasi umbram, pendere potentiam quamdam quasi materialem, termini cuiuslibet indigam, informemque natura sua et, ut ita loquar, indefinitam. At vero quatenus Deus tamquam terminus umbram suam respicit tamquam speculum, eatenus in umbra iam velut imaginem resultare, infinitatemque ipsam, id est materiam communissimam formis ordinatissime terminari. Idem rursus ita confirmant: si in Deo semper est universi faciendi potestas (3), merito semper extra Deum universi (ut ita loquar) fiendi potentia. Non enim facere ille semper omnia posset, ut opinantur, nisi semper fieri omnia possent. Potentiam eiusmodi materiam communissimam, id est vim formarum omnium aequaliter receptricem nominant, quae natura sua neque ad ipsum esse vergat, alioquin superno formatore non indigeret, neque ad non esse, alioquin formatori non oboediret. Sed ad esse pariter, atque non esse, item ad formas tales aut tales, quasi medium quoddam aeque se habeat, atque a formatore determinetur. Sit quoque in omnibus una, non numero, non specie, non genere, sed analogia et proportione quadam potius, scilicet quoniam ab uno dependet, atque unius Dei infinitatem utcumque potest modo quodam umbratili repraesentat, quemadmodum et actus quodammodo unus in omnibus nominatur: quoniam ab uno terminatore, et unius

---

(1) *Parmenide*, 144 a.

(2) *Filebo*, 30 a.

(3) Qui il Ficino usa l'espressione *faciendi potestas*, altrove quella analoga e isosemantica di *potestas effectrix*. Termine correlativo a *potestas effectrix* è *potentia machinatrix*, detto dell'anima. Dobbiamo intendere rispettivamente « potenza creatrice » e « potenza razionale », tenendo accuratamente distinti due significati di attività: l'uno, quello proprio di Dio, essenzialmente produttivo per così dire *ex nihilo subiecti;* l'altro, proprio dell'anima, che è prevalentemente conoscitivo, e che dunque presuppone la distinzione fra soggetto ed oggetto. Questo tenendo conto principalmente del fatto che nel Ficino la conoscenza in Dio si identifica con la volontà creatrice e con l'atto creativo nella costituzione unitaria della *essentia divina*, e che, nell'uomo, *sapientia* coincide con *potentia machinatrix*, e che

Filosofia_in_Ita

CAPITOLO II

Esposizione delle dottrine platoniche sull'anima secondo l'interpretazione delle due ultime Accademie. La composizione dell'anima.

Platone, che nel *Parmenide* (1) chiama Dio « infinito », nel *Filebo* (2), invece, lo definisce « limite ». Lo chiama « infinito » in quanto non è soggetto a limite alcuno; lo definisce « limite » in quanto, distribuendo dovunque le forme, come misure dell'universo, delimita ogni cosa. Da ciò i platonici traggono la conseguenza che, a misura che Dio, come infinito, esclude da sé ogni limite possibile, da esso direttamente, come un'ombra dal corpo che la proietti, dipende una potenza per cosí dire materiale, bisognosa di un determinato limite, informe per sua natura, e, per cosí dire, indefinita; che tuttavia, nella misura in cui Dio, in qualità di limite, si rivolge alla sua ombra come ad uno specchio, nell'ombra se ne riflette per cosí dire l'immagine e l'infinità stessa, cioè ne deriva ordinatissimamente limitata e determinata la materia universale. E di ciò portano come conferma il fatto che se in Dio sussiste sempre il potere di creare (3) l'universo, è ovvio che sempre sussiste fuori di lui, per cosí dire, la potenza dell'universo ad essere creato, ché esso non potrebbe sempre fare ogni cosa se a sua volta ogni cosa non potesse sempre essere fatta. E chiamano una tale potenza « materia universale », cioè potenza ugualmente ricettiva di tutte le forme, la quale per sua natura non tende né all'essere — ché in tal caso non avrebbe bisogno di un formatore superiore — né al non essere — ché in questo caso non ubbidirebbe al suo formatore. Essa tende piuttosto per sua natura parimenti all'essere come al non essere, cosí come a queste od a quelle forme, comportandosi come ente di mezzo e venendo, quindi, determinata dal suo formatore. E ritengono che essa sia anche una in tutte le cose, non sotto il rispetto del numero, non sotto quello della specie, e neppure sotto quello del genere, ma piuttosto sotto il rispetto di una analogia e di una proporzione, per il semplice fatto che dipende dall'uno, e che nei limiti a lei possibili, quantunque solo come un'ombra, rappresenta l'infinità di Dio, cioè dell'uno, per cui la si chiama anche, in certo senso, atto unico pur nell'ambito di una molteplicità in quanto

---

sapientia — come dice il Ficino stesso — *certa rei comprehensio est, quare prius ratione disiuncta sit res oportet ut certo percipiatur* (« comprensione determinata di un oggetto, cosicché è necessario che l'oggetto sia in precedenza separato dal soggetto onde sia compreso nella sua determinatezza »), e che, infine, la conoscenza razionale come *potentia machinatrix* presuppone la creazione divina degli oggetti della conoscenza stessa.

Filosofia_in_Ita

terminationem imaginarie refert. Atque actus huiusmodi potentiam superat propterea quod a Deo manat, non fugiente ulterius, sed iam respiciente materiam. Huiusmodi potentia in spiritibus non nihil corporis habere videtur, siquidem in mentibus habet corporum rationes, in animabus insuper motiones, in utrisque formabilem facultatem.

Rursus in corporibus incorporei nonnihil videtur habere, quia et dum antecedit quantitatem indivisibilis apparet, et semper vires quasdam quodammodo incorporeas sustinet. Ex hac infinitate, ex hoc termino, id est potentia receptrice formabilique atque actu formali, constare sub Deo omnia putant. Quod Maurus Avicebron (1) in libro *Fontis vitae* forte significat atque theologi nostri breviter ita confirmant: si creatura et quaelibet et universa esse sortitur a Deo, certe ex se non est, atque ab illo destituta iam ultra non esset. Quapropter esse potest atque non esse. Igitur non est ipsum esse suum, immo ad ipsum potentia est. Nihil vero ad se ipsum est potentia, vel suscipit semetipsum. Semper enim agens dum agit, quod potentia tale est, efficit actu tale. Quamobrem creatura producitur non ex eo quod potentiae potentia imprimatur, alioquin nondum quicquam ederetur in actum; neque ex eo quod actus actui infundatur, vel idem sibi ipsi concilietur, alioquin quod producitur esset antequam esset. Sed in ipsa productione proprie actus potentiae adhibetur. Atque haec ipsa duo in creatura necessario distinguuntur, alioquin esse ipsum creaturae, quia in se ipso subsisteret, esset penitus infinitum.

Cum igitur esse ab essentia differat, numquid fit ab essentia? Minime. Nihil enim tamquam efficiens potest sibimet tribuere, itaque aliunde accipit esse. Hinc ergo, prout capit, potentia est; quod vero capitur, actus cognominatur. Quare quicquid producitur, ex potentia et actu, id est essentia et esse componitur. Essentiam quidem potentiamque ad infinitatem, esse vero et actum ad terminum Platonici

---

(1) È assai singolare la citazione di Avicebron fatta dal Ficino, giacché pare da escludere una lettura diretta e, d'altra parte, le fonti medioevali piú care e frequenti del Ficino non sono in genere quelle dell'agostinismo avicennizzante (per usare una felice espressione del Gilson) o di certo agostinismo francescano, nelle quali l'influenza avicebroniana è particolarmente rilevante. In genere infatti il Ficino, oltre che di S. Agostino, è buon conoscitore, per ciò che concerne il pensiero medioevale, soprattutto di S. Tommaso e della scolastica aristotelica. Molto limitati sono, invece, i suoi *excursus* storico-critici nelle altre correnti del pensiero medioevale. Tuttavia non è improbabile che la conoscenza indiretta del pensiero di Avicebron gli possa anche venire da Alessandro di Hales, e soprattutto da Guglielmo d'Auvergne.

Filosofia_in_Ita

deriva da un unico determinatore e rappresenta sul piano dell'immagine la determinazione di un solo ente. Essa supera, d'altra parte, la potenza di un atto di tale genere, perché procede direttamente da Dio nell'atto in cui questi non rifugge dalla materia, ma si volge a considerarla. Una potenza del genere è chiaro che possiede negli spiriti una certa dose di corporeità, se è vero che nelle menti possiede i principi intelligibili delle cose, nelle anime, poi, i movimenti ed infine, sia nelle menti, sia nelle anime, la facoltà di ricettare le forme.

D'altra parte essa nei corpi pare possedere una certa dose di incorporeità, perché non solo appare indivisibile mentre precede l'immersione nelle dimensioni della quantità, ma anche mantiene sempre delle potenzialità per cosí dire di natura incorporea. I platonici quindi ritengono che tutte le cose distribuite nei vari gradi della scala gerarchica sottostanti al grado divino constino di questa infinità e di questo limite, cioè di potenza ricettrice di forme e di atto formale. Ciò pare sostenga l'arabo Avicebron (1) nella sua opera *La fonte della vita*, ed i nostri teologi hanno confermato, in breve, con questa argomentazione: se ogni creatura, sia essa particolare od universale, riceve il suo essere da Dio, è chiaro che non sussiste per sé stessa, e che, privata di Dio, cesserebbe di essere. Onde può tanto essere quanto non essere e, pertanto, non è essa stessa il suo proprio essere, ma anzi è potenza rispetto al suo stesso essere. Ma nulla è potenza nei confronti di sé stesso, in quanto sempre un agente, nell'atto in cui agisce, realizza un atto esattamente corrispondente alla potenza della quale appunto quello è l'atto, per cui una creatura determinata non viene prodotta dal fatto che si imprima alla potenza un'altra potenza — ché, se cosí fosse, nulla sarebbe ancora stato prodotto in atto —, né dal fatto che un atto venga infuso in un altro atto, o che a un atto se ne affratelli spontaneamente un altro — ché, in tal caso, il prodotto esisterebbe prima di esistere —, ma è piuttosto proprio nella produzione che si adibisce appunto l'atto alla potenza, atto e potenza che necessariamente si distinguono nella cosa creata, altrimenti il suo essere, dato che sussisterebbe in sé medesimo, sarebbe infinito.

Ma, differenziandosi l'essere dall'essenza, diremo forse che esso derivi dall'essenza? Ciò non è possibile, in quanto nulla può attribuirsi da sé medesimo l'essere, come da creatore di sé stesso. Bisogna quindi pensare che tale essere la cosa creata riceva dall'esterno, onde deriva che in quanto riceve è una potenza, ma in quanto è ricevuta la definiamo atto, sí che tutto quanto è prodotto risulta composto da potenza ed atto, cioè da essenza ed essere. Ed i platonici riconducono la potenza all'infinità, l'essere, invece, e l'atto al limite. Per questo

Filosofia_in_Ita

referunt. Proinde in *Sophista* (1) et *Parmenide* et *Timaeo* (2) quinque rerum numerantur genera, ex quibus praeter primum, omnia componunt, scilicet essentia, idem, alterum et status et motus. Essentia quidem manifeste significat rationem rei cuiusque formalem, innuit quoque esse tamquam actum essentiae proprium. Idem vero dicitur, quoniam quodlibet et secum in primis, et cum aliis congruit. Rursus additur alterum quia quamdam tum intra se, tum ad alia differentiam habet. Praeterea status, quippe cum aliquamdiu suam retineat unitatem. Denique motus hoc in loco exitum quemdam ex potentia in actum, sive essendo sive quomodolibet intrinsecus extrinsecusve agendo, significat. Quamobrem divinae infinitati ac divino termino hinc rerum infinitas, inde rerum terminus subditur. Deinde ad rerum infinitatem tria potissimum, scilicet essentiam et alterum motumque, referimus. Ad ipsum vero rerum terminum tria similiter, scilicet esse, idem, statum pariter distribuendo reducimus.

Quod autem in *Parmenide* quidem unum et multa, in *Timaeo* vero impartibile et partibile dicitur, sic accipiendum est, ut unum et impartibile secundum terminum, rursus multitudo et partibile secundum infinitatem per sua passim genera propagent. Quamvis autem singula, praeter primum ex iis quasi seminibus elementisque componatur, incorporea tamen consonantiori seminum mixtione, quam corpora conflari dicuntur. Quam ob causam illa magis indissoluta permanere putantur.

Missam in praesentia faciam caeterarum rerum commixtionem, et qua ratione ex his generibus animam Pythagorici et Platonici misceant mox exponam, si prius admonuero, ne forte putemus, etsi animam semper fuisse horum plerique dicunt, eam tamen illos omnino ex se esse putare. Cum enim non totam operationem suam anima, per quam semper operatur, simul explicet, sed paulatim, constat eam hanc infinitam semper operandi virtutem haud totam simul habere. Si enim totam simul haberet, ederet quoque totam simul et unicam. Omnis enim (ut aiunt) potentiae operatio una unius. Igitur semper accipit virtutem semper agendi. Propterea non similiter semper, sed alias aliter agit, ut summatim dici possit, quicquid temporaliter agit, sive corpus, sive anima, accipere quidem continue paulatim operandi virtutem, numquam vero simul totam penitus

---

(1) *Sofista*, 251 a-255 e.
(2) *Timeo*, 35 a-b.

Filosofia_in_Ita

motivo nel *Sofista* (1), nel *Parmenide*, e nel *Timeo* (2) vengono enumerati cinque generi di cose, dai quali i platonici pensano che siano composte tutte le cose, ad eccezione dell'ente primo. Tali generi sono: essenza, identità, alterità, stato e moto. L'essenza Platone dice chiaramente che è il principio formale di ciascuna cosa, ed accenna che sia, per cosí dire, l'atto proprio dell'essenza. L'identità si definisce in tal modo in quanto è in armonia prima di tutto con sé stessa e poi con le cose fuori di lei. A questa si aggiunge l'alterità, la quale viene definita appunto alterità perché presenta alcune differenze sia entro sé stessa, sia in rapporto con le cose che sono altro da lei. Lo stato, poi, è detto stato per il fatto che conserva per un certo tempo la sua unità; mentre, infine, il moto vuol indicare, in questo punto del pensiero platonico, un'uscita dall'ambito della potenza per passare sul piano dell'atto sia tramite l'essere, sia tramite l'agire sotto qualsiasi aspetto vuoi interno vuoi esterno. Perciò alla divina infinità ed al limite divino si sottopongono da un lato l'infinità delle cose, dall'altro il limite di ciascuna di esse. All'infinità delle cose, poi, noi riferiamo principalmente tre dei sei generi sopra elencati, e precisamente l'essenza, l'alterità ed il moto, laddove al limite di esse vanno riferiti rispettivamente l'essere, l'identità e lo stato.

Quanto a quelli che nel *Parmenide* vengono definiti con i termini di *uno* e di *molteplice*, che, invece, nel *Timeo* sono detti *indivisibile* e *divisibile*, vanno intesi rispettivamente l'uno e l'indivisibile in rapporto al propagarsi dei loro generi sotto il rispetto del limite, mentre il *molteplice* ed il *divisibile* vanno visti in riferimento al propagarsi dei loro generi sul piano dell'infinità. E quantunque le singole cose, ad eccezione del primo ente, siano composte da essi come da semi e da elementi, tuttavia gli enti incorporei si dice che siano formati da una mistura dei loro elementi costitutivi piú consonante ed armonica che non quella dalla quale risultano fusi i corpi, e che quindi i primi siano in grado di permanere in uno stato di maggiore indissolubilità che non gli oggetti corporei.

E tralascio per il momento di prendere in considerazione le mescolanze dalle quali risultano le altre cose ed esporrò piuttosto in qual modo i pitagorici ed i platonici ritengano possa uscire, formata dalla mescolanza di tali generi, l'anima umana, esposizione tuttavia alla quale va premesso l'ammonimento a non credere che, quantunque molti di costoro sostengano che l'anima sia sempre esistita, pensino che essa derivi il suo essere da sé medesima. Dato infatti che l'anima non esplica simultaneamente tutta quella sua operazione per la quale sempre opera, ma la esplica a poco a poco, è chiaro che essa non possiede simultaneamente nella sua totalità codesta virtú operativa. Se infatti l'avesse tutta simultaneamente, la

Filosofia_in_Ita

possidere. Quamobrem anima non solum semper esse, sed etiam gigni semper a Platonicis iudicatur, scilicet quatenus vim suam haurit paulatim, et formas intrinsecus alias aliter explicat, atque affectus actionesque continue variat. Igitur quatenus vitalis ipsa sui motus causa est, quodammodo sibimet essentialem interminatamque suppeditat vitam, atque ita esse censetur, quatenus vero infinito id explicat tempore, vimque eiusmodi paulatim a superioribus accipit, nimirum gigni perpetuo ab alio iudicatur.

Accedit ad haec, quod principium rerum summum rebus omnibus adest, adeo ut singula principii pro natura sua ubique participent, alioquin subito evanescerent. Anima vero non adest omnibus: non enim omnia vivunt. Item primum omnino ipsum unum esse oportet: nam si multitudo quaedam esset, procul dubio super se causam suae unionis haberet, quippe cum unire non multitudinis sit, immo unitatis officium, esse vero primum multitudinem sparsam dictu nefas. Anima tamen omnis est multitudo. Rursus primum super omnem essentiam cogitatur, cum omnis essentia in se multitudinem patiatur, saltem qualem in superioribus numeravimus. Anima vero essentia quaedam est vitalis scilicet, atque vivifica. Denique primum neque usquam, neque umquam, neque ullo pacto contaminari potest, animae tamen permultae quandoque et alicubi et certo quodammodo inficiuntur. Quamobrem anima necessario a superiore principio suo quodam pacto composita habet essentiam.

Caeterum in rebus super animam a Deo compositis, munera quae ad terminum spectant longissimo intervallo opposita genera superant. In rebus vero sequentibus animam contra contingit. At vero in anima componenda genera generibus aequalius concinunt.

Filosofia_in_Ita

manifesterebbe anche simultaneamente nella sua totalità e nella sua unicità. Infatti — come essi dicono — ogni operazione di una potenza unitaria è, a sua volta, unitaria, cosicché riceve sempre la virtú di agire sempre. Pertanto essa agisce non sempre nello stesso modo, ma in modi diversi nelle diverse occasioni, sí che, insomma, si può dire che tutto ciò che agisce sul piano temporale, sia esso un corpo, sia esso un'anima, riceve continuamente la virtú operativa a poco a poco, ma non la possiede mai completamente tutta nello stesso momento. Per la qual cosa i platonici giudicano che l'anima non solo sia sempre, ma anche che sempre essa venga generata, cioè fintanto che a poco a poco essa riceve la sua virtú e, internamente, esplica le diverse forme in modi di volta in volta diversi, variando senza interruzione gli effetti e le affezioni. Fintanto, dunque, che essa stessa è la causa vitale del suo movimento, in certo qual modo si fornisce da sé la sua vita essenziale ed illimitata e si può ritenere che si trovi essa stessa in tali condizioni; fintanto invece che esplica questa sua attività sul piano di un tempo infinito e fintanto che a poco a poco accoglie dai gradi superiori la virtú di agire in quel modo, non è da stupire se la si giudica perpetuamente generata.

A tutto questo si aggiunge che il principio sommo delle cose è presente in ciascuna cosa, a tal punto che ciascuna di esse partecipa di tale principio in proporzione alla sua natura, e se cosí non fosse, ogni cosa sparirebbe immediatamente. L'anima invece non è presente in tutte le cose in quanto non tutte le cose vivono. Inoltre: il primo ente di ogni grado della scala gerarchica universale deve necessariamente essere l'essere uno in sé stesso. Infatti, se fosse una molteplicità senza dubbio avrebbe al di sopra la causa determinante l'unione delle sue parti, se si tien presente che l'unire non è compito della molteplicità, bensí dell'unità, e che, d'altra parte, sarebbe empia assurdità affermare che il primo essere sia una molteplicità dispersa. Tuttavia ogni anima è una molteplicità. Ancora: il *primo* va pensato al di sopra di ogni essenza, dato che ogni essenza è soggetta alla molteplicità che abbiamo illustrato in precedenza. L'anima, invece è appunto un'essenza, cioè un'essenza vitale e vivifica. Infine il *primo* non può essere contaminato né in alcun punto né mai, laddove molte anime possono venir contaminate sia nel tempo sia nello spazio, sia in diversi modi. Da ciò si deve concludere che necessariamente l'anima composta in un modo determinato dal suo principio superiore ne riceve l'essenza.

Del resto nell'ambito delle cose composte da Dio al di sopra dell'anima, le doti concernenti il limite superano di gran lunga i generi opposti, mentre in quelle composte da Dio nell'ambito delle cose inferiori all'anima si verifica esattamente il contrario. Ed invero nella composizione dell'anima, i singoli generi si armonizzano con i generi

Filosofia_in_Ita

Cum enim anima verissimum omnium, quae a Deo componuntur, medium sit, consentaneum est eam media quadam aequalissimaque (quoad fieri potest) ratione esse compositam. Igitur in ea, ut caetera praetermittam, partibile impartibili, alterum eodem, motus statu, quasi acutum gravi harmonice temperatur. Profecto in his, quae super animam sunt, tria potissimum cogitantur: essentia, vita, intelligentia. In his quoque, quae sunt infra animam, tria vicissim: qualitas, natura, sensus, ut sensus intelligentiae, natura vitae similitudo sit, qualitas denique essentiae ultima sit imago. In superioribus quidem secundum essentiam et vitam et intelligentiam impartibile partibile superat, idem quoque excedit alterum statusque motum, in inferioribus autem omnino contra contingit. In anima vero, utpote omnium media, modus per omnia, quasi medius observatur. Proinde sive eam ad extrema mundi conferas inter mentes, tamquam admodum impartibiles, et qualitates, tamquam omnino, id est tempore locoque partibiles, media iudicatur. Sive ad sui ipsius extrema, scilicet ad mentem hinc suam, atque inde ad vitam corpori immersam similiter inter individuum et dividuum, media pariter esse censetur. Sive ad ipsum sui ipsius medium, scilicet rationem denique referas, etiam haec ipsa ratio, quando ad intellectum et universalia surgit, dicitur impartibilis, quando vero ad sensus singulaque declinat, partibilis nuncupatur; atque illic identitatem (ut ita loquar) statumque consequitur, hic vero vicissim alteritatem subit et motum. Ac dum in aeternis considerandis quodammodo ipsa discurrit, individuo statu divisibilem permiscet motum. Contra vero dum in temporalibus attingendis quodammodo in se ipsa consistit, motum vicissim divisibilem individuo quodam statu contemperat. Praeterea sicut anima mundi in movendo quidem coelo, quod ἀπλανές, id est inerraticum dicitur, in eodem ostendit alterum: in planetis (1) vero quodammodo erraticis moderandis, per ipsum motionis ordinem in altero vicissim idem servare videtur. Sed hactenus idem superat alterum. Denique in inferioribus gubernandis idem iam ab altero

(1) Il gioco etimologico del Ficino è praticamente intraducibile: egli sente nel vocabolo *planeta* la stessa radice πλανάω che ha indicato per ἀπλανές, dandone la traduzione con *inerraticum*, così come per *planeta* dà immediatamente la traduzione *erraticum*.

Filosofia_in_Ita

loro pari, ché l'anima, essendo l'ente medio piú vero di tutti quelli composti da Dio, è logico che, nei limiti della possibilità, sia composta secondo un principio medio e sommamente equilibrato. Pertanto in essa, per sorvolare su tutto il resto, si armonizzano perfettamente la divisibilità con l'indivisibilità, l'alterità con l'identità, il movimento con l'immobilità, come in un accordo perfetto di note acute e note gravi. In quegli enti, dunque, che si trovano collocati sui gradi superiori all'anima, vanno pensate principalmente tre caratteristiche: essenza, vita, intelligenza. In quelli, invece, dei gradi inferiori, vanno identificate qualità, natura, sensazione, sí che la sensazione sia ad immagine e simiglianza dell'intelligenza, la natura a simiglianza della vita, ed infine la qualità sia l'ultima immagine dell'essenza. Negli enti superiori l'indivisibilità supera la divisibilità sotto il rispetto dell'essenza, della vita e dell'intelligenza, allo stesso modo in cui l'identità supera l'alterità, e lo stato supera il movimento, laddove negli enti inferiori si verifica il rapporto esattamente contrario. Nell'anima, invece, in quanto essa è media fra tutti gli altri enti, si mantiene una misura come espressione della sua medietà; per cui, sia che la si ponga a confronto con gli enti estremi del mondo sul piano delle menti, come assolutamente indivisibili, e sul piano delle qualità, come assolutamente divisibili, cioè divisibili sotto il rispetto del tempo e dello spazio, essa va giudicata ente mediano; sia che la si rapporti ai punti estremi di lei stessa, cioè per un verso alla sua mente e per l'altro alla sua vita immersa nel corpo, fra indivisibile e divisibile egualmente dev'esser considerata mediana; sia che la si riferisca al suo stesso punto mediano, cioè alla ragione, allora anche quest'ultima, nell'atto in cui si innalza sino all'intelletto ed alle essenze universali, viene definita indivisibile, mentre quando si abbassa verso i sensi ed i particolari, viene definita soggetta a divisibilità, e cosí nel primo caso consegue, per cosí dire, l'identità e lo stato, mentre, nel secondo caso, partecipa dell'alterità e del movimento. E nell'atto in cui percorre con processo discorsivo le essenze eterne, mescola alla stabilità indivisibile il moto divisibile; quando invece si ferma per cosí dire in sé stessa nell'atto in cui attinge gli oggetti temporali, opera un contemperamento del moto divisibile e dello stato indivisibile. Inoltre, come l'anima del mondo nel muovere il cielo, che si dice ἀπλανές cioè immobile, mostra nell'identità l'alterità, nel regolare, invece, le orbite dei pianeti che etimologicamente indicano i corpi mobili (1) mostra di conservare l'identità nell'alterità per mezzo dell'ordine stabile secondo il quale regola appunto il movimento dei pianeti. Ma fino a questo punto è sempre l'identità che supera l'alterità. È solo nel governo degli enti inferiori, infatti, che l'identità si lascia superare dall'alterità. Ed in ugual modo l'a-

Filosofia_in_Ita

superari permittit. Similiter hominis anima circa tria quasi vehicula, scilicet aethereum, aëreum, compositum corpus se habere videtur.

Iam igitur quid sibi Timaeus velit, ubi in anima componenda musicis proportionibus utitur, satis intelligi potest. Nihil enim aliud sibi vult, quam animam tum ex ipsis rerum generibus tum ex viribus suis ita componi, ut ideae suae in primis deinde sibi ipsi, tertio rebus aliis aptissime congruat.

Solent Pythagorici in anima figuranda mathematicis tam figuris quam numeris uti, quoniam sicut mathematica sic et animae inter naturales divinasque formas medium obtinent. Constituunt ergo triangulum, in cuius apice locata sit unitas, a qua terni utrimque numeri profluant, hinc pares, inde similiter impares, hac videlicet ratione ut a parte altera primum duo, deinde quattuor, demum octo, altera ex parte primum tria, deinde novem, postremo septem atque viginti (1). His vero censent omnes animae partes, vires, officia designari. Quae enim super animam sunt, unita potius quam numerosa (2) putantur; quae vero sub anima, numerosa quidem, sed per se maxime dissona (3). Verum anima primum numerosa ideo dicitur, quoniam cum proxima sit multiplicitati corporeae iam intelligitur tam motionibus, quam viribus multiplex esse. Deinde vero, cum ordinatae motionis generationisque proximum sit principium, probabili ratione concluditur numerositatem eius esse maxime consonantem, a cuius consonantia corporis continue, tum coelestis tum elementalis, consonantia non aliter pendeat, quam ab ipsa, quae in musici mente harmonia est, illa deinceps quae in vocibus et quae in sonis harmonia sentitur et fluere solet.

Proinde Philolaus, cum Deum unitatem more Pythagorico nominasset, mox extensam materiam dualitatem cognominavit, propterea quod, quemadmodum dualitas ipsa prima inter numeros divisio est, sic materiae dimensio causa est in primis ut formae distractae inter se repugnantesque evadant. Itaque animam, ab unitate divina pendentem, sese in materiam quasi in dualitatem infundere putant,

---

(1) Il passo è nettamente derivato da Macrobio (*Commentarium in Somnium Scipionis*, I, 6, 35).

(2) Il Ficino in questo caso accoglie l'aggettivo in una accezione non classica, cioè nel senso di « molteplice » anziché di « ritmico », cioè di « conforme al *numerus* » (ove *numerus* vale appunto « ritmo », « metro », etc.), qual è quello che l'aggettivo possiede presso gli scrittori aurei.

(3) Il Ficino, in questo caso, annette a *numerosus* i due valori di « molteplice » e, nello stesso tempo, di « ritmico », appunto nell'atto stesso in cui osserva che sono *numerosa* ma

Filosofia_in_Ita

nima dell'uomo risulta comportarsi nei confronti di quei tre che possiamo definire i suoi veicoli, cioè nei confronti del corpo etereo, del corpo aereo, e del corpo composto.

E cosí ormai si può ben comprendere che cosa voglia intendere Timeo, quando nel comporre l'anima ricorre alle proporzioni degli accordi musicali. Non vuol dire null'altro se non che l'anima, sia sotto il rispetto dei generi delle cose, sia sotto il rispetto delle sue virtú, è da essi composta in modo da risultare perfetta in armonia prima di tutto con la sua idea, poi con sé stessa, ed infine con tutte le altre cose.

I pitagorici sogliono ricorrere, per rappresentare l'anima, alle figure geometriche ed ai numeri, poiché, come i principi matematici, cosí anche le anime occupano la posizione di mezzo fra le forme naturali e le forme divine. Pertanto la rappresentano come un triangolo, nella cui figura si trova l'unità da ogni lato della quale procedono tre numeri: da una parte pari, dall'altra dispari, progredendo nel primo caso da due a quattro ad otto, nel secondo caso da tre a nove a ventisette (1). Da questi numeri essi ritengono che vengano indicate tutte le parti, le virtú e gli uffici dell'anima. Infatti gli enti superiori all'anima sono dai pitagorici ritenuti unità piuttosto che molteplicità (2), mentre quelli al di sotto li stimano molteplici e per giunta per sé stessi sommamente discordi (3). L'anima, dal canto suo, viene definita numerica per il fatto che, essendo prossima alla molteplicità corporea, si rivela anch'essa molteplice sia sotto il rispetto del movimento sia sotto quello delle sue virtú; d'altra parte essendo essa il principio prossimo del movimento e della generazione ordinata, se ne trae la conclusione logica che la sua numericità sia piú di ogni altra armonica, dato che dalla sua armonia dipende continuamente l'armonia del corpo celeste e del corpo elementare, non diversamente da come dipende dall'armonia che si trova nella mente del musicista quella che poi si coglie nelle voci e nei suoni, e che da essa direttamente fluisce.

Filolao, dal canto suo, dopo aver chiamato Dio « unità », secondo il costume pitagorico, definí la materia estesa col nome di « dualità », poiché allo stesso modo in cui la dualità è la prima divisione fra i numeri, cosí la dimensione della materia è la principale causa della dispersione e della ripugnanza che risulta tra le forme. Pertanto essi pensano che l'anima della divina unità, da cui dipende, si infonda nella materia come nella dualità, non altrimenti che il

---

maxime dissona, cioè, volendo rendere il valore pregnante dell'espressione, « molteplici, ma anche massimamente disarmonici », laddove la *numerositas* (ossia la loro molteplicità) implicherebbe necessariamente l'armonia.

Filosofia_in_Ita

non aliter quam triangulus ab angulo summo in duos similiter desinat angulos. Itaque in corpore composito distrahi semper et perturbari. Merito igitur anima triangulo figuratur. Septem vero deinde huic triangulo numerorum terminos adhibent, nempe cum videamus rerum generationem septenario planetarum numero gubernari summumque planetarum Saturnum septimo quolibet anno mutationes in vita hominum facere, Lunam quoque, planetarum infimam, septimo quovis die, tum in se ipsa, tum in humoribus mutationem inducere, merito animam motionis generationisque originem septenario numero describere iudicantur. Sunt etiam qui foetum in alvo perfici septenariis, et natum extra alvum per aetates duci similiter arbitrentur (1).

Afferunt insuper utrimque numeros et pares et impares, ut per pares animam ex natura dividua, per impares ex individua commixtam esse declarent. Rursus numeros lineares superficialesque et solidos (2) addunt, ut appareat animam per longitudinem, latitudinem, profunditatem corporis sese facillime fundere. Eligunt autem illos dumtaxat numeros, quorum proportionibus mutuis musica consonantia constat, ut ostendant animam, concinne compositam, concinne cuncta disponere atque movere. Sane inter quattuor ac tria sesquitertia proportio est, ex qua nascitur harmonia, quam Graeci nominant diatessaron. Sed inter tria et duo est proportio sesquialtera. Haec procreat harmoniam quam nuncupant diapentem. Praeterea inter quattuor atque duo, sive quattuor et octo, proportio dupla, quae diapason conficit consonantiam. Inter unum vero et tria, sive tria inter et novem, sive inter novem atque vigintiseptem, proportio tripla, a qua melodia diapason diapente componitur. Proinde inter quattuor et unum, sive duo inter et octo, quadrupla proportio nascitur, quae disdiapason generat harmoniam. Denique inter octo ac novem fit epogdous, quo constat tonus. Sonum vero tono remissiorem hemitonum nominant (3). Quamobrem omnes quas narravimus proportiones, arti musicae potissimum necessariae, ab illis fiunt numeris, qui in figura animae describuntur, per quos animae tum naturalis compositio, tum motio actioque naturalis maxime omnium esse tam consonans, quam numerosa significetur. Neque desunt qui sphae-

---

(1) È evidente una netta derivazione dal *Περὶ Ἑβδομάδων* del *Corpus Hippocraticum*, nonché ancora una volta da Macrobio (*In Somnium Scipionis*, I, 6, 35 ss.).

(2) Evidentemente intende le progressioni aritmetiche, i numeri quadrati ed i cubici.

(3) Ovviamente il Ficino deriva quasi interamente tutto questo passo di teoria musicale dal *περὶ μουσικῆς* di Plutarco.

Filosofia_in_Ita

triangolo il quale, partendo dall'unico angolo al vertice, termina nei due angoli alla base. E cosí l'anima, immersa nel corpo composto, verrebbe da questo costantemente dispersa e turbata, per cui appare coerente raffigurarla in un triangolo. Ma a questo triangolo essi assegnano sette limiti numerici evidentemente suggeriti dal fatto che noi possiamo constatare che la generazione delle cose è governata dal numero dei pianeti, che sono appunto sette, e che l'ultimo fra essi, cioè Saturno, produce nella vita degli uomini i suoi cambiamenti ogni sette anni; e cosí pure che la Luna, infimo dei pianeti, produce mutamenti in sé stessa e nei liquidi umorali ogni sette giorni. Perciò non sembrano aver detto un'assurdità quando descrissero sulla base del numero sette l'anima, origine del movimento e della generazione. C'è addirittura chi pensa che il numero sette presieda persino alla formazione del feto nell'utero materno, nonché agli sviluppi della vita dell'uomo dopo la nascita (1).

Ma i pitagorici vi aggiungono anche la serie dei numeri pari e dei numeri dispari, intendendo che l'anima è divisibile sotto il rispetto dei numeri pari mentre è mescolata a parti indivisibili sotto il rispetto di quelli dispari. A ciò aggiungono numeri lineari, superficiali e volumetrici (2) in modo che risulti chiaramente che l'anima si può diffondere con estrema facilità in tutte tre le dimensioni del corporeo. E scelgono quei numeri le cui proporzioni stanno alla base dell'armonia, onde dimostrare che l'anima, composta armonicamente, dispone e muove armonicamente ogni cosa. Ed infatti fra il quattro ed il tre intercorre il rapporto di un intero piú un terzo, rapporto dal quale nasce quell'armonia che i greci chiamano « diatessaron »; fra il tre e il due corre la proporzione di uno piú un mezzo, la quale determina l'armonia che chiamano « diapente »; fra il quattro e il due e fra il quattro e l'otto corre il rapporto del doppio che crea l'armonia detta « diapason », mentre fra l'uno e il tre, o fra il tre e il nove o tra il nove e il ventisette, corre un rapporto triplo dal quale viene composto l'accordo di « diapason-diapente ». Fra il quattro e l'uno, o fra il due e l'otto, il rapporto è quadruplo, e genera l'accordo « disdiapason »; infine fra l'otto e il nove corre il rapporto di uno piú un ottavo, che rappresenta il tono. Un suono abbassato di un tono si chiama a sua volta semitono (3), per cui tutte le proporzioni fondamentali della musica che noi abbiamo esposto derivano da quei numeri che vengono rappresentati nella figura dell'anima e tramite i quali si vuol esprimere che la composizione naturale dell'anima, nonché il suo naturale movimento e la sua naturale azione, sono sia armoniche, sia perfettamente ritmiche in misura superiore a quella dell'armonia e del ritmo che reggono ogni altra cosa. Né manca chi misura pressappoco con le stesse proporzioni anche

Filosofia_in_Ita

rarum quoque coelestium magnitudines inter se, intervallaque et motus, planetarumque habitus et aspectus proportionibus pene similibus metiantur, spiritum quoque vitalem simili qualitatum suarum temperatione disponant. Missa, non absque ratione, facio multa quae multi hac in parte de fictis numerorum figurarumque virtutibus tam leviter, quam curiose pertractant (1). Haec est mysterii Pythagorei et Platonici summa. Mitto quod solent intelligentiam, quoniam per simplicem fit intuitum saepe unitatem cognominare, scientiam vero dualitatem, quoniam ex principio probat conclusionem, sed opinionem trinitatem, quia insuper conclusionis oppositum ambiguitate quadam affert in medium. Sensum postremo quaternitatem, propterea quod circa composita ex quattuor elementis plurimum versari videtur.

Mitto rursus quod animam ideo currum vocant, quia motus efficit circulares. Quodve in ea lineam ponunt quodammodo rectam, quantum corpora movet et respicit; deinde circulum quemdam inferiorem quasi planetarum orbem, quando redit in semetipsam; circulum quoque superiorem, quasi stellarum orbem fixatum, quatenus ad superiora convertitur; alas duas, scilicet instinctum intellectus ad ipsum verum, atque voluntatis ad ipsum bonum; aurigam mentem; caput aurigae divinam unitatem mente superiorem; equos superiores, scilicet idem et statum; equos inferiores, scilicet alterum atque motum. Item equum bonum, atque malum, scilicet irascendi et concupiscendi naturam. Ira enim propinquior rationi, quam libido esse videtur. Denique (ut summatim dicam) hac ratione Pythagorici et Platonici omnes rationales animas tum nostras, tum nostra superiores, pene similiter esse compositas arbitrantur. Unde sequi existimant ut et coelestes animae in volvendis sphaeris inaestimabilem pariant melodiam, et nostrae huiusmodi concentibus mirifice delectentur. Verum inter coelestes atque nostras, quasi longe distantes, tres gradus medios

---

(1) Si può già notare nel Ficino un certo felice precorrimento di quello spirito scientifico, che piú tardi avrà poi la sua espressione in Galileo, nella distinzione che egli fa tra l'aspetto parascientifico della *cabala*, e come tale da accettarsi, da quello manifestamente magico, e come tale da rifiutarsi. Indubbiamente la consuetudine con Pico della Mirandola lo avvantaggia nel formulare un giudizio piú critico e piú maturo sia nei confronti dell'esoterismo magico di derivazione orientale, sia riguardo alle stesse fonti antiche, tra le quali principalmente quel Macrobio da cui, come vedemmo, trae molte derivazioni di questo tipo, e proprio in questo capitolo. Il limite che il Ficino rivela nell'accettare le notizie di Macrobio e di Plutarco e nel rifiutare le teorizzazioni puramente cabalistiche e magiche testimonia una posizione particolare del Ficino nei confronti delle sue fonti, e cioè quella di una sostanziale ingenuità e faciloneria metodologica nell'assenza quasi

Filosofia_in_Ita

le grandezze delle sfere celesti, i loro intervalli e i loro movimenti, il comportamento e gli aspetti dei pianeti, disponendo secondo gli intervalli di una siffatta armonia anche l'accordo delle qualità che caratterizzano lo spirito vitale. Io tuttavia, non senza motivo, sorvolo (1) su molte disquisizioni che parecchi fanno, a questo proposito, circa immaginarie virtú dei numeri e delle figure geometriche, disquisizioni che mostrano leggerezza pari all'acutezza con cui vengono escogitate. Quella che ho esposto è la sostanza della dottrina esoterica pitagorica e platonica, e sorvolo anche sul fatto che essi sogliono spesso chiamare l'intelligenza anche col nome di « unità », fondandosi sul fatto che essa si realizza tramite un intuito semplice, laddove la scienza, la quale deduce da un principio una conclusione, viene da essi definita dualità, definendo infine trinità l'opinione, in quanto propone, tramite il dubbio, qualche cosa di opposto alla conclusione. Infine chiamano il senso quaternità in quanto esso si occupa principalmente dei corpi composti dai quattro elementi.

E sorvolo anche sul fatto che essi chiamano l'anima « carro », in quanto realizza dei movimenti circolari; e che in essa immaginano una linea retta, in relazione al fatto che l'anima muove e prende in considerazione i corpi, nonché un cerchio inferiore, come se fosse un'orbita planetare, in relazione al fatto che essa, dopo aver considerato i corpi, ritorna in sé stessa, ed un cerchio superiore, fissato come un'orbita stellare, in relazione alla conversione di essa verso gli enti supremi. Le attribuiscono, poi, due ali, rappresentanti lo stimolo dell'intelletto verso il vero, e della volontà verso il bene; la mente come auriga cui assegnano come testa l'unità divina superiore alla mente, e come cavalli superiori l'identità e lo stato, nonché, come cavalli inferiori, l'alterità ed il movimento; un cavallo buono ed uno malvagio, che rappresentano la natura irascibile e la natura concupiscibile, in considerazione del fatto che l'ira può essere considerata piú prossima alla ragione di quanto non lo sia la libidine. Infine — per limitarmi ad esporre per sommi capi — i pitagorici ed i platonici ritengono che in ugual modo e secondo identici rapporti siano composte tutte le anime razionali, sia nostre, sia superiori alle nostre, onde ritengono derivi che da un lato le anime celesti, nel muovere lungo le loro orbite le sfere dell'universo, producano una inestimabile melodia, e dall'altro le nostre traggano da tali concenti un meraviglioso diletto. E fra le anime celesti e le nostre, come fra i gradi opposti della gerarchia universale, frap-

---

totale di un sospetto o di una prudenziale riserva circa le fonti dirette od indirette, ma, d'altra parte, di una sempre presente valutazione critica delle fonti stesse dal punto di vista del loro valore e della loro coerenza speculativa.

Filosofia_in_Ita

interponunt medio modo compositos, qui nostras cum divinis quodammodo vinciant atque hos gradus secundum essentiae, vitae, intelligentiae proportionem procedere opinantur. Angelicas enim animas ab intelligibili mundo proxime emicantes, intelligibile lumen sequentibus infundere per modum essentiae permanentis; deinde daemonicas animas per modum interminabilis vitae atque processus; postremo heroicas secundum mentis conversionisque modum.

Mitto quod angelicas secundum intellectualem virtutem a Deo procedere arbitrantur, daemonicas secundum opificiam atque providentem, ideoque fabricare mundana, heroicas secundum conversivam praecipue facultatem, idcirco purgandarum animarum officio fungi. Has omnes harmonice temperatas et harmonica facere, et harmonicis mirabiliter oblectari. Sed de his animarum generibus convenientius in sequentibus pertractabimus.

CAPUT III

Species et circuitus animarum secundum duas similiter Academias ultimas.

Quattuor sunt animarum genera: sunt animae divinae, id est animae sphaerarum mundi atque siderum, quae ideo divinae dicuntur, quoniam et Deo proximae sunt, et communem mundi providentiam agunt in regione perpetua. Sunt animae profanae, id est animae bestiarum propriae, omnis divinitatis expertes. Sed has in praesentia dimittamus. Sunt inter haec extrema media duo, animae scilicet semper Deum sequentes, quales sunt animae daemonum heroumque sublimium, quae licet proprie divinae non appellentur, numquam tamen a Deo discedunt (1). In primo et hoc animarum genere sic principia disposita sunt, ut illic quidem essentia hic vero (ut ita loquar) identitas caetera principia quodammodo superet; sub

(1) Fonte principale (ma non unica) di questa trattazione è Giamblico.

Filosofia_in_Ita

pongono tre gradi medi, composti in modo medio, gradi che collegano le nostre anime a quelle divine, e che essi ritengono distribuiti secondo la proporzione dell'essenza della vita e dell'intelligenza. Infatti essi sono del parere che le anime angeliche, le quali scaturiscono immediatamente dal mondo intelligibile, infondano nelle anime dei gradi seguenti il lume intelligibile, secondo il modo dell'essenza; poi le anime demoniache, secondo il modo della vita e del processo senza limiti; infine le anime eroiche, secondo il modo della mente e della conversione.

Né ritengo necessario soffermarmi a considerare la loro opinione secondo la quale le anime angeliche procederebbero da Dio secondo la virtú intellettuale, quelle demoniache secondo la virtú artefice e previdente, per cui appunto fabbricherebbero le cose del mondo, e le anime eroiche, principalmente secondo la facoltà conversiva, per cui avrebbero il compito di purgare le anime. Secondo questa opinione essi pensano che tutte queste anime, armonicamente ordinate, producano cose armoniche e mirabilmente si dilettino di tutto quanto è armonico. Ma dei generi di tutte queste anime tratteremo piú convenientemente in seguito.

CAPITOLO III

Esposizione del pensiero delle due ultime accademie circa le specie ed i moti circolari delle anime.

Quattro sono i generi delle anime: quello delle anime divine, cioè delle anime delle sfere e degli astri dell'universo, le quali si definiscono divine, poiché sono prossime a Dio e portano nella loro perpetua regione l'universale provvidenza del mondo; le anime profane, cioè le anime proprie delle bestie, dette profane perché prive di ogni divinità. Ma sorvoliamo, per il momento, su questi due generi per occuparci piuttosto degli altri due che sono collocati come medi fra quelli, cioè del genere delle anime che costantemente seguono Dio, quali sono appunto le anime dei demoni e degli eroi sublimi, le quali, quantunque non possano propriamente venir definite divine, tuttavia non si allontanano mai da Dio (1). Nel primo e nel secondo ordine delle anime di questo genere mediano, i principi sono disposti in modo che là l'essenza, qui — per cosí dire — l'identità supera tutti gli altri principi, e al di sotto di questi ordini

Filosofia_in_Ita

iis sunt animae, quae quandoque sequuntur Deum quandoque relinquunt. In his principium, quod ipsum alterum appellatur, alia quodammodo superare videtur. Tales sunt inferiorum daemonum heroumque animae, sed manifestius animae hominum, quae, cum sint mentium omnium infimae, non eam vim habent, per quam possint duo admodum diversa perfecte simul implere, id est per humanam rationem intueri divina, ac terrena corpora gubernare. Utrumque tamen agere eas oportet, postquam natae sunt ad utrumque. Quare vicissim faciunt quod eodem tempore nequeunt.

Utuntur autem vicissitudinem tribus praecipue modis. Primo quidem ab intelligibili mundo ad sensibilem, atque e converso se transferunt. Praeterea in ipso intelligibili varias vicissim contemplationis species peragunt. Rursus in sensibili regione diversas vivendi species mutant. Quas quidem vicissitudines Plato tum saepe alibi, tum in *Phaedro* (1) praecipue describit, atque ibi manifestius, ubi animas inquit alias aliorum deorum in coelo comites esse, atque in contemplandis ideis similem pro viribus cum Deo suo discursionem mente peragere, tum super coelum circa divina, tum in coelo circa coelestia, tum sub coelo circa naturalia gradatim consideranda. Et quatenus deos imitari possunt, eatenus apud superos permanere. Item cum multiplices a causis ad effectus, atque vicissim circuitus repetant, ait animum, qui intuitus est, ideam, quae caput circuitus est, in circuitu illo, qui per ipsam proprie ideam continuatur, non cadere, sed tunc labi cum malus equus, id est concupiscendi vis incitata per vim generandi, iam suo quodam tempore invalescentem, a contemplando divertit ad generandum. Deinde vitas dinumerat novem, non quod tot solum sint, sed quia per septem planetas ignemque et aërem delabuntur; demum transmigrationes multas per inferiora, reditumque ad superiora describit, ubi multa procul dubio poetica sunt potius quam philosophica (2). Igitur iam ad ordinem magis philosophicum nos conferamus.

Profecto Platonici multi putant aliquid esse quod infinitam ex se vitam habet, aliquid quod ex alio, aliquid quod ex neutro. Rursus

---

(1) *Fedro*, 246 e ss.; particolarmente 248 a ss.

(2) È singolare questa critica che il Ficino rivolge a Platone avvertendo, pur nella sua entusiastica dedizione al platonismo, il valore puramente poetico ed immaginoso del mito. D'altra parte il Ficino ha presente il metodo allegorico e i suoi limiti per cui rispetto all'antichità ed al Medioevo si mostra già moderno nel ridurre criticamente la portata semantica del discorso mitico ed allegorico, a differenza delle stesse sue fonti. Si ha in questo una netta conferma di quanto da noi osservato in precedenza: cfr. nota 1 di p. 384.

Filosofia_in_Ita

sta il genere delle anime che a volte seguono, a volte invece abbandonano Dio. In queste prevale su tutto il resto quel principio che si definisce alterità. Tali sono le anime dei demoni e degli eroi inferiori, ma piú chiaramente di queste le anime degli uomini, le quali essendo le infime fra tutte le menti non posseggono quella potenza in virtú della quale siano in grado di compiere perfettamente nello stesso tempo due azioni fra loro nettamente opposte, cioè cogliere le essenze divine tramite la ragione umana e, simultaneamente, governare i corpi terreni. D'altra parte è necessario che esse compiano ambedue queste azioni, in quanto sono nate per ambedue, onde, evidentemente, avvicendano ciò che non possono compiere in un medesimo tempo.

Tale avvicendamento esse realizzano principalmente in tre modi: primo, trasferendosi dal mondo intelligibile al sensibile e viceversa; secondo, compiendo nel mondo intelligibile le varie specie della contemplazione; terzo, modificando sul piano del sensibile le diverse specie del loro vedere. Questa vicenda Platone descrive spesso nelle sue varie opere, ma specialmente nel *Fedro* (1), e con maggiore chiarezza là dove dice che le anime sono compagne quale di un dio, quale di un altro nel cielo, e nell'atto della contemplazione ideale, compiono, in proporzione alle loro forze, tramite la mente, un processo discorsivo simile a quello compiuto dal dio che accompagnano, ora al di sopra delle sfere celesti, sul piano delle essenze divine, ora nelle sfere celesti stesse, intorno alle cose celesti, ora, infine, nelle zone sottoposte al cielo, nell'atto in cui per gradi considerano gli oggetti naturali. Ed aggiunge che, fintanto che sono in grado di imitare i loro dei, esse permangono presso di loro, e che, ripetendo molteplici movimenti circolari nei ripetuti passaggi dalle cause agli effetti e viceversa, l'animo, che è intuito, e l'idea, che è capo del percorso circolare, nel compimento di esso, che si continua per mezzo propriamente dell'idea, non decadono, ma che si degradano piuttosto quando il cavallo malvagio, cioè l'anima concupiscibile, stimolato dalla potenza generativa, dapprima in certo senso malata, si allontana dalla contemplazione per dedicarsi alla generazione. Dopo di ciò egli numera nove tipi diversi di vita, non perché ce ne siano solo nove, ma poiché si dispongono secondo una gerarchia discendente in rapporto ai sette pianeti, al fuoco ed all'aria; poi indica una molteplicità di trasmigrazioni attraverso i gradi inferiori dell'essere per passare in seguito a descrivere il ritorno ai gradi superiori. In tutto questo senza dubbio c'è molta piú poesia che filosofia, per cui è opportuno che noi ci riportiamo piuttosto ad un ordine filosofico (2).

Molti platonici ritengono che esista qualche cosa che possiede

Filosofia_in_Ita

quod habet ex alio aut ad summum, aut ad imum potius declinare, aut omnino medium possidere. Nempe Deum infinitatem vitae manentem ex se ipso penitus possidere; angelum quoque manentem, sed ex Deo susceptam; animas deinde divinas, nostris superiores, infinitam quidem aliunde habere vitam, sed currentem, currentem tamen certo quodam ordine a speciebus in species discurrendo, defectus omnis et oblivionis expertem. Animas denique nostras vitam habere similiter infinitam, sed non modo currentem, verum etiam inordinate, atque a meliore habitu in peiorem, vicissimque tum reminiscendo tum obliviscendo mutabilem. Anima vero infra nostras nullo modo esse vitae infinitae particeps.

Ubi sectatores Proculi suum illud confirmant, scilicet coelestes animas etiam intelligendo discurrere quia inter deos, qui intelligibilia et semper et manendo suscipiunt, atque particulares animas, quae illa et aliquando suscipiunt et currendo, congrue medium obtineant coelestes sublimesque animae, quae semper intuentur quidem, sed de speciebus in species transeundo.

Nos autem alibi sententiam hac in re Plotini narravimus. Proinde sic esse volunt infinitum unum tam virtute quam perseverantia; deinde infinita multa perseverantia potius quam virtute (perseverantia inquam, vel sua omnino simul possidente, vel de aliis ad alia succedente, sive id maiori sive minori ordine fiat); denique multa, quae neque virtute sua, neque perseverantia aliunde accepta sint infinita. Talem in spiritibus ponunt ordinem. In mundo vero sensibili polus, utcumque potest, primum ordinis illius gradum refert; axis vero secundum; sphaera coelestis tertium; elementalis sphaera quartum; quintum quae denique ex elementis quattuor componuntur.

Sed digressione hac omissa, ad nostras animas redeamus. Semper quidem erit hominis anima, quoniam inhiat sempiternis. Sem-

Filosofia_in_Ita

per sé stesso vita infinita, qualche cosa che la possiede da altro da lui, e qualche cosa infine che non la possiede né da sé né da altro. Ciò che la riceve da altro essi pensano che possa declinare o verso il grado sommo, o verso il grado infimo, oppure che possa anche mantenere il grado mediano. Perciò ritengono che Dio possegga l'infinità della vita da sé stesso e caratterizzata dalla permanenza eterna, che l'angelo la possegga permanente ma ricevuta da Dio, e che infine le anime divine superiori alle nostre posseggano una vita infinita ricevuta dall'esterno e per giunta mobile, mobile tuttavia sotto il rispetto di un passaggio discorsivo di specie in specie secondo un ordine determinato, e non soggetta a nessun genere di difetto o di oblio. Infine pensano che le nostre anime abbiano una vita ugualmente infinita, ma non solo mobile, bensí anche disordinatamente mobile, sí da mutarsi da una condizione migliore in una peggiore e viceversa, vuoi tramite la reminiscenza, vuoi per effetto dell'oblio. Le anime, infine, appartenenti ai gradi inferiori a quello delle nostre, non sarebbero secondo loro in alcun modo partecipi di vita infinita.

In base a ciò i seguaci di Proclo confermano la propria teoria secondo la quale le anime celesti compiono processi discorsivi anche nell'atto dell'intelligenza, in quanto fra gli dei, che accolgono in sé sempre e senza mai mutarsi tutti gli intelligibili, e le anime particolari, che quegli intelligibili a volte riescono a cogliere nella loro mobilità, le anime celesti e sublimi, che sempre intuiscono ma trascorrendo di specie in specie, occupano in armonia con gli altri due gradi di anime il posto mediano.

Dal canto nostro abbiamo già esposto il parere di Plotino su questo argomento. Quanto ai procliani essi in tal modo vengono a sostenere che esistano prima di tutto un infinito uno in sé stesso, sia sotto il rispetto della virtú, sia sotto il rispetto della immobilità; in secondo luogo molteplici infiniti, tali piuttosto per effetto della immobilità che non della virtú, nel senso che appunto tale immobilità o possiede simultaneamente tutte le caratteristiche di tali enti infiniti, o passando dall'una all'altra, secondo un piú o meno perfetto ordine; infine i molteplici che non posseggono infinità né per virtú propria né per immobilità ricevuta dall'esterno. Tale è secondo loro l'ordine degli spiriti. Nel mondo sensibile, invece, il polo rappresenta, come può, il primo grado dell'ordine degli spiriti, l'asse il secondo, la sfera celeste il terzo, la sfera elementare il quarto, mentre il quinto risulterebbe rappresentato dai composti dei quattro elementi.

Ma lasciamo questa digressione e torniamo alle nostre anime. L'anima umana sarà certo in eterno, per il solo fatto che è assetata

Filosofia_in_Ita

per et fuit, ut aiunt, quoniam haberet quandoque finem nisi initio careat. Pythagorae anima ante ortum Pythagorae fuit quandoque a terreno corpore libera; post inclusa est nascente Pytagora. Duae hic vitae sunt, una libera, altera corporalis. Vita illa quae fuit libera, finem accepit in vitae corporalis initio, ergo et initium aliquando prius habuerat: quod enim cessat, incepit, itaque non fuit ante Pythagoram semper extra corpus, licet quandoque. Et postquam coepit esse in corpore, non erit in iis corporibus semper, quia quod incipit desinit. Unde sequitur, ut innumerabiliter ante Pythagoram anima eius in corpore terreno fuerit, atque extra, rursusque post Pythagoram extra corpus futura sit vicissim atque in corpore. Et sicut omnes mundi sphaerae per animas suas variantur formas, ac tandem recursus proprios repetunt (quod in quattuor anni temporibus, et quattuor Lunae alternis vicibus intuemur) sic animae nostrae animorum coelestium similes varias formas corporum induuntur, certisque curriculis temporum iisdem quibus antea corporibus involvuntur. Quas *παλιγγενεσίαν* id est regenerationem Zoroaster appellat, de qua multa Mercurius cum filio suo Tatio disputat. Et Plato in libro *De Regno* (1) resurrectionem hanc describit futuram in fine mundanae revolutionis, iubente Deo, ac daemonibus ministrantibus.

Quod autem per vitam unam explet mundus, anima nostra per multas exsequitur. *Timaeus* (2) enim Platonis tradit Deum mundi opificem iecisse in pateram quamdam cuncta semina rerum, eaque invicem musicis (ut supra diximus) modulis temperavisse, ex qua temperatione rationales animas tribus creaverit gradibus distributas, ita ut in qualibet anima cuncta inserta sint semina, ut, cum sit ex ipsis omnium mixta generibus, omnia per cognationem quamdam facile posset agnoscere, movere omnia atque vivificare, omniformemque vitam facilius experiri. Quid aliud Dei pateram, quam essentiam tertiam intelligimus inter divina et corporalia mediam, scintillis divinorum micantem, corporalium seminibus gravidam? Ex hoc

(1) *Politico*, 269 e-270 a.
(2) *Timeo*, 41 d ss.

Filosofia_in_Ita

di oggetti eterni, ma dobbiamo anche dire che fu sempre — secondo la loro terminologia —, poiché se non fosse priva di un principio nel tempo, necessariamente avrebbe una fine. Cosí l'anima, per esempio, di Pitagora fu un tempo, prima della nascita di Pitagora, completamente libera dal corpo, nel quale fu chiusa nel momento in cui nacque Pitagora. Si caratterizzano cosí due vite: l'una libera dal corpo, l'altra legata al corporeo. Quella vita che fu libera ricevette un suo limite al cominciare della vita corporea, e pertanto doveva avere avuto un inizio anche prima, ché ciò che ha una fine deve avere avuto anche un principio, e quindi tale vita non ha certo potuto essere prima di Pitagora indipendentemente dal suo corpo *ab aeterno*, anche se si può ammettere che abbia potuto esistere in un determinato momento prima di venir calata nel corpo. E, una volta calatavi, non potrà sussistere in quei corpi in eterno, in quanto ciò che ha un inizio ha anche una fine, onde consegue che prima di Pitagora la sua anima deve aver vissuto innumerevoli vite immersa in un corpo terreno e libera da esso, e che di nuovo, dopo Pitagora, dovrà vivere un altrettanto innumerevole numero di vite, sia chiusa in corpi, sia libera da essi. E come tutte le sfere del mondo variano le proprie forme tramite le anime e ripetono i propri ricorsi alla fine di tutta la serie delle variazioni (come possiamo constatare nelle quattro stagioni dell'anno e nelle quattro fasi della luna), cosí le anime nostre rivestono forme corporee diverse a simiglianza delle diverse forme degli animi celesti, e si muovono nell'ambito dei corpi secondo determinate orbite temporali identiche a quelle che compivano prima di entrare nei corpi. Tali orbite Zoroastro definisce « palingenesi », sulla quale una lunga disputazione tiene Mercurio con suo figlio Toth. Platone, dal canto suo, nel *Politico* (1) descrive questa resurrezione alla fine della rivoluzione mondana come voluta da Dio e realizzata dai demoni.

Inoltre ciò che il mondo compie tramite una sola vita, l'anima nostra compie in molte vite. Infatti il *Timeo* (2) platonico ci dice che Dio, creatore del mondo, gettò tutti i semi delle cose in una coppa, e che poi li armonizzò fra loro — come dicemmo — secondo accordi musicali, onde creò le anime razionali distribuendole in tre diversi gradi, sí che in ogni anima si trovino inseriti tutti quanti i semi affinché, trovandosi ad essere mista di tutti quei generi, potesse facilmente riconoscere ogni cosa in virtú di una particolare affinità, potesse muovere e vivificare ogni cosa, potesse, infine, piú facilmente sperimentare una vita onniforme. E come dovremmo interpretare codesta coppa di Dio, se non come quella terza essenza collocata a mezzo fra gli enti divini e gli oggetti corporei, balenante delle scintille dei primi, e gravida dei semi dei secondi? Da questa fonte emanarono

Filosofia_in_Ita

fonte tres praecipue animarum species manaverunt: divinae, Deum sequentes semper, aliquando sequentes Deum. Primis assignant Pythagorei sapientiam, secundis opinionem rectam, tertiis opinionem ancipitem. Unde colligitur, quod saepe iam diximus, animam nostram esse quodammodo omnia, ideoque omnium viventium progressus in suis visceribus continere. Non tamen omnes explicat sigillatim. Plura enim operantur animae primae quam secundae, haec quoque plura quam tertiae. Quamobrem licet non ad omnes, ad multos tamen vitarum progressus anima hominis instituta videtur. Neque violentia quadam illata extrinsecus, neque discursu consilii de vita transfertur in vitam, sed tali quodam naturali instinctu, quali in hac vita suo quaeque tempore prodeunt dentes, pili, semen, et reliqua. Sicut enim in ipsa universi natura, sic in particularium animarum naturis aeterna quadam lege ordinata sunt singula, prodeuntque ita in actum, ut et sibi et universae naturae est consentaneum. Certe una quaedam ex cunctis mundi animalis membris fit harmonia, per quam singula singulis et universo undique consonant. Ergo sicut ipsa mundi anima certis temporibus certa producit, sic et particulares animae seminibus insitis tempore certo ad certas vivendi species naturaliter inclinantur atque disponuntur. Ac dum paulatim praeteritae vitae affectus actusque remittitur, vicissim sequentis intenditur, conferente singulis passim universi natura.

Meminisse vero oportet, quemadmodum docet liber *De Republica* decimus (1), animae fato descendunt, id est quod generationem appetant, et tali quodam appetant tempore, ex naturali instinctu provenit ordini universi coniuncto, sed arbitrio talem vitam eligunt aut talem. Quamvis enim vitam corpoream prius naturaliter concupiverint quam cogitaverint, tamen talem aut talem vitae speciem prius cogitant quam adsciscant. Plurimum vero inquit eligere secundum prioris vitae consuetudinem et affectus, qui habitus affectusque ex liberis

(1) *Repubblica*, 617 d-621 d.

Filosofia_in_Ita

principalmente tre specie di anime: quelle divine, quelle seguaci inseparabili di Dio e quelle che, infine, solo a tratti lo seguono. Alle prime i Pitagorici assegnano la sapienza, alle seconde la retta opinione, alle terze l'opinione dubbia. Da tutto ciò noi possiamo concludere ciò che già piú volte abbiamo ripetuto, e cioè che l'anima nostra è in certo qual senso tutte le cose e che, pertanto, contiene nelle sue viscere i progressi di tutto ciò che vive. Tuttavia essa non li esplica tutti singolarmente: un maggior numero infatti ne realizzano le anime prime che non le seconde, le quali, a loro volta, ne realizzano di piú delle terze. Perciò, quantunque l'anima umana non sia stata fatta per tutti i progressi di tutte le vite, tuttavia appare fatta per un gran numero di essi, e non si trasferisce da una vita in un'altra per effetto di una violenza esercitata su di lei dall'esterno né per effetto di un processo discorsivo sul piano razionale, bensí per effetto di un istinto naturale identico a quello per cui in questa vita a tempo debito nascono i denti, i peli, la pubertà e tutto il resto. Come infatti nella natura stessa dell'universo, cosí nelle nature delle anime particolari, ogni singola cosa è ordinata secondo una legge eterna, sí che tutte si attuano solo come è consentaneo a loro e, nello stesso tempo, alla natura universale. E senza dubbio da tutte le membra del mondo animale viene creata un'armonia per la quale tutte sono consone fra di loro e con l'universo per ogni dove. Pertanto come l'anima stessa del mondo produce cose determinate in tempi determinati, cosí anche le anime particolari, insite nei singoli semi, naturalmente inclinano in tempi determinati verso determinate specie di vita alle quali appunto in tali tempi si dispongono. E mentre a poco a poco si va sempre piú indebolendo l'affetto e l'atto della vita precedente, in proporzione inversa si tende sempre piú l'affetto e l'atto della vita seguente, poiché la natura dell'universo ogni singola vita spinge ed aiuta nella realizzazione di sé stessa.

Ma è opportuno ricordare — come ci insegna il decimo libro della *Repubblica* (1) — che le anime discendono fatalmente, cioè che il fatto che appetiscono la generazione, e che la appetiscono in quel determinato tempo, procede direttamente da un istinto naturale congiunto armonicamente con l'ordine universale, pur scegliendo le anime a proprio arbitrio questa o quella vita. Quantunque infatti sia logico che esse desiderino naturalmente la vita corporea prima di concepirla nella loro mente, tuttavia esse pensano questa o quella specie di vita prima di realizzarla. Platone dice, poi, che per lo piú esse operano la scelta della nuova vita secondo la consuetudine contratta nella vita precedente, e secondo l'affetto che fu caratteristico di quella, consuetudine ed affetto procreati un tempo con atti liberi.

Filosofia_in_Ita

quondam actibus fuerint procreati. Ideo, inquit, culpa eligentis est, non Dei. Non vos daemon sortitur, sed vos daemonem. Virtus enim libera est (1). Postquam vero quis vitam daemonemque elegerit, virtus electam vitam disponere et componere potest potius quam deponere. Oportet enim curricula certa sortis impleri.

Quod autem ibidem scribitur, mundum inter necessitatis deae genua volvi (2), alias exposuimus. Necessitas enim anima mundi ideo dicitur, quoniam fatali eius virtute ducitur universum. Inter genua, inquam, id est per virtutem eius inferiorem volvendis sphaeris accomodatam. Siquidem mente rationeque divinis incumbit, etsi inferior virtus universalis est una, tamen quasi triplex cognominatur: Lachesis, id est sortitia, quia sortes singulas inserit; Clotho, id est revolutrix, quia involutas a principio sortes unicuique suas certis ordinibus temporibusque evolvit; Atropos, id est inconvertibilis, quia in sortibus evolvendis immutabili ratione procedit. Ad has omnes deas Plato asserit ire animam ad inferiora vergentem, eo videlicet ordinem, ut postquam et sortibus in eam Lachesis incidentibus naturaliter elementalem concupiverit vitam, et propositis multiplicibus vitarum exemplis, pro arbitrio certam vitam, eiusque ducem elegerit daemonem, tunc Lachesis electionem confirmet. Inde eodem daemone ad Clothon et Atropon necessitatemque ducatur. Quis hic non viderit animam ob solam corporis huius affectionem in omnem mox fatorum incidere potestatem, postremo ad Lethaeum oblivionis flumen, in hoc videlicet corpus, unde divinorum statim obliviscatur? Proinde significat animam, quae plus ex eo flumine biberit, id est quae affectu vehementiore sibi corpus adsciverit, oblivisci magis superiorum, atque tardius reminisci, contra vero quae contra.

Sed ad diversas iam vivendi species veniamus. Agit quandoque angelicam vitam in aethere apud eam stellam, cui est vel natura, vel usu facta propinquior, cumque illa simul in certa universi gubernatione consentit atque concurrit. At potest per omnes sphaeras gradatim sursum deorsumve discurrens tempus in qualibet vita, gubernatione, contemplationeque agere illi sphaerae stellaeque con-

(1) *Repubblica*, 617 e.
(2) *Repubblica*, 617 b.

Filosofia_in_Ita

Pertanto « la colpa è dell'anima che sceglie — dice — e non di Dio: non è il demone che sceglie voi, ma siete voi che scegliete il demone. Infatti la virtú è libera » (1). Ma dopo che uno ha scelto la vita e il demone che vuole, egli dice che la virtú può disporre e comporre piú che deporre la vita che è stata scelta, in quanto è necessario che si compiano i corsi fissi della sorte.

Quanto poi a ciò che in quello stesso libro egli scrive; e cioè che il mondo gira fra le ginocchia della Dea Necessità (2), ce ne siamo occupati altrove. Ci limiteremo quindi ad osservare che l'anima del mondo è definita necessità per il fatto che l'universo è condotto dalla sua potenza fatale, e che l'espressione « fra le ginocchia » sta ad indicare che l'universo si muove per effetto della virtú inferiore dell'anima, virtú adattata alle diverse sfere. Se è vero che essa con la mente e con la ragione è tutta occupata nelle cose divine, quantunque la virtú universale inferiore sia una sola, tuttavia la si definisce con tre nomi: Lachesi, ossia Sortizia, in quanto inserisce nelle varie sfere le sorti di ciascuno; Cloto, ossia Rivolgitrice, in quanto evolve in tempi ed ordini determinati le sorti involute fin da principio in ciascuna sfera; Atropo, cioè Irrevertibile, in quanto procede secondo una regola immutabile nell'evolvere le sorti. A queste tre Dee Platone dice che si presenta l'anima tendente ai gradi inferiori dell'universo, seguendo un ordine stabilito: dopo che, piovendo in lei le sorti di Lachesi, l'anima ha desiderato naturalmente la vita elementare e, proposti molteplici esempi di vite possibili, ha scelto liberamente una vita determinata ed il demone sua guida, allora Lachesi conferma la scelta; dopo di che l'anima viene condotta dal demone stesso da Cloto e da Atropo, cioè dalla Necessità. E chi non vede in questa descrizione espresso il concetto che l'anima a causa del solo affetto verso questo corpo finisce per divenire schiava del potere assoluto del destino, ed infine si immerge nel Lete, fiume dell'oblio, cioè in questo nostro corpo, per cui si dimentica completamente e subito di tutti gli enti divini? Platone vuol dire che quell'anima che avrà bevuto maggiormente alla corrente di tal fiume, cioè che abbia assunto il corpo in forza di un affetto piú violento, si dimentica delle essenze superiori in misura maggiore, e se ne ricorda piú lentamente, laddove si comporta esattamente al contrario quella che meno ha bevuto delle acque del Lete.

E passiamo ora a considerare le diverse specie di vita. L'anima conduce per un certo tempo una vita angelica nell'etere presso quella stella alla quale è stata fatta piú prossima, vuoi per natura, vuoi per uso, e con essa armonizza e concorre in un determinato governo dell'universo. Essa tuttavia può, discorrendo in su o in giú attraverso i diversi gradi delle sfere, trascorrere il suo tempo in qualsiasi vita,

Filosofia_in_Ita

grua. Agit quandoque daemonicam vitam in igne similiter, tum heroicam in aëre, humanam in terra, atque ferinam. Ac saepe dum hominis vitam ducit, sensim ex eius seminibus in naturalem instinctum et phantasiam vita scaturit equina, vel leonina, vel similes. Quod significat affectusque et mores, qui talium bestiarum proprii, nobis suboriuntur. Deposita denique figura hominis, eius bestiae subit corpus, cuius se moribus simillimam praestitit, seu inserat se ferino foetui, fiatque propria ferini corporis anima, ut Plotinus, Numenius, Harpocratius, Boethus (1) existimant, seu animae ferinae se ipsam iungat, atque ferae sit comes ut placuit Hermiae (2) Syrianoque et Proculo. Ac postquam de alia bestia migravit in aliam, explicavitque omnes progressus illos vitae ferinae, quibus explicandis pronior fuerat, promit iterum progressus humanos, post heroicos, deinde daemonicos, postremo divinos. Aliae vero alibi plus minusve vivunt, quatenus fato, vel fortuna, vel electione habituque varie disponuntur. Has transmigrationes, restitutionesque Plato annis mille, tribus milibus, decem milibus designavit disputationis exemplique gratia potius, ut inquit Hermias, quam quod certe dinumerari posse putaret. Horum enim numerorum quilibet non modo plurimus est, sed etiam certa quadam ratione perfectus, ut ostendatur animas ad perfectam purgationem longo quodam, sed certo tempore indigere, et quae vel levius peccaverunt, vel potius philosophatae sunt, eas citius in patriam redituras (3). Neque tamen intelligendum est animam communiter in eumdem omnino hominem numero (4) redituram, nisi fuerit tandem totus mundi cursus impletus, ut scribitur in libro *De Regno* (5), quem cursum (ut diximus alias) triginta sex annorum milibus impleri astronomi computant. Interea tamen saepe in idem reverti anima dicitur, in eamdem scilicet vitae speciem, similemque vivendi modum, a divino videlicet ad divinum, ab humano ad humanum, a bruto similiter

---

(1) Arpocrazione, filosofo neoplatonico di tendenza assai vicina alla speculazione di Numenio, e allievo di Attico, è noto per avere commentato alcuni dialoghi platonici e per lo scritto *Λέξεις Πλάτωνος*. Quanto al Boeto citato subito dopo dal Ficino, si tratta ancora una volta dello stoico Boeto di Sidone.

(2) Si tratta di Ermia di Alessandria, discepolo di Siriano e continuatore del neoplatonismo di Giamblico. È noto per il suo commento al *Fedro* di Platone.

(3) L'attributo di *perfectus*, conferito dal Ficino ai numeri sopra citati, va inteso alla luce delle dottrine magico-cabalistiche di cui fu ricco tutto il periodo dell'alto Medioevo, a partire specialmente dal secondo secolo. Si osservi, infatti, che si tratta di multipli di dieci e di tre, numeri che, assieme al quattro, al sette ed all'uno stanno alla base di tutte le costruzioni cabalistiche dell'antichità, un modello delle quali si può trovare nel già spesso citato passo di Macrobio (*Commentarium in Somnium Scipionis*, I, 6, *passim*).

(4) È evidente che il Ficino intende *numerus* non solo nel senso di « numero », allu-

Filosofia_in_Ita

partecipare a qualsiasi governo e compiere qualsiasi contemplazione che sia congrua con quella sfera e quella stella alla quale è assegnata. Vive, a volte, allo stesso modo la vita demoniaca nella sfera del fuoco, altre volte quella eroica nella sfera dell'aria, ed infine quella umana e ferina su questa terra. E spesso, mentre sta conducendo la vita dell'uomo, a poco a poco dai suoi semi scaturisce verso l'istinto naturale e verso la fantasia la vita equina, o leonina, o altre simili. Il che significa che gli affetti e le abitudini propri di tali animali sorgono al di sotto di noi. Deposta infine la figura dell'uomo, essa riveste il corpo di quella bestia ai cui costumi si è presentata particolarmente simile durante la vita umana, sia inserendosi direttamente in un feto ferino e divenendo cosí l'anima propria di un corpo ferino — come ritengono Plotino, Numenio, Arpocrazione e Boeto (1) —, sia congiungendosi ad un'anima ferina e divenendone compagna come sostennero Ermia (2), Siriano e Proclo. E dopo essere migrata da una bestia in un'altra e dopo aver compiuto tutti i processi di quella vita ferina, nel compimento dei quali si mantenne in un grado estremo di bassezza, si rieleva ai processi della vita umana, e dopo di questi a quelli della vita eroica, poi della vita demoniaca ed infine a quelli della vita divina. Tuttavia ciascuna anima vive queste diverse vite piú o meno a lungo di un'altra, in quanto viene disposta in modo diverso vuoi dal fato, vuoi dalla fortuna, vuoi dalla elezione e dal suo aspetto. Tali migrazioni e ritorni Platone fissò rispettivamente in mille, tremila e diecimila anni, secondo Ermia, piú sotto forma di esempio nel corso della disputa che non perché credesse che si potessero veramente misurare. Infatti ciascuno dei numeri proposti da Platone non solo è rilevantissimo, ma anche perfetto (3), in certo senso, con il solo scopo di mostrare che le anime hanno bisogno, per purgarsi completamente, di un periodo lungo ma definito, e che fra esse quelle che peccarono piú lievemente delle altre, o piuttosto si sono dedicate alla filosofia, sono destinate a rientrare nella sede loro assegnata dal destino prima delle altre. Né d'altra parte bisogna interpretare questo pensiero nel senso che l'anima comunemente sia destinata a rientrare a suo tempo (4) nel medesimo uomo, se non sia stato prima completato tutto il grande corso dell'universo — come leggiamo nel *Politico* (5) —, corso che — come già dicemmo — gli astronomi ritengono si completi nel giro di trentaseimila anni. In quel frattempo, tuttavia, si dice che l'anima spesso ritorna alla medesima vita e ad un modo di vivere simile ad un altro già in precedenza

---

dendo ai numeri sopra citati, ma anche nel senso di «ritmo», ovviamente misurato sulla base appunto dei numeri mille, tremila e diecimila.

(5) *Politico*, 272 c ss.

Filosofia_in_Ita

ad brutalem, quemadmodum et ipse mundi circuitus saepe interim ad similia redit, donec ad eadem prorsus denique revertatur (1). Ne quis autem absurdum putet esse animam in tam diversas species se transferre, considerare iubent quam diversos affectus et habitus in hoc etiam corpore saepe animus induat, non in aliis solum, sed in eodem homine, planetae videlicet, et bruti hominisve et angeli. Rursus ne quis miretur nos eorum, qui in superiori gessimus vita, in hac minime recordari, animadvertere iubent non solum quam multum in senectute infantiae, sed etiam quam facile hodie hesternarum rerum obliviscamur.

Haec illi, quibus propheticum illud obicitur: « in circuitu impii ambulant » (2), quasi dicat illos esse impios iudicandos, qui eiusmodi animarum circuitus introducunt.

CAPUT IV

Quod Plato rectius exponatur more Academiarum quattuor praecedentium, praesertim primae et quartae.

(1) Si nota qui un palese ricordo tratto da quanto Diogene Laerzio dice di Pitagora (cfr. VIII 4), che, cioè, egli si ricordava di essere stato un tempo Etalide, poi Euforbo, poi ancora Ermotimo, ed infine Pirro. Nel testo di Diogene si afferma una derivazione diretta da Eraclide Pontico.

(2) *Salmi*, XI 9.

Filosofia_in_Ita

vissuto, cioè dal modo divino al divino, dall'umano all'umano, e cosí pure dal bruto al brutale, allo stesso modo in cui la stessa orbita dell'universo spesso ritorna a posizioni simili, finché non rioccupa l'identica posizione di partenza (1). Ed affinché non si ritenga assurdo che l'anima si trasferisca in specie tanto diverse, essi invitano ad osservare quanto diversi affetti e modi di essere l'animo rivesta spesso anche in questo nostro corpo non solo in riferimento agli altri individui, ma anche nel medesimo uomo, cioè gli affetti ed i modi di un pianeta, di un bruto, o di un uomo o, infine, di un angelo. E di nuovo: affinché nessuno si stupisca che noi non ci ricordiamo affatto in questa vita di ciò che facemmo in quella superiore, essi avvertono di porre attenzione non solo a quanto noi ci dimentichiamo della nostra giovinezza al sopravvenire della vecchiaia, ma anche con quanta facilità ci dimentichiamo il giorno seguente di quel che abbiamo fatto il giorno prima.

Queste sono le teorie dei platonici, ai quali si contrappone il detto profetico: « Gli empi vagano perennemente in un cerchio » (2), come per dire che debbono essere giudicati empi coloro che ammettono siffatti moti circolari per le anime.

CAPITOLO IV

Per quale ragione la dottrina platonica sia piú fedelmente esposta secondo le prospettive delle precedenti quattro accademie, in particolare della prima e della quarta.

Il Ficino espone e interpreta le predette teorie sull'anima di Platone in rapporto a Carneade, Arcesilao, Senocrate e Ammonio. Ed egli nota le interpretazioni in senso allegorico degli scritti platonici date dagli Accademici e le influenze scetticheggianti dell'interpretazione platonica di Carneade e di Arcesilao, manifestando esplicitamente la sua preferenza per Senocrate ed Ammonio. In questo senso il Ficino sottolinea ancora una volta la concordanza tra il genuino pensiero di Platone e quello degli antichi teologi, cioè, a suo avviso, di Orfeo, Zoroastro, Ermete Trismegisto e Pitagora.

Filosofia_in_Ita

LIBER XVIII

CAPUT I

Quod Plato non prohibet fidem adhibere thelogiae Hebraeorum, Christianorum, Arabumque communi (1).

Plato igitur nihil prohibere videtur fidem adhibere theologiae Hebraeorum, Christianorum, Arabumque communi, coepisse mundum quandoque, angelos ab initio creatos, animas hominum immortales creari quotidie. Ad haec cogimur auctoritate divina, ad haec rationibus huiusmodi ducimur.

Mundi moles per se esse non potest, ita ut non pendeat aliunde, sed in esse se suo stabiliat, alioquin se ipsam quodammodo faceret. Facere autem aliquid, non ad corpus pertinet, quod quicquid agere videtur, per virtutem quamdam exsequitur incorpoream in subiecto iacentem; immo ad essentiam ipsam spectat penitus incorpoream, in se ipsa manentem virtutisque illius originem. Praeterea corporea moles se ipsam continere non potest, siquidem continere nisi aliquid agendo nequit, praesertim cum continere sine unione non valeat. Unire autem non ad naturam divisibilem, quae et ipsa indiget unione, sed ad vim tandem penitus individuam spectare videtur. Rursus moles eadem per se operari moverique non potest quia, si

(1) Non riteniamo opportuno tradurre l'aggettivo *communi* che il Ficino aggiunge a precisare la serie di genitivi. È tuttavia importante la precisa indicazione concettuale che esso contiene. Si tratta, cioè, del fondamentale concordismo o dell'interpretazione fondamentalmente unitaria e concordistica che il Ficino fa della tradizione. Da un lato ed in un primo senso il Ficino, per quanto concerne il rapporto tra il pensiero cristiano e quello greco ed ebraico, è nella linea di S. Giustino, di S. Clemente di Alessandria, di Origene e di Filone giudeo, proprio nel cogliere un rapporto di continuità e di conferma essenziale tra la filosofia greca e la teologia ebraica e cristiana. Ma è in un secondo senso che si manifesta in modo piú palese l'originalità ficiniana. Il concordismo del Ficino è infatti espresso soprattutto nell'unificare in un'unica tradizione speculativa e teologica (la *Theologia Platonica*) pensatori appartenenti a correnti ed epoche diverse, quali lo Pseudo Zoroastro, Orfeo, lo Pseudo Mercurio Trismegisto, Pitagora, Platone, lo Pseudo Dionigi etc., ove appunto è sentita l'unità filosofico-teologica tra il pensiero antico e le religioni positive, sia quella ebraica che quella cristiana e islamica. In questo senso il Ficino ha un atteggiamento non dissimile da quello di Pico della Mirandola, specialmente in rapporto alle *Conclusiones* pichiane, nelle quali ve n'erano molte tratte dalle fonti piú disparate: sedici da S. Alberto Magno, quarantacinque da S. Tommaso, otto da Francesco di Mayronnes, ventidue da Duns Scoto, tredici da Enrico di Gand, undici da Egidio Romano, quarantuno

Filosofia_in_Ita

LIBRO DICIOTTESIMO

CAPITOLO I

Platone non impedisce di prestare fede alla teologia ebraica, cristiana e araba (1).

Platone dunque è chiaro che non impedisce di prestar fede alla teologia ebraica, cristiana ed araba, secondo la quale il mondo ebbe inizio nel tempo, gli angeli furono creati *ab initio* e le anime umane immortali vengono create ogni giorno. Ad ammettere ciò noi siamo costretti dalla divina autorità e ne veniamo convinti dalle dimostrazioni seguenti.

L'immane mole dell'universo non può essere per sé stessa, in modo da non dover dipendere da altro ma da stabilirsi nel suo stesso essere, altrimenti essa sarebbe in qualche modo la creatrice di sé stessa. Ma il creare qualche cosa non concerne il corpo, per il solo fatto che tutto ciò che appare dotato della possibilità di compiere un'azione la eseguisce per mezzo di una virtú incorporea, che si esercita su un soggetto sottoposto all'agente; anzi ogni azione spetta direttamente all'essenza affatto incorporea, permanente in sé stessa ed origine di quella virtú. Inoltre la mole corporea non può contenere sé stessa, se è vero che non potrebbe contenere qualche cosa se non agendo, dato soprattutto che non è possibile contenere alcuna cosa senza che vi sia un'unione fra il contenuto ed il contenente. Ma l'unire non appare compito specifico di una natura divisibile, la quale necessita essa stessa di un'unione, bensí di una potenza assolutamente indivisibile. Di piú: una medesima mole non può per sé stessa subire da sé azione e movimento poiché, se non è in grado di

---

da Averroè, dodici da Avicenna, undici da Alfarabi, quattro da Isaac di Narbona, quattro da Abumaron babilonese, tre da Mosè Maimonide, cinque da Maometto di Toledo, due da Avempace, quattro da Teofrasto, tre da Ammonio, nove da Simplicio, otto da Alessandro di Afrodisia, cinque da Temistio, quindici da Plotino, otto da Adelando arabo, dodici da Porfirio, nove da Giamblico, cinquantacinque da Proclo, quattordici da Pitagora, sei dai Teologi caldei, dieci da Mercurio Trismegisto e quarantasette dai Cabalisti. È interessante osservare come nelle rimanenti quattrocentonovantotto tesi in cui il Pico esprime la sua personale opinione, si sostiene l'accordo fondamentale fra Platone ed Aristotele, risalendo a Pitagora e all'antica teologia mediante la cabala e attraverso Zoroastro, i Caldei, Orfeo e Mercurio Trismegisto. Non è chi non veda qui una notevole prossimità col Ficino.

Filosofia_in_Ita

nequit sibi esse dare, multo minus poterit praestare actionem. Ac vicissim si posset se ipsam agere, posset etiam agere per se ipsam. Quod autem per se operari non valeat, hinc etiam patet quod se movere non potest, ut in libro sexto probavimus.

Ostendimus insuper alibi, perpetuo ordinatissimoque mundi motui virtute infinita opus esse, quam finita determinataque natura corporis ex se habere non potest. Ideoque mundus, tamquam ex se erraticus dissolubilisque, aliunde indissolubilem ordinem mutuatur. Sed undenam mutuatur? Profecto si mundus neque per se subsistere, neque se continere, neque per se agere moverive potest, necessario a causa per se existente seque continente dependet, causa, inquam, prorsus indivisibili, ne illa similiter vel sit per aliud, scilicet per partes partiumve congregatorem, vel contineatur ab alio, scilicet ab unitate partes invicem connectente, vel sit insufficiens, cum partibus egeat, vel admixtum habeat non esse, cum compositum ex partibus nulla sit partium.

Proinde cum mundus ex dissimilibus sit compositus, oportet compositionis huiusmodi causam perscrutari. Non enim se ipsum componit corpus, quod neque actionis neque unionis principium est. Neque dicendum est partes mundi suo quodam motu in compositionem huiusmodi confluxisse: non enim corpora per se moventur. Neque tamquam ad id et aliunde compulsas, et invicem compellentes. Quid enim est quod impellit? Et quid impellit primo? Rursus nefas est impulsionibus carentibus ordine ordinem committere tam mirandum. Quonam pacto ex inordinatis inornatisque ordo tantus et ornatus efficitur, quippe cum soleat semper agens causa effectu esse praestantior? Praeterea si mundi partes esse compositionis huius

Filosofia_in_Ita

conferirsi da sé stessa l'essere, tanto meno potrà conferirsi un'azione. E, viceversa, se potesse conferirsi da sé un'azione, potrebbe anche agire per sé stessa. Ma che non sia in grado di operare da sé su sé stessa, risulta chiaramente anche dal fatto che non può da sé stessa muoversi, come dimostrammo nel sesto libro.

In un altro punto dimostrammo, inoltre, che il moto perpetuo ed ordinatissimo del mondo ha bisogno di una virtú infinita, che la natura del corpo, determinata e finita, non può possedere da sé. Pertanto il mondo, che per sé stesso sarebbe erratico e soggetto a dissoluzione, mutua da altro il suo ordine indissolubile. Dobbiamo, a questo punto, chiederci, dunque, donde mai lo mutui. Certamente se il mondo non è in grado per sé stesso né di sussistere, né di contenersi, né di agire, né di muoversi, necessariamente dipende da una causa che sussiste per sé stessa e si contiene in sé stessa, causa per di piú indivisibile, onde anch'essa non si trovi a dover essere in virtú di qualche cosa che sia altro da lei, cioè in virtú di parti o del congregatore di una molteplicità di parti, oppure a dover essere contenuta da altro, cioè dall'unità che connetta fra loro le sue parti, o ad essere insufficiente, qualora manchi di qualcuna delle parti necessarie, od abbia in sé commisto il non essere, dato che ciò che è composto da una somma di parti non è nessuna delle singole parti che lo compongono.

Pertanto, risultando composto il mondo da parti dissimili, è necessario che noi indaghiamo quale sia la causa di questa composizione, ché un corpo non si compone da sé, non essendo il principio né di una azione in generale né, in particolare, dell'unione. E non si deve affermare che le parti del mondo siano confluite nella composizione in cui si trovano per effetto di un loro particolare movimento, poiché i corpi non si muovono da sé, e neppure è possibile dire che si siano dirette verso questa composizione, sia spinte dall'esterno, sia spingendosi reciprocamente. Che cosa sarebbe infatti il principio che le spingerebbe? E che cosa le spingerebbe primieramente? Ancora: non è possibile ed è contrario ad ogni logica affidare ad impulsi assolutamente privi di ordine un ordine tanto mirabile. In qual modo, infatti, da cose senza ordine e prive di ornamento potrebbe essere prodotto un ordine tanto ornato e tanto perfetto, dato che la causa agente suole essere sempre piú prestante dell'effetto da essa prodotto? Inoltre: se si affermasse che le parti del mondo fossero le cause materiali di questa composizione, noi chiederemmo quale ne sarebbe la causa efficiente. E se si dicesse, invece, che esse ne sono le cause efficienti, di nuovo noi chiederemmo in qual modo possa venir compiuta un'opera razionale da cose affatto prive di ragione. Per cui se il mondo non si è composto

Filosofia_in_Ita

materiales dixeris causas, de causa efficiente quaeremus. Sint autem efficientes, iterum perquiremus quonam pacto ex rebus ratione carentibus rationale opus efficiatur: quapropter si mundus neque ex se neque casu compositus est, certe compositionis causam habet certam. Neque afferat quispiam solam habere finalem causam. Habet enim eam cum ad bonum tamquam ad finem recte feratur. Cum vero ad id frustra non moveatur, aliquid certe boni ab illo consequitur. Accipit autem secundum essentiam, quandoquidem secundum essentiam appetit atque movetur. Igitur ab eodem accipit esse, a quo essentialem accipit bonitatem. Itaque causa illa tam efficiens est quam finis. Est et exemplar: si enim mundus certa ratione fertur ad bonum, certe Deus illum certa ratione, tamquam exemplari, ad bonum illum continue dirigit. At vero cum ad finem ducere bonumque petere sit voluntatis officium, nimirum Deus voluntate movet mundum, quem similiter et voluntate composuit.

Idem ita insuper confirmatur. Quod fortuitum et contingens dicitur solet eo, quod ordinatum est determinatisve constat causis, posterius esse. Igitur non potest ordo mundi priore casu aliquo contigisse. Ac si multas mundanorum effectuum causas aliquis afferat nisi omnes sub una concilient, non poterit quam ob causam mundus, licet ex diversis constet, sit et unus et unitus, afferre, et qua ratione unum totum sit melius partibus multis, nisi unam inveniat causam et communem et praestantiorem causis multis, cuius virtute omnes in unum congrediantur. Quamobrem una est universi unionisque ipsius causa, ad quam coordinata sunt omnia. Si haec esset rationis expers, homines, qui ratione utuntur seque ipsos cognoscunt, prima causa praestantiores essent, atque opus humanum opere divino perfectius redderetur.

Igitur Deus infinitam bonitatem suam rationaliter novit per omnia propagabilem, unde placuit sua sibi bonitas per singula propaganda, quippe cum boni proprium sit ut placeat, ac summi boni ut summopere placeat. Quo quidem rationalis voluntatis affectu, rationaliter atque optime omnia tum procreata sunt, tum continue disponuntur.

Filosofia_in_Ita

da sé, né può essere stato composto dal caso, non c'è dubbio che deve aver una causa precisa che abbia realizzato la sua composizione. E non ci venga qualcuno a dire che esso possiede solamente la causa finale, in quanto esso la possiede nel fatto che viene trasportato per via diretta verso il bene, come verso il fine suo. E dato che a tale bene esso non si muove invano, certamente da tale fine consegue qualche cosa di bene. Ed il suo fine il mondo accoglie sotto il rispetto dell'essenza, dal momento che, secondo appunto il rispetto dell'essenza, lo appetisce e si muove in direzione di esso. Pertanto egli riceve l'essere da quello stesso principio dal quale riceve la bontà essenziale. Pertanto quella causa è tanto efficiente quanto finale. E di tale bene c'è anche l'archetipo: se infatti il mondo viene condotto al bene da una ragione ben stabilita, senza dubbio Dio lo dirige continuamente verso codesto bene secondo una ragione stabilita come secondo un archetipo. Ma essendo compito della volontà quello di condurre ad un fine e di tendere ad un bene, non c'è da stupirsi che Dio muova il mondo tramite la volontà come ancora tramite la volontà lo ha composto.

Del che troviamo un'altra conferma osservando che ciò che viene definito fortuito e contingente suol essere posteriore a ciò che è ordinato e che per cause determinate è quello che è. Pertanto non può certo l'ordine del mondo essersi realizzato per un caso precedente. Ché se uno postulasse molteplici cause degli effetti del mondo, senza che esse si trovassero conciliate sotto un'unica causa, non potrebbe spiegare in virtú di quale causa il mondo, pur essendo effetto di cause diverse, possa essere unito ed uno. Per di piú non potrebbe spiegare in qual modo il tutto unico sarebbe migliore della molteplicità delle sue parti, se non trovasse un'unica causa comune e piú prestante della molteplicità delle cause, in virtú della quale tutte le cause molteplici si riunissero. Perciò una sola è la causa dell'universo e della sua unione, causa alla quale tutte le cose sono coordinate. Se tale causa fosse priva di ragione, non solo gli uomini, i quali hanno l'uso della ragione e conoscono sé stessi, sarebbero piú prestanti della causa prima, ma addirittura l'opera dell'uomo sarebbe cosí resa piú perfetta dell'opera divina.

Dio, quindi, conosce razionalmente la sua bontà infinita come propagabile per tutti i gradi dell'essere, per cui gli piacque la sua stessa bontà come propagabile, dal momento che è caratteristica propria del bene quella di piacere, e del sommo bene quella di piacere sommamente. In seguito a tale affetto della volontà razionale sono allora state procreate razionalmente e ottimamente tutte le cose e da allora senza interruzione razionalmente ed ottimamente vengono disposte.

Filosofia_in_Ita

Ratione voluntateque divina disponi mundum, in oraculis Chaldaeorum, quae recitat Proculus, iis verbis significatur: Intellectus patris, emanans perfecto consilio, ideas omniformes intelligit, quae quidem ab uno fonte omnes prodierunt. A patre enim erat voluntasque finisque. Distributae vero sunt intellectuali quodam igne, atque in alias quasdam intellectuales deinde divisae. Rex enim multiformi mundo intellectualem figuram indeficientem praeposuit, cuius secundus mundus est vestigium, properans una cum forma, et mundus apparens omniformibus dotatus ideis. Fons unus, ex quo erumpunt divisae aliae innumerabiles circa mundi corpora producentes. Quae circuitu quodam rite assimilatae ferantur undique conversae, sed alibi aliae intelligentiae a fonte paterno, tamquam ab igne scintillae, pervigili circa primordiales ideas. Prima enim a patre idea effluxit atque fons voluntarius. Hactenus oraculum, in quo de Patre, Filio, Spiritu, ideis, angelis, dispositione voluntaria mundi mentio fit.

Sed nos iam ad institutum ordinem revertamur. Elementa et plantae quicquid agunt, necessaria quadam naturae suae operantur affectione. Ea una est dumtaxat, unum igitur quiddam quaelibet operantur. Bruta praeterea operantur per appetitum, qui, prout modis per sensum variis lacessitur, aggreditur varia. Et sicut elementa et plantae innata necessitate agunt, ita bruta necessitate operantur illata (1). Rationalis anima per voluntatem agit, quae quidem ad opus movetur non a rerum formis, ut appetitus, sed a notionibus et consiliis intellectus. Haec libera operatio est merito perfectiori conveniens animali. Talis quaedam prae caeteris esse debet operatio Dei. Quapropter Plato in *Timaeo* inquit (2) voluntatem Dei beneficam originem rerum certissimam extitisse. Mercurius quoque mundum divina voluntate constare quam cuncti comitentur effectus. Orpheus, ubi de summo Iove loquitur, sic inquit: *πάντα γὰρ κρύψας αὖθις φάος ἐς πολυγηθὲς ἐξ ἱερῆς κραδίης ἀνενέγκατο μέρμερα ῥέζων*: id est « cum abscondisset omnia deinceps in lumen gratum emisit ex sacro corde, operans cogitata et mirabilia ». In iis verbis Orpheus aperte declarat mundum a voluntate divina initium temporis habuisse. Natura et appetitio numquam opus aliquod novum aggrediuntur, nisi quando natura varie afficitur et appetitio varie lacessitur, intel-

(1) Abbiamo creduto opportuno mantenere il giuoco di assonanza creato dal Ficino, con l'avvertenza tuttavia che esso comporta una diversità profonda dal punto di vista concettuale fra necessità connaturata all'individuo (vegetale od animale che sia) e necessità proveniente ad esso dall'esterno.

(2) *Timeo*, 29 e - 30 b.

Filosofia_in_Ita

Che il mondo sia disposto dalla ragione e dalla volontà divina, viene espresso con queste parole negli oracoli dei Caldei che Proclo espone: « L'intelletto del padre, emanante con perfetto giudizio, coglie le idee onniformi le quali, pure, fluirono tutte da un unico fonte. Infatti dal padre era la volontà ed il fine. Sono state distribuite da un fuoco intellettuale e poi divise in altre idee intellettuali. Il Re infatti prepose al mondo multiforme una figura intellettuale di nulla mancante, della quale sono impronte il secondo mondo, che si muove in armonia con la forma, ed il mondo apparente dotato delle idee onniformi. Il fonte dal quale erompono divise tutte le altre innumerevoli idee produttrici dei corpi nel mondo è uno solo. Tali idee divise ed innumerevoli assimilate in un moto circolare vengono trasportate dovunque secondo orbite precise, pur essendo scaturite dal fonte paterno, come dal fuoco scintille, intelligenze diverse per le diverse sfere dell'universo nella perenne veglia del padre rivolta alle idee primordiali. La prima idea infatti fluí dal padre, ed il fonte fu volontario ». Queste le parole dell'oracolo nel quale si fa menzione del Padre, del Figlio, dello Spirito Santo, delle idee, degli angeli e della disposizione volontaria.

Ma torniamo all'ordine che ci eravamo prefissi. Gli elementi e le piante compiono tutto ciò che compiono secondo una necessaria affezione della loro natura. Tale affezione è unica, onde è una sola anche la loro azione qualunque essa sia. I bruti agiscono tramite l'appetito, il quale si rivolge a diverse azioni a seconda dei diversi modi in cui viene stimolato dai sensi. E come gli elementi delle piante agiscono per necessità innata, cosí gli esseri bruti operano per necessità illata (1). L'anima razionale agisce tramite la volontà, la quale è mossa ad operare non dalle forme degli oggetti, come è l'appetito, ma dalle conoscenze e dai giudizi dell'intelletto. Questo libero operare è a buona ragione consono ad un animale piú perfetto. E tale piú di ogni altra deve essere l'operazione di Dio, per cui Platone nel *Timeo* (2) afferma che la benefica volontà di Dio fu l'origine indubitabile di tutte le cose, e Mercurio che il mondo esiste per volontà divina che tutti gli effetti accompagnano. Orfeo infine, là dove parla di Giove sommo, dice: « Avendo celato ogni cosa in sé, ogni cosa poi produsse dal cuore sacro nella luce gioiosa, operando le mirabili cose da lui pensate ». Con tali parole Orfeo apertamente dichiara che il mondo ebbe inizio nel tempo per opera della divina volontà. Infatti la natura e l'appetizione mai intraprendono qualche opera nuova, se non quando la prima viene variamente affetta e l'appetito viene variamente stimolato, laddove l'intelletto e la volontà, anche in un uomo, danno inizio spesso ad un'opera nuova anche indipendentemente da una loro propria novità. Supponiamo per

Filosofia_in_Ita

lectus autem atque voluntas, etiam in homine, novum opus inchoant saepe, absque propria novitate. Mane statuit Plato vespere accersere Xenocratem. Stat futurae vocationis firma sententia donec ea hora Xenocratem vocet. Mutatio quidem fit non in mente et voluntate, sed ore Platonis membrisque Xenocratis. Erat semper in mundi architecto machina mundana praescripta ac momentum inchoationis eius in architecti voluntate signatum. Eo ipso momento quod praesignaverat inchoata est machina, nulla intercedente Dei mutatione. Compleverat ab aevo Deus substantialem mundum intra se totum. Permisit umbratilem mundum inde tunc emanare, quando fuit melius. Melius fuit, quando statuit bonitatis divinae voluntas, per quam bona sunt omnia, nos siquidem res, quia bonae sunt, volumus. Hae vero ideo bonae sunt, quia vult eas Deus. Et quo pacto esse et quando vult fieri, eo solum pacto et momento sunt bonae.

Similiter ideo res intelligimus vere, quoniam ita, ut revera sunt, intelligimus. Contra vero ita revera sunt ideo, quoniam eas ita Deus intelligit. Sic ergo a divina intelligentia rerum veritas, a divina voluntate rerum bonitas proficiscitur. Ubi causa prima rerum, ibi ratio rerum summa. Quapropter ita rationaliter debebant fieri, ut intelligebat Deus atque videbat. Temporaliter, id est ab initio temporis emanare ab ipso debere Deus intelligebat, atque volebat hanc umbram, cuius natura in motu temporeque versatur. Et umbrae mundanae motus ab initio temporali ad finem produci debebat, et debet, cuius tempus momentis singulis in principio simul est atque fine. Neque perquirendum est, cur illo momento potius quam priori inceperit inde hic mundus affluere. Nam si mille annis ante incepisset, etiam quaeremus cur non prius. Initium tamen aliquando habere debebat. Adde, quod phantasiae est ista fallacia: non sunt ante primum mundi momentum ulla temporis momenta, quibus ante creari debuerit. Quicquid cogitatur ante mundum, unicum et stabilem est aeternitatis punctum. Omnis momentorum temporalium discursio cum mundo coepit, mundo currente (1).

Similiter neque investigandum est quamobrem hic potius quam

(1) Si avverte qui chiaramente la lettura di Origene e una successiva correzione della concezione origeniana attraverso S. Agostino (cfr. particolarmente *Confessioni*, XI 12 e 13).

Filosofia_in_Ita

esempio che Platone abbia stabilito alla mattina di invitare Senocrate per la sera: la sua deliberazione sta immutata fino a che, all'ora stabilita, egli non invita Senocrate. Il mutamento non avviene nella mente e nella volontà, ma nelle labbra di Platone e nelle membra di Senocrate. Similmente sempre c'era nell'architetto del mondo prestabilita la macchina di esso, e anche il momento del suo inizio stava prefissato nella volontà del suo autore. E si è dato inizio alla realizzazione della macchina prestabilita proprio nel momento che l'architetto aveva prefissato, senza che per questo sia intervenuta alcuna mutazione in Dio. Ché egli aveva compiuto il mondo sostanziale in sé stesso *ab aeterno*. Ma permise al mondo umbratile di uscire alla luce solo nel momento migliore, il quale fu appunto quello che stabilí la volontà divina in grazia della quale ogni cosa è buona. Noi infatti vogliamo le cose in quanto sono buone ed esse lo sono poiché le vuole Dio. Ed esse sono nel modo e nel momento soli nei quali Dio vuole che esse si realizzino.

Similmente, pertanto, noi cogliamo la verità in quanto noi cogliamo le cose cosí come sono veramente e, viceversa, esse sono veramente cosí in quanto cosí le intende Dio. In tal modo dalla intelligenza divina procede la verità delle cose, e dalla divina volontà discende la loro bontà. Ma dove sta la causa prima delle cose, ivi sta la loro ragione somma, per cui le cose dovevano essere create razionalmente, cosí come Dio le coglieva intellettualmente e le vedeva. Dio capiva che esse dovevano emanare da lui temporalmente, cioè avendo inizio nel tempo, e voleva appunto questa ombra, la cui natura si svolge soggetta al movimento e al tempo. Non solo: il moto dell'ombra mondana doveva e deve essere condotto al suo fine partendo da un inizio nel tempo, e il tempo di essa è simultaneamente nel principio e nella fine attraverso ciascun suo momento. E non dobbiamo indagare noi per quale ragione questo mondo abbia cominciato a fluire dal suo fonte in quel determinato momento piuttosto che in un momento precedente, poiché se avesse avuto inizio un numero infinito di anni prima potremmo ancora domandare perché non avrebbe potuto cominciare prima ancora. Sta di fatto che doveva avere il suo inizio in un determinato momento, e tanto basta. Si aggiunga che tali domande non sono altro se non frutto di un inganno della fantasia; non ci sono prima del primo momento del mondo momenti temporali nei quali avrebbe dovuto essere creato prima del momento in cui lo fu, ché tutto ciò che si pensa prima del mondo non è che unico e immobile punto dell'eternità, ed ogni trascorrere di momenti temporali ebbe inizio col mondo e con il trascorrere di esso (1).

E similmente non dobbiamo investigare per qual ragione il

Filosofia_in_Ita

illic situs sit mundus. Phantasiae est ista fallacia. Non est corporalis locus extra mundum. Tempus totum cursum totum mundi metitur. Totus corporalis locus mundi amplitudine prorsus impletur. Atque ut *Timaeus* Platonis (1) ostendit, par tempus est cursui, locus aequalis est amplitudini. Fallitur qui corporeum locum cogitat extra mundum. Fallitur qui ante mundum tempora fingit. Falletur et qui crediderit divinae perfectioni accedere aliquid, vel decedere, manante illinc mundo, vel non manante, qui multo minus est ad Deum, quam ad corpus sit corporis umbra. Corpori autem ex umbra neque accedit aliquid umquam, neque decedit.

Profecto spiritalis ille mundus, mundi huius exemplar, primumque Dei opus vita aequalis est architecto: fuit semper cum illo, eritque semper. Mundus autem corporalis, quod secundum est opus Dei, discedit iam ab opifice ex parte una, quia non fuit semper; retinet alteram, quia sit semper futurus. Composita vero corpora, quae tertia Dei opera sunt, omnem partem aeternitatis amittunt. Rationabile est mundum Deo non aequari secundum vitam, postquam secundum substantiam non aequatur. Neque esse undique infinitum, ut divinae cedat infinitati. Decet etiam sicut res omnes duos habent actus, internum scilicet atque externum, et ille est vita aequalis agenti, hic vero posterior, ita ipsum quoque rerum opificem foetum vita aequalem intra se continere, partum vero extra se posteriorem producere, ut non minus aeternitas, quam perfectiones aliae deficiat in effectu. Atque hic mundus sicut a Deo infinito finitus virtute magnitudineque producitur, sic verisimile videtur ut ab aeterno Deo fiat novus et initio circumscriptus. Et sicut mundo assignatur certus situs, quia ita hic est, ut non per immensum sit spatium, ita illi quasi certum assignetur tempus, quia ita in hoc est tempore, ut non ante fuerit per immensum. Ac si Deus universi substantiam infinitis perfectionis excedit gradibus, multo magis universi durationem infinitis gradibus durationis excedat. Praestantior enim in re qualibet est substantia quam duratio.

---

(1) *Timeo*, 37 d ss.

Filosofia_in_Ita

mondo sia stato collocato qui piuttosto che là; anche questo non è che un inganno della nostra fantasia. Non c'è luogo corporeo al di fuori del mondo. Il percorso totale del mondo misura la totalità del tempo e tutto lo spazio corporeo è riempito dall'ampiezza del mondo. E come mostra il *Timeo* (1) di Platone, il tempo corrisponde allo spazio percorso e il luogo è uguale all'ampiezza. Si inganna colui che pensa un luogo corporeo al di fuori del mondo, come si inganna colui che immagina dei tempi prima del mondo. E parimenti si ingannerà anche colui che penserà che alla divina perfezione qualche cosa si aggiunga o da essa qualche cosa si diparta nell'atto in cui emana o non emana da essa il mondo, il quale è nei confronti di Dio molto meno di quanto non sia nei confronti di un corpo la sua ombra. E da questa non deriva al corpo nessun aumento né diminuzione alcuna.

Pertanto il mondo spirituale, archetipo di questo mondo, e prima opera di Dio, è uguale al suo architetto per quanto concerne la vita: sempre fu con lui e sempre sarà con lui. Il mondo corporeo, che è la seconda opera di Dio, si allontana dal suo artefice per una parte, cioè perché non fu sempre, ma si tiene a lui prossimo per l'altra parte, in quanto sempre sarà. I corpi composti, che sono la terza opera di Dio, perdono ogni partecipazione all'eternità. Ed è coerente e logico che il mondo non eguagli Dio sotto il rispetto della vita, dato che non lo eguaglia sotto quello della sostanza. Ed altrettanto dicasi in riferimento al fatto che non è infinito in ogni senso, poiché in tal modo soltanto può essere inferiore alla infinità divina. È giusto anche che, come tutte le cose posseggono due atti, cioè l'atto interno e l'atto esterno, il primo dei quali è uguale all'agente per quanto concerne la vita, mentre il secondo è, sotto quel medesimo riguardo, posteriore, cosí anche l'autore di tutte le cose contenga entro sé stesso un feto pari a lui sotto il rispetto della vita, e produca invece fuori di sé un parto a lui posteriore, in modo che nell'atto non venga a mancare l'eternità meno di tutte le altre perfezioni. E questo mondo, come viene prodotto finito, sotto il rispetto della virtú e della grandezza, da Dio che è infinito, cosí pare verisimile che derivi nuovo e limitato in relazione ad un inizio da Dio, che è eterno. E come al mondo si assegna un luogo determinato poiché esso è caratterizzato dal fatto di non occupare uno spazio immenso, cosí è logico assegnargli una determinazione nel tempo poiché esso si trova collocato in questo tempo in modo che non fu mai prima in tutta l'eternità. E se Dio per un numero infinito di gradi di perfezione supera la sostanza dell'universo, molto piú deve superarne la durata per infiniti gradi di essa, ché in qualsiasi cosa è piú prestante la sostanza che non la durata.

Filosofia_in_Ita

Quisquis autem considerat partes mundi, quae sunt infra lunam, de hoc esse in illud mutari, atque e converso, ac partes eiusdem, quae supra lunam sunt, de esse tali in esse tale transire vicissim et, quia mutantur ubique, ideo indigas imperfectasque esse; rursusque universum ipsum ex subiecto aliquo formaque constare, et subiectum, quia naturaliter antecedit formam, posse et subire formam talem, et non subire; item constare mundum non modo ex partibus quantitatis, sed ex partibus inter se pugnantibus; denique universum corpus nullo modo per se esse, sed omnino per aliud, quia per omnem causam, scilicet efficientem, finem, formam, materiam, ideoque secundum se penitus vacillare, quisquis, inquam, quattuor haec considerat, is plane conicere potest universam mundi molem natura sua fore de esse in non esse mutabilem. Talis non foret, nisi de non esse quandoque transisset in esse. Hinc ferme Democritei, Cyrenaici, Stoici, Cynici (1) fateri coacti sunt mundum initium temporis habuisse. Aegyptii primum mundi diem ita illuxisse aiunt, ut Aries in medio esset coelo, Cancer exoriretur, Luna in Cancro, Sol in Leone, Mercurius in Virgine, Venus in Libra, in Scorpio Mars, Iuppiter in Sagittario, Saturnus in Capricorno, singulosque planetas eorum signorum dominos esse aiunt, in quibus dum nasceretur mundus, fuisse creduntur. Chaldaei nascente mundo Solem in Ariete fuisse putant. Utrique mundum natum existimant fuisse aliquando, et Arietem, sive quod in eo Sol esset, sive quod ipse medium percurreret coelum, signorum caput appellant. Ideo ab ingressu Solis in Arietem praecipue totius anni fortunam astronomi iudicant, quasi inde paene omnia pendeant. Mitto quod Aegyptii solum Leonem Soli, solum Lunae Cancrum assignaverunt, reliquis vero planetis praeter illa signa, quibus tunc inhaerebant, reliqua quinque sic adiunxerunt, ut a fine prioris ordinis ordo secundus inciperet. Sic enim Aquarius, qui Capricorno succedit, Saturno, qui ultimus fuerat, traditur; Pisces deinde Iovi, quia Saturno proximus fuerat; Marti Aries; Veneri Taurus; Gemini vero Mercurio.

Sed his omissis ad propositum revertamur. Proculus demonstrat

---

(1) Evidentemente qui il Ficino non si riferisce tanto ai cinici antichi, cioè ad Antistene, Diogene etc., ma piuttosto agli ultimi cinici come Bione, Menippo, Cercida, Meleagro, Demetrio, Dione Crisostomo ed, in parte, Luciano.

Filosofia_in_Ita

Chi, poi, considera che le parti del mondo giacenti sotto la luna si mutano passando dall'uno all'altro essere e viceversa, e che le parti del mondo poste al di sopra della luna trapassano da questo a quell'essere e, poiché dovunque si mutano, sono manchevoli ed imperfette; e ancora considerasse che l'universo stesso consta di un soggetto e di una forma, e che il soggetto, in quanto naturalmente precede la forma, può anche subire tale forma o non subirla; e considerasse ancora che il mondo consta non solo di parti quantitative, ma anche di parti fra loro contrastanti; ed infine che il corpo universale non può essere in alcun modo per sé stesso, ma dipende il suo essere da altro da lui, in quanto è per il complesso delle cause efficiente, finale, formale, materiale, e che pertanto in sé e per sé esso null'altro può se non essere vacillante; chiunque, dico, faccia queste quattro considerazioni, può chiaramente congetturare che la mole universale del mondo sarebbe per sua natura mutabile dall'essere al non essere. E tale esso non sarebbe se non fosse passato in un determinato momento dal non essere all'essere. Per questa ragione i democritei, i cirenaici, gli stoici, i cinici (1), sono stati costretti ad ammettere che il mondo avesse avuto un inizio nel tempo. Gli Egizi dicono che il primo giorno del mondo brillò quando l'Ariete occupava il mezzo del cielo, il Cancro sorgeva all'orizzonte, la Luna era nel Cancro, il Sole nel Leone, Mercurio nella Vergine, Venere nelle Bilance, Marte nello Scorpione, Giove nel Sagittario, Saturno nel Capricorno; e dicono che i singoli pianeti sono signori delle costellazioni nelle quali si crede che essi si trovassero nel momento in cui nasceva il mondo. I Caldei ritengono che al nascere del mondo il Sole fosse nella costellazione dell'Ariete. Gli uni e gli altri, dunque, ritengono che il mondo abbia avuto inizio nel tempo e chiamano l'Ariete principe delle costellazioni, gli uni perché al momento della nascita del mondo il Sole si trovava in esso, gli altri perché in quel momento esso stava percorrendo l'arco mediano del cielo. E per questa ragione gli astrologi traggono il presagio di tutto l'anno, principalmente dall'ingresso del Sole nell'Ariete come se da lí dipendesse ogni cosa. E non mi soffermo sul fatto che gli egiziani assegnarono al Sole soltanto la costellazione del Leone, quella del Cancro solo alla Luna, e agli altri pianeti aggiunsero, oltre a quelle costellazioni in congiunzione con le quali si trovavano alla nascita del mondo, le altre cinque, in modo che il secondo ordine di costellazioni prendesse il suo inizio dalla fine del primo. In tal modo l'Acquario, che segue il Capricorno, viene assegnato a Saturno, che era l'ultimo, i Pesci a Giove poiché seguiva immediatamente Saturno, a Marte l'Ariete, a Venere il Toro, e infine i Gemelli a Mercurio.

Ma tralasciamo tutto questo e torniamo al nostro proposito.

Filosofia_in_Ita

mundum, quoniam extensam et compositam habet essentiam, ideoque ex se distractam atque dissipabilem, idcirco solum per individuam quamdam virtutem a divina unitate infusam connecti. Rursus, quia naturali appetitu semper ad bonum ordinate movetur, ideo naturam talis appetitus motusque originem a divina mente bonitateque accepisse. Hanc vero virtutem, per quam connectitur atque movetur, oportere infinitam esse, per quam absque fine connecti moverique possit, quam ex se, cum sit finitus, habere non valeat, sed ab infinitate divina semper accipiat haud simul totam (non enim capit) sed pro sua potius temporali natura, scilicet quasi guttatim momentis singulis hauriat. Hanc ostendit, non aliter quam momenta, defluere subito, rursusque cum momentis momentaneam similiter hauriri, semperque hoc pacto, ut narravimus alias, mundum corporalem fluere fierique, sed esse revera numquam, quasi umbram eminentis arboris in torrente, quae, et cum videatur arbor, non est arbor, et cum diu eadem appareat permanere, tamen continue renovatis undis continue renovatur. Cuinam igitur mirum videri debeat mundum ab initio ex non esse processisse semel in esse, cum apud quosdam adeo umbratilis instabilisque sit, ut momentis singulis ab esse in non esse vicissimque pertranseat? Sed haec Proculus ipse viderit.

Plato in libro *De Mundi generatione* (1) ostendit mundum divinae bonitatis gratia fuisse creatum. Non autem ad hoc est opus huiusmodi constitutum ut Deum, qui ipsa bonitas est, faciat meliorem, sed ut divinam referat bonitatem. Sicut neque parentes ob aliam causam filios generant, quam ut eorum imago videatur in filiis. Praecipue vero mundus refert Dei opificis bonitatem si non modo quam munifica sit, sed etiam quam excellens ostendat. Quam munifica sit ostendit, prout semper a Deo servatur incolumis, qui sibi ipsi relictus dissolveretur, ut in *Timaeo* (2) inquit Plato. Quam excellens testatur, prout esse coepit aliquando, per quam inchoationem

(1) *Timeo*, 29 e-30 b.
(2) *Timeo*, 37 c ss.

Filosofia_in_Ita

Proclo dimostra che il mondo, poiché è dotato di un'essenza estesa e composta e pertanto dispersa e soggetta a dissipazione, può rimanere connesso nelle sue parti solo tramite una virtú indivisibile in esso infusa dalla unità divina, e inoltre che, essendo esso sempre mosso secondo un preciso ordine verso il bene ad opera del suo appetito naturale, la natura di tale appetito, e perciò l'origine di tale movimento, deve essere provenuta al mondo dalla mente e dalla bontà divine. Egli sostiene poi che questa virtú per la quale il mondo si mantiene connesso e si muove è necessario che sia infinita, onde, tramite essa, possa essere connesso e mosso senza fine mai, e che tale potenza egli non può derivare da sé stesso, dato che è soggetto a limiti, ma deve sempre riceverla dalla infinità divina anche se non la può ricevere tutta simultaneamente (infatti non la potrebbe contenere), bensí piuttosto in proporzione alla sua natura temporale, e cioè la deve assorbire quasi goccia a goccia, momento per momento. E dimostra che codesta virtú, non diversamente da come si comportano i diversi momenti del tempo, fluisce istantaneamente e di nuovo viene assorbita nel suo aspetto momentaneo in unione coi singoli momenti; e che in tal modo sempre, come abbiamo altrove illustrato, fluisce e diviene il mondo corporeo senza essere mai, a mo' di ombra di un albero la cui chioma si rifletta in un torrente nelle acque del quale, quantunque appaia la pianta, quella che appare non è la pianta, e, pur sembrando permanere immutata, tuttavia continuamente si muta in accordo con il continuo rinnovarsi dell'acqua. A chi dunque potrebbe sembrare cosa degna di stupore che il mondo sia passato dal non essere all'essere in un momento determinato del tempo, quando soprattutto si osservi che per alcuni esso è talmente instabile e talmente simile ad un'ombra da passare in ogni singolo momento dall'essere al non essere e viceversa? Ma lasciamo a Proclo di affrontare e risolvere questo problema.

Platone nel libro *Sulla generazione del mondo* (1) mostra che il mondo fu creato per grazia della bontà di Dio. Ma un'opera qual'è quella del mondo non è stata compiuta con lo scopo di rendere migliore Dio, il quale è la bontà stessa, bensí piuttosto con lo scopo di rappresentare la bontà di Dio; allo stesso modo che neppure i genitori generano i figli per altra causa se non per ottenere che nei figli si veda l'immagine loro. E piú di ogni altra cosa nell'universo il mondo rappresenta la bontà di Dio creatore se mostra non solo quanto essa sia munifica, ma anche quanto sia eccellente. E mostra quanto sia munifica in quanto sempre viene conservato incolume da Dio, mentre, se fosse abbandonato a sé stesso, si dissolverebbe come afferma Platone nel *Timeo* (2). Testimonia l'eccellenza del suo creatore avendo cominciato ad essere nel tempo, sí che, tramite codesto inizio, si può chia-

Filosofia_in_Ita

clare perspicitur quod mundus non a se ipso, sed a Deo est, quod infinito intervallo Deus excedit mundum, qui in infinitum erat (ut ita dixerim) ante mundum, quod infinita virtute mundum produxit ex nihilo, quod libertate voluntatis agit, non necessitate naturae. Talem mundanae generationis originem planius Trismegistus Mercurius docuit. Neque mirum videri debet hunc talia cognovisse, si homo idem Mercurius fuit atque Moyses, quod Artapanus historicus coniecturis multis ostendit.

CAPUT II

Angelos et animos non semper fuisse.

CAPUT III

Animae creantur quotidie.

Verum cur novae quotidie animae creantur a Deo? An non poterat Deus, mundo constructo, creare simul animas cunctas, quemadmodum cunctos in mundi exordio angelos procreavit?

Non decuit: nam si diu a vinculis corporum solutae vixissent, sincere iudicavissent quanto pretiosior sit vita soluta quam alia, nec ingredi umquam corpora voluissent, videlicet quatenus intellectuales

Filosofia_in_Ita

ramente vedere che non procede da sé stesso, ma da Dio; che Dio supera il mondo di un intervallo infinito poiché egli era, per cosí dire, all'infinito prima del mondo; che produsse il mondo dal nulla in forza della sua infinita potenza; che, infine, egli agisce in nome della libertà della sua volontà, e non in osservanza alla necessità della natura. Ma tale origine della generazione del mondo la chiarí ancor meglio Mercurio Trismegisto, il che non deve suscitare meraviglia, se Mercurio fu Mosè come lo storico Artapano dimostra sulla base di molte plausibili congetture.

CAPITOLO II

Gli angeli e gli animi non sono sempre esistiti.

Tra le realtà spirituali, gli angeli e le anime detengono un grado medio, e quindi non sono eterni come è eterno Dio. E ciò secondo un principio di ordine gerarchico, che, presente negli esseri corporei, deve essere presente anche in quelli spirituali. In tale ambito, tra il vertice superiore, ossia Dio assolutamente eterno, ed il vertice inferiore, ossia tra gli spiriti animali, limitati nel tempo sia nell'origine che nel termine, è infatti necessario, onde evitare ogni discrepanza, porre come termine medio spiriti limitati temporalmente nell'origine ma infiniti nel termine.

CAPITOLO III

Le anime vengono create quotidianamente.

Ci si presenta ora il problema del perché ogni giorno vengano create da Dio anime nuove. Non avrebbe forse potuto Dio, una volta costruito il mondo, creare simultaneamente tutte le anime, come procreò all'origine stessa del mondo tutti simultaneamente gli angeli?

Una creazione simultanea non sarebbe stata consona alla natura dell'anima. Se, infatti, fossero vissute lungamente, libere dai vincoli del corpo, avrebbero potuto giudicare con assoluta chiarezza quanto piú preziosa sia la vita libera dalla materia, che ogni altra vita, e

Filosofia_in_Ita

sunt. Neque Deus vel angelus volunt liberam voluntatem animae cogere. Non enim aliter mens quam persuasione movetur.

Immo neque etiam singula quaeque corpora anima cognovisset, quae posset eligere, cum desit illi ante sensus cognitio singulorum. Itaque careret divinis sacerdotibus sacrisque hymnis pars haec media templi divini. Oportet tamen in singulis huius templi circulis proprios duci choros sacerdotum Deo canentium.

Consonat praeterea rationi, ut sicut sphaerarum animi, sive angeli, non fuerant per moras aliquas temporum ante sphaeras proprias procreati, sic neque animae nostrae ante corpora propria.

Item anima est forma actusque corporis. Actus autem quamvis in universo secundum naturae ordinem prior quam potentia sit, in eodem tamen subiecto secundum tempus est posterior, quoniam a potentia in actum motus efficitur. Quapropter prius fuit semen, quod est potentia vivum, quam anima, quae vitalis est actus. Ad haec cuique formae naturale hoc est, ut materiae propriae uniatur. Alioquin quod ex materia formaque componitur, esset congeries aliqua praeter naturam. Prius autem rei cuique tribuitur quod ipsi convenit secundum naturam, quam quod praeter naturam. Quod enim secundum naturam convenit per se materiae cuique, quod praeter naturam advenit ex aliquo contingente. Animae igitur, qua ratione anima est, prius convenit ut coniuncta corpori sit quam separata. Quomodo igitur vixit ante corpus?

Adde quod si superior mens quaelibet (ut quidam putant) et una est in specie una, et immortalis; forma vero quaelibet corporalis et multiplex fit in eadem specie et mortalis; hominis anima, quae illis mentibus succedit, praecedit has formas, sic utrarumque particeps erit, ut sit vel unica anima in una hominum specie atque mortalis, vel immortalis et multiplex. Primum fieri nequit. Si enim anima unica totius speciei animarum gerat vicem innumerabiles animas, quae fieri sub illa specie possunt, suis viribus complectetur. Sic immensae quodammodo virtutis erit, et immortalis, praesertim quia rerum species sempiternae sunt, et quod totam capit speciem est sempiternum.

Filosofia_in_Ita

non avrebbero mai consentito ad entrare nei corpi, in quanto, ovviamente, esse sono di natura intellettuale. E Dio e l'angelo non vogliono costringere la libera volontà dell'anima. Una mente, infatti, non si muove se non per persuasione.

Non solo: l'anima non avrebbe conosciuto i singoli corpi fra i quali avrebbe dovuto operare la sua scelta, in quanto, prima della sensazione, essa è priva delle cognizioni particolari. Pertanto ai divini sacerdoti ed ai sacri inni mancherebbe questa parte mediana del tempio di Dio. Tuttavia è necessario che nei singoli cerchi di questo tempio si svolgano singoli cori di sacerdoti cantanti le lodi di Dio.

È inoltre consono alla ragione che come gli animi delle sfere, ossia gli angeli, non erano stati procreati prima delle loro sfere per un ritardo del tempo, cosí neppure le nostre anime vengano create prima dei corpi cui ciascuna di esse è assegnata.

E cosí l'anima è forma e nello stesso tempo atto del corpo. Da parte sua, l'atto, quantunque nell'universo secondo l'ordine della natura preceda la potenza, tuttavia nel medesimo soggetto è posteriore ad essa in riferimento al tempo, poiché nel passaggio dalla potenza all'atto si ha un movimento. Perciò il seme fu, in quanto vivo in potenza, prima dell'anima, la quale è invece atto vitale. Inoltre, ad ogni forma è naturale venir unita ad una materia a lei propria, altrimenti ciò che risulta composto di materia e di forma non sarebbe altro che una congerie al di fuori completamente dell'ordine naturale. D'altra parte, ad ogni ente si attribuisce ciò che a lui conviene secondo natura prima di quanto è oltre la sua natura; in quanto ciò che è secondo natura conviene per sé stesso a ciascuna materia, mentre ciò che è preternaturale si aggiunge alla materia per effetto di qualche contingente. Perciò all'anima, in quanto anima, conviene che sia congiunta al corpo prima che esserne separata. In qual modo dunque avrebbe potuto vivere prima del corpo?

Si aggiunga che se ogni mente superiore, come ritengono alcuni, è una in un'unica specie, e per giunta è immortale; se d'altra parte ogni forma corporea, nell'ambito della medesima specie si fa molteplice e mortale, l'anima umana, la quale succede a quelle menti, e precede queste forme, risulterà partecipe delle une e delle altre in modo da essere o un'unica anima nell'unica specie umana, e per giunta anima mortale, o immortale e molteplice. Non può darsi il primo caso: se infatti un'unica anima dovesse reggere le sorti di tutta la specie, dovrebbe abbracciare nella sua potenza tutte le innumerevoli anime che possono sussistere nell'ambito di quella specie, e perciò risulterebbe dotata in certo qual modo di una virtú immensa, e per giunta sarebbe immortale, soprattutto perché le specie delle cose sono eterne, e ciò che abbraccia tutta una specie è esso stesso eterno.

Filosofia_in_Ita

Rursus, quia nullam haberet cum his corporeis rebus communionem, esset procul admodum ab interitu. Immo si talis esset, meram speciei suae servaret simplicitatem. Ea species est a caduco corpore segregata. Igitur in puritate propria remaneret a corporibus mortalibus aliena, neque praestaret his vitam. Ex iis constat hominis animam non posse esse unicam in cunctis hominibus, rursus non posse esse unicam simul atque mortalem. Itaque erit immortalis, et multiplex. Immortalitate imitabitur mentes, multitudine formas penitus corporales.

Erit forte id rerum ordini consentaneum, ut primum gradum teneant ideales ipsae rerum species, secundum vero quae species capiunt. Atque ex iis, quae capiunt, primum quae totam pro facultate creaturae suam capiunt speciem, atque semper. Secundum vero, quae non totam, sed tamen semper. Tertium quae neque totam, neque semper. Quemadmodum in summo ponimus exemplar luminum, id est solem; in secundo stellas, quarum quaelibet totum inde suum semperque accipit lumen; in tertio lunam, quae semper quidem accipit, sed non totum, et si pati videtur eclipsim, tamen subito recipit, similiter aërem et aquam; in quarto illa ex elementis composita, quae perspicua quodammodo et nitida sunt, talia cupiunt quidem, sed neque semper, neque totum; ut opposita praetermittam, quae nullo modo in se lumen admittunt.

At una haec animae species unde multiplicem accipit numerum? Forte non ex eo quod imitatur mentes. Ex eo igitur quod formas imitatur corporeas. Quales hae sunt? Incipiunt cum corpore, et cum corpore desinunt. Anima nostra si talis sit omnino, ut incipiat simul et desinat, non imitatur eas, sed generis est eiusdem. Atque illa si neutrum horum habet, non imitatur, non congruit, non haeret illis, non vivificat. Ergo habebit alterutrum, vel incipiet cum corpore tantum, vel tantum cum corpore desinet. Desinere non potest cum corpore mens, quae ad immortalem veritatem bonitatemque dirigitur, tamquam finem. Agit enim omnia huius gratia. Sicut autem

Filosofia_in_Ita

Senza contare che, non avendo alcuna comunione con questi oggetti corporei, sarebbe assolutamente lontana dalla mortalità, anzi, se essa fosse tale, conserverebbe la pura semplicità della sua specie. Ma questa è completamente separata dal corpo caduco, e perciò l'anima rimarrebbe nella sua purità completamente aliena dai corpi mortali e quindi non fornirebbe loro la vita. Da tutto ciò risulta che l'anima dell'uomo non può essere una sola per tutti gli uomini e che, inoltre, non può essere nello stesso tempo unica e mortale. Essa dunque sarà immortale e molteplice, e, sotto il rispetto della immortalità, sarà fatta a immagine e simiglianza delle menti, mentre sotto il rispetto della molteplicità imiterà le forme completamente corporee.

Sarà dunque consentaneo all'ordine universale delle cose che il primo grado di esso sia occupato dalle specie ideali di esse, il secondo dalle cose che sono in grado di accogliere le specie. E fra queste cose che accolgono le specie, in primo luogo si dovranno porre quelle che accolgono tutta e sempre la propria specie, in proporzione della facoltà di cui è dotata una cosa creata; in secondo luogo quelle che non la colgono tutta ma la colgono sempre; in terzo luogo quelle che non la colgono né tutta né sempre: in una gradazione, quindi, simile a quella in cui noi poniamo alla sommità il modello di tutti gli astri luminosi, cioè il sole; nel secondo grado poniamo le stelle, ognuna delle quali accoglie dal sole tutta e sempre la luce in proporzione alle sue capacità; nel terzo la luna, la quale riceve sempre la luce dal sole, ma non la riceve tutta, ed anche se la si vede subire un'eclissi, tuttavia immediatamente riprende la luce di prima, e similmente nel terzo grado poniamo l'aria e l'acqua; nel quarto grado, infine, poniamo quei corpi composti di elementi che sono in certo qual modo trasparenti e nitidi i quali, appunto, pur ricevendo la luce, non la ricevono tuttavia né sempre né tutta; per non parlare dei corpi opposti alla luce, i quali non la ammettono per nulla in sé.

Ma quest'unica specie dell'anima donde deriva la molteplicità numerica? È probabile che non la riceva da quella parte sotto il rispetto della quale essa è fatta ad immagine e simiglianza delle menti, per cui deve riceverla dalla imitazione delle forme corporee. Ma quali caratteristiche presentano queste forme corporee? Esse hanno inizio col corpo e con il corpo finiscono. L'anima nostra, quindi, se fosse in tutto e per tutto tale da avere un inizio ed una fine contemporaneamente ad esse, non le imiterebbe, ma apparterrebbe allo stesso loro genere. D'altra parte se non avesse nessuna di queste due caratteristiche, non imiterebbe le forme corporee, non sarebbe con esse congruente, non aderirebbe ai corpi e, per conseguenza, non li vivificherebbe. Essa dunque avrà una delle

Filosofia_in_Ita

de rerum initio habemus ab efficiente causa coniecturam, sic de rerum perseverantia coniecturam sumere solemus a fine. Si igitur mens ad sempiternum finem proprie naturali quadam cognatione dirigitur, sempiternae perseverantiae est capax. Proprius enim finis proprio respondet agenti: perseverantia rei ad finem directae inter utrumque tenet medium. Mens igitur cum proprium finem habeat sempiternum, habet quoque agens proprium sempiternum, atque idcirco utrimque vitam perseverantiamque perpetuam.

Si non desinit cum corpore, incipit saltem cum corpore, multiplex profecto fit anima hominis in multis corporibus. Quod quidem significatur ex opinionibus hominum affectibusque contrariis. Talis vero non fit ex specie sua, per quam est una, sed (ut quidam putant) quodammodo ex corporibus, immo ex Deo animarum corporumque conciliatore. Non quia in corpore sit divisa; non quia ex materia sit ut corpus; non quia nascatur ex corpore. Unde igitur, nisi quia divina voluntate comes sit corporis? Quando Deus simul initium praebet utrisque non tamen praebet principium idem. Igitur neque naturam eamdem neque exitum similem, sed initium, ut diximus, idem. Unde et numerum tradit eumdem. Hinc affectus animae ad naturam corporis augetur, quia corporis initium comitatur.

Atque in huius creatione mutatio, quae una videtur, est triplex. Mutatio quidem animae ex nihilo ad esse per Deum solum facta creatio est; mutatio vero corporis non viventis ad vitam ipsam ab anima capiendam formatio quidem corporis, animalis autem generatio nuncupatur. Creationis terminus, ad quem dirigitur, anima in se ipsa est, divinae solum aeternitati respondens, quae terminus est a quo creatio provenit. Formationis autem terminus, ad quem fit, est anima, non tam in se ipsa permanens, quam in corpore.

Filosofia_in_Ita

due caratteristiche, e cioè o solamente inizierà col corpo, o solamente finirà con esso. Finire con il corpo non può certo la mente, la quale si dirige verso la verità e la bontà immortali come a suo fine, in quanto ogni cosa essa compie appunto a tale scopo. Ma come noi abbiamo potuto trarre dalla causa efficiente logiche illazioni per quanto concerneva l'inizio delle cose, cosí siam soliti trarre illazioni dal fine per quanto concerne l'eternità di esse dopo la nascita. Dunque: se la mente si dirige propriamente per una naturale affinità verso un fine eterno, da ciò possiamo indurre che essa sia capace di permanere in eterno, in quanto un fine proprio corrisponde all'agente e il permanere in eterno di una cosa diretta verso un fine occupa il grado mediano. Pertanto la mente, avendo il proprio fine eterno, possiede anche un agente proprio ed eterno e quindi vita e perpetuità eterna mutuate rispettivamente dall'agente e dal fine.

Orbene: se non cessa di esistere col cessare di esistere del corpo, ma con l'inizio del corpo ha il suo inizio, è necessario che nella molteplicità dei corpi sussistano molteplici anime, e ciò ci viene rivelato dalle opinioni e dagli affetti degli uomini che sono diversi e contrari fra di loro. Ma l'anima non si fa molteplice per effetto della sua specie, in grazia della quale essa è una, bensí — come pensano alcuni — a causa dei corpi, anzi, direttamente ad opera di Dio, conciliatore delle anime e dei corpi. Ma non perché si trova divisa nel corpo, né perché sia fatta di materia come il corpo, né infine perché nasca dal corpo. Da dove dunque deriva essa la sua molteplicità, se non dal fatto che si accompagna al corpo per volontà divina? Quando Dio conferisce il loro inizio sia all'anima sia al corpo, non conferisce, tuttavia, ad ambedue un identico principio. Pertanto non attribuisce loro neppure un esito finale simile limitandosi, come dicemmo, a fissarne identica l'origine. Perciò conferisce anche ad ambedue la medesima numericità. Da ciò deriva che l'affetto dell'anima si aggiunge alla natura del corpo, in quanto ne accompagna appunto l'inizio.

Ma in questo atto creativo si manifesta una triplice mutazione pur apparendo essa sotto l'aspetto dell'unità: la mutazione dell'anima dal nulla all'essere, fatta solo tramite Dio, è la creazione; la mutazione del corpo non vivente alla vita che esso deve ricevere dall'anima è la formazione del corpo, mentre la mutazione che porta alla realizzazione dell'essere animato si definisce generazione. Il termine ultimo della creazione verso il quale si dirige l'anima è in essa, rispondente solo alla divina eternità, la quale a sua volta è il termine da cui la creazione proviene; il termine della formazione, verso cui la creazione si dirige, è l'anima, non tanto permanente in sé stessa, quanto nel corpo; il termine infine, dal quale la forma-

Filosofia_in_Ita

Terminus vero a quo fit, videtur esse natura. Denique generationis terminus, ad quem est animal ex anima corporeque compositum. Terminus autem a quo, ferme similiter est natura. Natura, inquam, non particularis tantum, sed etiam universalis, in cuius virtute particularis corpus ad animam praeparat. Universalis vero natura virtus quaedam dicitur, sive instrumentum animae mundi. Ideo Plato in *Philebo* dixit: « Si mundus anima careret, undenam nos haberemus? » (1). Non quia ab anima mundi sit anima in se ipsa, sed quia per eius operam sit in corpore. Animas enim nostras ab eodem Deo, et ex eodem fonte, quo et superiores omnes fieri *Timaeus* (2) ostendit. Hinc illud quoque ostenditur, quod Timaeus inquit, rationalem videlicet animam a solo Deo esse; irrationalem vero vitam sub ea corpori mancipatam a diis coelestibus, Deo iubente, pendere, quia scilicet et corpus ad ipsam praeparant, et animam nostram ad eam corpori infundendam corroborant.

Sed haec tamquam hic supervacua dimittamus. Sint igitur, dicet aliquis, animae multae, incipiant etiam cum corporibus: hoc aures non offendit. Hic tamen unus restat scrupulus, quonam pacto conveniat Deo singulis momentis ad libidinem concumbentium animas singulas procreare. Non malum est concubitus, quoniam ad bonum est naturaliter institutus, sed defectus moderationis in animis concumbentium. Non fit ex privatione moderationis, sed ex concubitu corporis generatio. Huic generationi Deus distribuit animas non ad libidinem coeuntium, sed ad praescriptam providentiae legem, quae et numerum et tempora concumbentium ab initio rerum videt in aevo. In aevo iamdudum concipit animas.

Cur ergo Deus animas parit quotidie? Quia non simul, sed per successionem erant corpora generanda. Adde quod continue illuminat angelos, et, sicut numquam desistit mentes superiores formare, ita numquam cessat mentes infimas procreare. Perpetua illic formatio fit, hic perpetua procreatio. Procreatio, inquam, tamdiu assidua quamdiu sol, Dei vicarius, continue superiora illuminat corpora, et continue generat infima. 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

---

(1) *Filebo*, 30 a.
(2) *Timeo*, 34 c-37 c.

Filosofia_in_Ita

zione viene determinata, è chiaro che è la natura; infine il termine della generazione, verso cui l'atto creativo tende, è l'animale composto di anima e di corpo, mentre il termine da cui proviene è senza dubbio ancora la natura. E intendo dire la natura non semplicemente particolare, ma anche universale, nella cui virtú la natura particolare prepara, a sua volta, il corpo a farsi ricettacolo dell'anima. Dal canto suo la natura universale viene definita potenza, ossia strumento dell'anima del mondo. Perciò Platone nel *Filebo* disse: « Se il mondo fosse privo di anima, donde la trarremmo noi? » (1); e non perché dall'anima del mondo derivi l'anima in sé stessa, bensí perché per opera sua essa si trova nel corpo. Infatti il *Timeo* (2) dimostra che le nostre anime sono create, come da un unico fonte, da quello stesso Dio dal quale vengono create anche tutte le anime superiori. E da ciò quindi risulta chiarito anche quanto trovato nel *Timeo*, e cioè che l'anima razionale procede solamente da Dio, mentre la vita irrazionale, fornita al corpo sul grado della scala gerarchica immediatamente inferiore a quello dell'anima razionale, dipende soltanto dagli dei, per ordine di Dio, in quanto, evidentemente, essi preparano il nostro corpo a ricevere l'anima e rafforzano l'anima onde infonda al corpo appunto la vita irrazionale.

Ma tralasciamo simili questioni che non rientrano qui nei nostri specifici interessi. Ammettiamo dunque, dirà qualcuno, che molteplici siano le anime, e anche che abbiano inizio insieme ai corpi; questo infatti non offende le orecchie di nessuno. Rimane tuttavia uno scrupolo, e cioè in qual modo sia consono a Dio procreare singole anime nei vari momenti a seconda del piacere degli individui che si uniscono fra loro. Il concubito non è un male, in quanto è stato stabilito naturalmente in vista di un bene: il male sta nella mancanza di moderazione nell'animo di chi si unisce in giacimento. E la generazione non proviene dalla mancanza di moderazione bensí dal concubito corporale. A questa generazione Dio distribuisce le anime non secondo la libidine di coloro che si uniscono, bensí secondo la legge prescritta della provvidenza, la quale vede in tutto il tempo, fin dal suo inizio, il numero e i tempi di coloro che faranno giacimento, sí che sul piano dell'eternità già concepisce le anime.

Perché dunque Dio quotidianamente partorisce le anime? Per il solo fatto che i corpi dovevano essere generati non simultaneamente, ma secondo una ordinata successione. Si aggiunga che egli continuamente illumina gli angeli, e, come mai desiste dalla formazione delle menti superiori, cosí mai cessa dalla procreazione delle menti infime. Nel primo caso si realizza una perpetua formazione, nel secondo una perpetua procreazione; procreazione assidua per tutto il tempo in cui il sole, vicario di Dio, senza interruzione illumina i corpi supe-

Filosofia_in_Ita

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 fit continua. Coelos movent ministri Dei. Hoc motu sequentia generantur, dum species quaelibet rerum in terris aliquid agit, et in agendo ministra fit coeli. An Deus ipse solus agit nihil, quamdiu caetera omnia aliquid operantur? Absit ut primus actus agat nihil, agentibus aliis. At inquies (1) 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 sunt in mundo, non Dei. Cur nolit 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, quamdiu alia non cessabunt aliquid generare.

Centrum mundi verum Deus est, ut in libro *De Amore* disseruimus, quia unus, simplex, stabilis est, et in omnibus, atque alia quaelibet omnino plura, composita, mobilia, circa ipsum per naturalem ipsius appetitum perpetuo revolvuntur. Ita centrum Deus est omnium, quia sic est in omnibus, ut cuique rei interior sit quam ipsamet sibi. Est etiam circumferentia mundi, quia extra cuncta existens, ita supereminet 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

(1) Si noti come il Ficino, trascinato dall'urgenza del pensiero e dall'entusiasmo, per così dire, della visione della creazione divina, ricorra al drammatico uso della forma della diatriba stoico-cinica, la quale, nell'introduzione diretta di un fittizio interlocutore, rende piú pregnante l'espressione, piú intensa la trattazione, piú robusta e concisa la polemica. Di questo, tuttavia, gran parte va perduta nella traduzione italiana.

Filosofia_in_Ita

riori e senza interruzione genera gli infimi. 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 e presso l'infimo spazio dell'universo continuamente procreare qualche cosa dal nulla; 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, e 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 fa 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 (1) che egli compia una sufficiente azione nell'atto in cui non abbandona tutti gli altri agenti, ma fornisce loro la forza per operare; ma non è abbastanza. 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, come abbiamo dimostrato nel libro *Sull'amore*, in quanto egli è uno, semplice, stabile, ed in ogni cosa, mentre tutti gli altri enti sono molteplici, composti, mobili e ruotano perpetuamente intorno a lui per un naturale appetito di esso. Cosí Dio è il centro di ogni cosa, in quanto 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 minimo — 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 è non incluso,

Filosofia_in_Ita

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, tamquam rex in medio civitatis, cor ferme in medio corporis (1), 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. 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.

CAPUT IV

Unde anima descendit in corpus.

(1) La concezione del cuore occupante il mezzo del corpo come a chiusura di un circolo è dedotta da Aristotele (che per primo ebbe una vaga intuizione della circolazione sanguigna), e da Aristotele passò, attraverso Erasistrato di Alessandria, nella concezione galenica del sistema circolatorio, concezione tuttavia ancora molto lontana da quella che piú tardi ebbero Realdo Colombo e Fabrizio d'Acquapendente, il cui allievo Harvey finalmente poteva giungere alla definitiva scoperta della circolazione sanguigna, esposta nel capitale suo *De motu cordis*.

Filosofia_in_Ita

in quanto è contemporaneamente la circonferenza, ed al di fuori di ogni cosa non ne è escluso, in quanto ne è contemporaneamente il centro. Che cosa è dunque Dio? Egli è, per cosí dire, 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 di una città, il cuore nel mezzo del corpo (1), il sole 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 maggior frequenza l'operazione precipua di Dio, e questa è la creazione. Crea dunque assiduamente le anime degli uomini, e poiché è 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, la quale è l'ente fra tutti medio, effonde dal proprio seno tutte le cose che si sommano e si fondono appunto nel medio.

CAPITOLI IV-VI

DONDE L'ANIMA DISCENDE NEL CORPO. – IN QUAL PARTE DEL CIELO LE ANIME SIANO CREATE E DA QUALE PARTE DISCENDANO NEI CORPI. – QUANDO VENGA INFUSA L'ANIMA NEL CORPO E IN CHE DIREZIONE SIA CONDOTTA DURANTE LA SUA PERMANENZA NEL CORPO.

L'anima si unisce al corpo direttamente per volere di Dio senza essere condizionata da nulla di spaziale e di corporeo. Nel sostenere tale tesi il Ficino cita ampiamente Zoroastro e Mercurio Trismegisto, accennando anche a tre

Filosofia_in_Ita

CAPUT V

QUA PARTE COELI ANIMAE CREANTUR QUAVE DESCENDUNT.

CAPUT VI

QUANDO INFUNDITUR ANIMA CORPORI ET QUO, DUM IN CORPORE VIVIT, DUCITUR.

CAPUT VII

QUA PARTE CORPORIS ANIMA INGREDITUR, QUA EGREDITUR ET QUO DUCE PROGREDITUR.

Anima qua parte corporis ingreditur? Qua egreditur? Anima, quae est medium rerum, iussu Dei (qui est mundi centrum) in punctum cordis medium (quod est centrum corporis) primum infunditur. Inde per universa sui corporis membra se fundit, quando currum suum naturali iungit calori, per calorem spiritui corporis. Per hunc spiritum immergit humoribus, membris inserit per humores. Denique, per morbum solutis iis mediis, statim cum suo illo curru se (ut ita dixerim) colligit refluitque in cor, unde primum effluxerat. Cordis extincto calore, quod proprium erat illius vehiculi susceptaculum, cor deserit tandem suo illam vehiculo comitante, sicut, oculo clauso, lumen solis, quod illi influxerat, effluit integrum suo ipsum comitante calore. Atque, ut probat Plotinus (2), non extinguitur, sed solem suum perpetuo sequitur.

Mitto in praesentia quod egredientes animas genii daemonesque sui ad communem iudicem omnes ducunt, sed, lata sententia, priores abeunt daemones, malasque violentus et malus daemon trahit, bonas autem Deus tranquille perducit. Haec in *Phaedone* (3).

---

(1) Il Ficino mostra qui di essere influenzato da Macrobio (*In Somnium Scipionis*, I, VI, 38-39), ma cita però il *Simposio*, il *Protagora*, il *Politico*, il *Crizia* e le *Leggi* di Platone.
(2) *Enneadi*, IV, III 12; I, VII 2.
(3) *Fedone*, 113 d ss.

Filosofia_in_Ita

veicoli *dell'anima, e cioè a quello celeste, a quello aereo e a quello materiale costituito dai quattro elementi. Il problema da quale parte del cielo siano procreate le anime e da quale parte discendano non è, dice il Ficino, un vero problema, poiché non si può assegnare un luogo e parlare in termini spaziali di ciò che è per sua natura pura spiritualità. Fatta questa precisazione egli enuncia, tuttavia, le tesi dei « Platonici » a tal riguardo, riconoscendo ad esse solo un valore di metafore poetiche, e conclude col protestare il suo scrupolo di ortodossia verso la teologia dogmatica cristiana. Il Ficino si occupa infine della questione concernente il periodo in cui l'anima viene infusa nel corpo* (1).

CAPITOLO VII

Da qual parte del corpo entra, da quale esce, e sotto quale guida progredisce.

Da qual parte del corpo entra l'anima? Da quale esce? L'anima, che è il medio degli enti, per comando di Dio (che è il centro del mondo) viene infusa da principio nel punto centrale del cuore (che è il centro del corpo). Di lí si diffonde per tutte le membra del suo corpo, quando aggioga il suo carro al calore naturale, e tramite il calore lo congiunge allo spirito del corpo. Tramite questo spirito si immerge negli umori e tramite gli umori si inserisce nelle membra. Poi, qualora questi mezzi vengano disciolti per effetto di una qualche malattia, immediatamente essa con quel suo carro si raccoglie — per cosí dire — e rifluisce al cuore donde in precedenza era fluita, e, una volta estinto anche il calore del cuore, che era il ricettacolo proprio di quel carro, l'anima abbandona il cuore accompagnata da quel suo veicolo, come, quando si chiude un occhio, la luce del sole che vi era fluita ne fugge rimanendo integra, accompagnata dal suo calore. E, come dimostra Plotino (2), essa non si estingue, ma segue perpetuamente il suo sole.

E non mi soffermo, qui, sul fatto che i geni e i demoni loro conducono le anime che escono dal corpo davanti al giudice comune e che, una volta pronunciato il giudizio, i demoni precedenti le abbandonano e le anime dannate vengono trascinate da un demone violento e malvagio, mentre quelle buone le conduce Dio nella pace piú alta. Tutto questo si può leggere nel *Fedone* (3).

Filosofia_in_Ita

CAPUT VIII

De statu animae purae, praecipue secundum platonicos.

CAPUT IX

De corporibus beatorum.

Filosofia_in_Ita

CAPITOLI VIII-X

Lo stato dell'anima pura principalmente secondo i platonici. I corpi dei beati. – Stato dell'anima impura.

Il Ficino tratta quindi delle questioni concernenti i corpi dei beati e dello stato dell'anima pura e di quella impura dopo la morte, limitandosi ad una esposizione delle dottrine platoniche e neoplatoniche. Per quanto concerne il problema in generale egli afferma, secondo le dottrine pitagoriche, che l'anima pura torna all'etere dal quale è discesa, conservando — secondo la dottrina platonica esposta nel Fedone *e nel* Gorgia *— le impronte del suo modo di vita terreno. Simile sorte non attende le anime degli elementi, in quanto esse hanno assegnato da Dio l'ufficio di rimanere perennemente congiunte agli elementi stessi. Dopo aver ampiamente sviluppato questi temi ed averne portato numerose prove di natura prettamente neoplatonica e, per quanto concerne la derivazione, nettamente platonica, tratte come al solito principalmente dal* Fedro, *il Ficino passa all'esposizione dei nove gradi dei beati, che, con il suo tipico sincretismo, egli riconosce comuni a cristiani, neoplatonici e orfici. I nove gradi procedono dai tre modi in cui si manifestano rispettivamente la divina bontà, potenza e sapienza. Questa teoria viene confermata dal Ficino sull'autorità di S. Tommaso d'Aquino,* Christianae splendor theologiae. *Dopo un'esortazione all'ascesi mistica come superamento della speculazione filosofica, il Ficino passa a trattare dello stato dell'anima pura principalmente sotto la prospettiva della teologia cristiana ed afferma, sull'autorità del* Parmenide *platonico e della* Theologia mystica *dello Pseudo Dionigi, che le menti raggiungono il sommo grado della conoscenza naturale, si congiungono a Dio come ignoto. Insoddisfatte di simile conoscenza tendono a cogliere nella contemplazione la divina sostanza giungendo a congiungersi con Dio, sí da operare non piú come menti ma come Dio stesso. Tale congiungimento della mente con Dio avviene tramite un progressivo innalzamento dell'intelletto cui corrisponde un progressivo aumento degli enti conosciuti, sino a cogliere la totalità dei conosciuti, che è appunto la conoscenza di Dio. Questa congiunzione è possibile per tutte le menti di tutte le specie, pur sussistendo diversi gradi di congiungimento, in ciascuno dei quali tuttavia ogni anima che ad esso giunga coglie sempre tutte le cose create, cosicché lo stato dell'anima congiunta a Dio in qualsiasi grado di congiunzione è stato di immobilità, in quanto è somma soddisfazione nella quale cessa ogni stimolo ad un ulteriore tendere. Per ciò che concerne i corpi dei beati il Ficino si limita invece ad una esposizione dei temi cristiani. Dopo aver premesso che nella vita dopo morte si miete quanto seminato nella vita terrena, il Ficino — derivando da Platone — afferma che alla beatissima divinità corrisponde il suo opposto, che ha sede nell'infimo grado dell'universo. Questo è il massimamente privo di divinità e si trova quindi sprofondato nella*

Filosofia_in_Ita

CAPUT X

Status animae impurae.

CONCLUSIO

Postquam terminus vitae non idem nobis atque caeteris animantibus est a Deo tributus, quemadmodum primo communibus rationibus, secundo argumentationibus propriis, tertio tum signis tum solutionibus quaestionum ostendimus, summa diligentia cavendum arbitror ne incertum hoc fugacis vitae momentum saeculis infinitis anteponamus. Meminerimus autem, si sapimus, non posse nos in aeternum aut bene esse, aut perfecte vivere, aut scilicet intelligere, nisi eius formemur essentia, quo creante, ut essemus accepimus, eius vita vivamus, quo afflante spiramus atque movemur. Eius intelligentia intelligamus ipsum, perque ipsum omnia, quo illustrante quotidie et creata consideramus et quaerimus creatorem.

Perveniemus autem Deo duce ad hunc gradum naturae supremum, si modo ab ipsa materia, quae naturae gradus est infimus, affectum animi pro viribus segregabimus, ut quantum ab ea discedimus, tantum accedamus ad Deum, et, cui nunc posthabito fallacis huius vitae momento quoad possumus vivimus, tandem eius vita vivamus in aevum. Amen.

Filosofia_in_Ita

miseria. Quivi confluiscono le anime impure dopo la morte attrattevi dal principio della simiglianza. Tale simiglianza si produce nell'anima quando questa viene piegata verso un troppo accentuato interesse al sensibile provocato dalla mancanza di « misura » nell'interesse al sensibile, che pure si accompagna necessariamente a ciascuna anima. Dopo una visione sommaria dei diversi gradi di dannazione, ad illustrare i quali il Ficino ricorre agli esempi tradizionali di Sardanapalo, Mida, Tantalo, Sisifo, cui corrisponde una geografia infernale modellata su quella del Fedone *e del VI dell'*Eneide *di Virgilio, descrive a tinte fosche il baratro tartareo, passando poi a trattare brevemente il problema dello stato medio delle anime, sempre secondo la formulazione neoplatonica. Si tratta di quelle anime che uscirono dai corpi prima del tempo dell'elezione, alle quali non può mancare una collocazione ordinata nell'universo. Tale collocazione viene formulata secondo il principio del terzo medio copulante i beati e i dannati. Con questa formula il Ficino, dopo aver brevemente polemizzato con* peripateticus aliquis, *riconfermando la sua concezione si rimette con « obbediente umiltà » all'autorità della Chiesa.*

CONCLUSIONE

Poiché Dio non ha dato a noi un termine della vita uguale a quello che egli ha assegnato agli animali, come abbiamo dimostrato prima con dimostrazioni generali, poi con argomentazioni proprie, poi con le prove e le soluzioni dei singoli problemi, ritengo ci si debba guardare con grande attenzione dall'anteporre il breve momento di questa vita fugace ai secoli infiniti. Ricordiamoci dunque, se vogliamo essere saggi, che noi non possiamo godere eternamente del bene, o vivere eternamente nella perfezione, o comunque conoscere se non veniamo formati dall'essenza di colui per creazione del quale abbiamo ricevuto l'essere, se non viviamo della vita di lui, per afflato del quale noi respiriamo e ci muoviamo. Conosciamo lui tramite la sua stessa intelligenza, e tutte le cose tramite lui, grazie alla cui illuminazione ogni giorno noi contempliamo le creature e cerchiamo il creatore.

E noi perverremo sotto la guida di Dio a questo grado supremo della natura sol che dalla materia, che è l'infimo grado di essa, sradicheremo con tutte le nostre forze l'affetto dell'animo nostro, onde, quanto da essa ci allontaniamo, tanto a Dio ci avviciniamo, e, avendo posposto in questo mondo con tutte le nostre forze il momento fallace di questa vita a Lui, finalmente viviamo della vita di Lui per tutta l'eternità. Amen.

Filosofia_in_Ita

INDICI

Filosofia_in_Ita

INDICE DEI NOMI

Abammon: I 152, 152 n., 153.
Abelardo: I 21 n.
Abumaron babilonese: II 403 n.
Adelando arabo: II 403 n.
Adelphus J.: I 57, 60.
Aezio: I 248 n., 336 n., 385.
Aglaofemo: I 219 n., 338, 339; II 166, 167, 368, 369.
Agostino S.: I 3, 3 n., 5 n., 8, 12, 15, 16, 17, 19, 21, 22, 25 n., 26, 27, 28, 29, 37, 38, 40, 43, 43 n., 45, 48, 63, 64, 65, 92 n., 120 n., 126 n., 127 n., 130 n., 274 n., 280, 281, 290 n., 310, 311, 333, 370, 371, 372, 373, 380, 380 n., 381, 385 n.; II 108, 109, 148 n., 149, 151, 184, 185, 190 n., 214, 215, 372 n., 410 n.
Alberti L. B.: I 13 n.
Alberto Magno S.: I 24 n., 41; II, 190 n., 402 n.
Albino: I 3 n., 57.
Alcibiade: I 360, 361; II, 114, 115.
Alcmeone di Crotone: I 100 n., 276 n., 372 n.; II 32 n.
Alessandro di Afrodisia: I 3 n., 46, 339 n., 377 n.; II, 250, 251, 252, 341, 403 n.
Alessandro il Grande: II 194 n., 227.
Alessandro di Hales: I 5 n., 43 n.; II, 372 n.
Alfarabi I 3 n.; II 403 n.
Algazel: I 3 n., 14, 280, 281; II 34, 35, 154, 155, 264, 265, 266, 266 n., 267.
Amalrico di Bène: I 36, 250 n.
Ambrogio S.: II 7.
Ammonio accademico: II 368, 369, 401, 403 n.
Anagnine E.: I 31 n., 67.
Anassagora: I 78, 79, 120, 120 n., 121, 248 n., 323 n.
Anassarco di Abdera: II 194, 194 n., 195.
Anassimene: I 336, 336 n., 337.
Anebon: I 152, 152 n., 153.
Angeleri C.: I 70.
Angelleri R.: I 340, 340 n., 341.
Angiola (sorella di M. Ficino): I 16 n.
Anichini G.: I 3 n., 8 n., 9 n., 18 n., 26 n., 63, 67, 68, 69, 146 n.
Anselmo (fratello di M. Ficino): I 16 n.
Antioco: II, 186, 187.
Antipatro di Tarso: I 337 n.
Antipatro di Tiro: I 336, 337, 337 n.
Antistene: I 23, 394, 395; II 197, 414 n.
Antonino S.: I 8, 8 n., 14 n.
Apollonio di Tiana: I 3 n.; II 249.
Apuleio: I 3 n., 150 n., 154 n., 400 n.
Apuleio (Pseudo): I 246 n.
Arcangelo (fratello di M. Ficino): I 16 n.
Arcesilao: II 151, 194 n., 368, 369, 401.
Archelao di Mileto: I 338, 338 n., 339.
Archimede: I 266, 267; II 197.
Archita di Taranto: II 102, 103.
Arduini O.: I 340, 340 n., 341.
Argiropulo G.: I 121 n.
Aristofane: I 337 n.
Aristone (padre di Platone): I 314, 315.
Aristone di Chio: II 151.
Aristosseno: I 338, 338 n., 339, 385; II 162, 163.
Aristotele: I 3 n., 4, 6, 6 n., 7, 8, 11 n., 17 n., 24 n., 27, 38, 41, 42, 48, 51, 64, 76 n., 78 n., 94 n., 96 n., 106 n., 108, 109, 112 n., 116 n., 120 n., 121 n., 127 n., 166 n., 169 n., 184 n., 190 n., 192 n., 194 n., 202, 203, 206, 206 n., 207, 208 n., 210 n., 211 n., 242 n., 266 n., 273 n., 280, 281, 288 n., 311, 312 n., 322 n., 323 n., 336 n., 337 n., 338, 338 n., 339, 339 n., 341, 346 n., 366 n., 384 n., 385, 390 n., 391 n., 401 n.; II 6 n., 7, 26, 27, 49, 89, 90 n., 100 n., 110, 111, 148 n., 162 n., 190, 190 n., 191, 197, 199 n., 208, 209, 210 n., 222 n., 229 n., 238 n., 245 n., 249, 250, 250 n., 251, 252, 253, 266, 266 n., 267, 270 n., 296, 297, 298, 299, 300, 301, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 325, 326, 327, 341, 403 n., 430 n.
Aristotele (Pseudo): I 370 n.
Arnim H.: I 79 n., 116 n., 131 n., 210 n., 291 n., 390 n.

Filosofia_in_Ita

Arnobio: II 142 n.
Arpocrazione: II 398, 398 n., 399.
Artapano: II 418, 419.
Asclepiade: I 338, 338 n., 339.
Atenagora: I 3 n., 57.
Attico D.: I 340, 341.
Attico T. P.: I 335 n.
Avempace: II 249, 403 n.
Avenzoar: I 24 n.
Averroè: I 3 n., 24 n., 38, 39 n., 42 n., 46, 64, 108, 109, 173, 266 n., 339 n.; II 220, 221, 249, 250, 250 n., 251, 252, 253, 255, 258, 259, 261, 264, 265, 266, 266 n., 267, 271, 298, 299, 301, 305, 309, 312, 313, 316, 317, 320, 321, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 332 n., 333, 335, 339, 341, 344, 345, 403 n.
Avicebron: I 3 n., 14, 14 n.; II 372, 372 n., 373.
Avicenna: I 3 n., 7 n., 24 n., 38, 61, 88 n., 106 n., 166 n., 266 n., 274 n., 280, 281, 311, 341, 358 n., 377 n.; II 16 n., 32 n., 34, 35, 154, 155, 264, 265, 266, 266 n., 267, 276, 277, 293 n., 364, 365, 403 n.

Bacone F.: I 305 n.; II 96 n.
Baker H.: I 69.
Bandini A.: I 8 n., 65.
Barbaro E.: I 138.
Baron H.: I 10 n., 12 n., 62, 67, 68, 70.
Beatrice (sorella di Marsilio Ficino): I 16 n.
Beaufils J.: I 60.
Bekker I.: I 58.
Belloni L.: I 24 n.
Bembo B.: I 338, 339.
Benci T.: I 59.
Benetti C.: I 29 n.
Benivieni G.: I 16 n., 63.
Berkeley G.: I 37 n., 60, 64.
Bernardo di Chiaravalle S.: I 26.
Bessarione: I 23 n., 64; II 250 n.
Bione: II 414 n.
Boeto di Maratona: I 337 n.
Boeto peripatetico: I 337 n.
Boeto stoico: I 336, 337, 337 n., 398, 398 n., 309.
Boezio S.: I 88 n.; II 92, 93.
Bonaventura S.: I 15, 18.
Boninsegni G. B.: I 335 n., 340, 341, 341 n.
Bontadini G.: I 50 n.
Borghi L.: I 68.
Bracciolini P.: I 334 n.; II 36 n.
Bracesi A.: I 341 n.
Bréhier É.: I 3 n.
Bright T.: I 57.
Brucker J. J.: I 3 n., 60.
Bruno G.: I 10, 17, 21, 27, 35, 37 n., 61, 64, 85 n., 110 n.,
Buck A.: I 67.
Buonarroti M.: I 37 n., 64.
Burroughs L. J.: I 60.

Calcidio: I 3 n.
Calcondila D.: I 334 n., 341 n.
Campanella T.: I 37 n., 62, 64.
Caponsacchi P.: I 8 n., 60, 65, 341 n.
Carbonara C.: I 4 n., 11 n., 15 n., 17 n., 19 n., 26 n., 27 n., 63, 69.
Carneade: II 86 n., 190, 190 n., 191, 368, 369, 401.
Carocci G.: I 65.
Carrière M.: I 65.
Cartesio: I 20, 40, 43, 44, 49.
Cassirer E.: I 4 n., 10 n., 17 n., 19 n., 30 n., 37 n., 40 n., 60, 61, 62, 66, 67, 69.
Castiglione F.: I 334 n.
Cattani da Diacceto F.: I 64, 340 n.
Cavalcanti G.: I 334, 334 n., 335.
Celso: I 246 n.
Cercida: II 414 n.
Cesare: II 204 n.
Chastel A.: I 64, 70.
Cherubino (fratello di M. Ficino): I 16 n.
Cicerone: I 3 n., 9, 76 n., 78 n., 85 n., 86 n., 96 n., 104 n., 120 n., 126 n., 130 n., 131 n., 132 n., 147 n., 154 n., 156 n., 157 n., 160 n., 169 n., 170 n., 173 n., 178 n., 182 n., 194 n., 207 n., 208 n., 210 n., 211 n., 212 n., 232 n., 246 n., 249 n., 256 n., 266 n., 272 n., 288 n., 289 n., 290 n., 302 n., 312 n., 322 n., 335 n., 376 n., 390 n.; II 6 n., 7, 71, 86 n., 118 n., 144 n., 146 n., 176 n., 190 n., 197, 198 n., 204 n., 210 n., 228 n., 267 n.
Claudiano Mamerto: I 336 n.
Cleante: I 336, 337, 337 n.
Clemente alessandrino S.: I 18, 29, 336 n.; II 402 n.
Coleridge S. T.: I 37 n., 64.
Colombo R.: I 358 n.; II 430 n.
Colucci B.: I 334 n., 341 n.
Columella: I 212 n.
Constans I.: I 59.
Conti A.: I 65.
Cornelio Nepote: I 132 n.
Corsano A.: I 19 n., 26 n., 63, 67.
Corsi G.: I 8 n., 60, 65, 341 n.
Corsini A.: I 66.
Cosimo de' Medici: I 341 n.
Creso: II 188, 189.
Creuzer F.: I 58.
Crisippo: I 116 n., 210 n., 248, 249, 249 n., 338, 338 n., 339, 390 n.; II 190, 190 n., 191, 249.

Filosofia_in_Ita

Crisolora E.: I 272 n.
Critolao: I 338, 338 n., 339.
Crizia: I 336, 336 n., 337.
Croiset A. I 37 n.
Croiset M.: I 37 n.
Cronico A.: I 338, 341.
Cudworth R.: I 60.
Cusano N.: I 10, 17, 23 n., 28, 30, 64, 85 n., 110 n.; II 250 n.

Damascio.: I 278 n.
Daniello (fratello di M. Ficino): I 16 n.
Dante.: I 232 n.; II 34 n., 242 n.
Davide: II 244, 245.
David de Dinant: I 36, 250 n.; II 341.
De Amorbach J.: I 56.
De Gandillac M.: I 71.
De Harsy N.: I 56.
Della Torre A.: I 8 n., 16 n., 55, 61, 66, 341 n.
Del Nero P.: I 10.
Demetrio cinico: II 414 n.
Democrito: I 334, 335, 336 n.; II 197, 249, 352 n.
Dicearco: II 41, 264, 265, 266, 267.
Diehl K.: I 291 n.
Diels H.: I 336 n., 408 n.
Diogene di Apollonia: I 336, 336 n., 337.
Diogene cinico: II 194, 194 n., 195, 197, 414 n.
Diogene Laerzio: I 3 n., 23 n., 157 n., 248 n., 249 n., 272 n., 336 n., 337 n., 338 n., 384 n.; II 162 n., 190 n., 194 n., 227, 352 n., 400 n.
Dione Crisostomo: II 414 n.
Dionigi di Alicarnasso: I 104 n., 112 n.
Dionigi Areopagita (Pseudo): I 3, 3 n., 4 n., 8, 9, 9 n., 14, 14 n., 15, 16, 17 n., 18, 19, 19 n., 20, 21, 22, 23 n., 25 n., 30, 35 n., 57, 78 n., 119, 128 n., 130 n., 148 n., 156 n., 170 n., 234 n., 310, 311, 336 n.; II 120 n., 122 n., 348, 348 n., 349, 402 n., 435.
Dionigi il Certosino: I 57.
Dionigi tiranno di Siracusa: II 188, 188 n., 189, 214, 215.
Dioscoride: I 248 n.
Dioscoride (Pseudo): I 246 n.
Donato: I 94 n.
Dress W.: I 8 n., 10 n., 15 n., 16 n., 17 n., 18 n., 19 n., 21 n., 25, 25 n., 26 n., 30, 30 n., 62, 63, 67, 366 n.
Duns Scoto G.: II 402 n.
Du Préau G.: I 59.

Egesia di Cirene: I 272 n.; II 367.
Egesia il Retore: I 272 n.
Egidio romano: II 402 n.
Elia del Medigo: II 184 n.
Eliano: I 291 n.
Empedocle: I 330, 331; II 227.
Ennio: I 182 n., 304 n.
Enrico di Gand: I 3 n.; II 402 n.
Epicuro: I 39 n., 79 n., 127 n., 173, 206 n., 210 n., 326, 327, 336, 337, 337 n.; II 48, 49, 50, 60, 61, 62, 63, 70, 71, 72 n., 90, 91.
Epimenide: II 197.
Eraclide Pontico: I 338, 338 n., 339; II 400 n.
Eraclito: I 17, 78, 79, 160 n., 341, 408, 408 n., 409; II 138, 139, 197, 249, 283 n.
Erasistrato: I 373 n., 376 n.; II 180 n., 186, 186 n., 187, 352 n., 430 n.
Erasmo da Rotterdam: I 138 n.; II 162 n.
Ercole Barbarossa da Terni: I 59.
Erillo di Cartagine: II 151.
Ermia di Alessandria: II 398, 398 n., 399.
Ermotimo: I 78, 79, 120, 120 n., 121.
Ermotimo (riferito a Pitagora): II 400 n.
Erodoto: I 104 n., 244 n.; II 188, 188 n., 189, 192 n., 197.
Erofilo di Alessandria: I 358 n., 373 n.; II 180 n.
Esichio di Mileto: I 110 n.; II 186 n.
Esiodo: I 336, 337, 337 n.; II 197.
Etalide: II 400 n.
Euclide: I 292, 293.
Eudemo: I 291 n.; II 116 n.
Euforbo: II 400 n.
Euripide: II, 236, 236 n., 237.
Eusebio: II 34 n.

Fabrizio d'Acquapendente: I 358 n.; II 430 n.
Fabro C.: I 8, 9 n., 71.
Federici F.: I 67.
Fedone: II 116, 117.
Fedro: I 360, 361.
Ferri L.: I 15 n., 31 n., 61, 65.
Ferrier A.: I 57.
Festo: I 173 n.
Festugière J.: I 15 n., 37 n., 61, 66, 187 n.
Figliucci F.: I 59.
Filodemo: I 79 n., 116 n., 194 n.
Filolao di Crotone: I 272 n., 385; II 380, 381.
Filone Ebreo: I 29, 194 n., 391 n.; II 402 n.
Filostrato: I 323 n.; II 197.
Flach J.: I 110 n.
Flavio Mitridate: II 184 n.
Fonzio B.: I 340, 341, 341 n.
Fozio: II 192 n.
Fracastoro G.: II 96 n.
Francesco di Mayronnes: II 402 n.
Friedlaender L.: I 337 n.

Filosofia_in_Ita

Gabotto F.: I 61, 65, 206 n.
Galeno: I 3 n., 24 n., 61, 106 n., 206 n., 238 n., 276 n., 358 n., 372 n., 376 n., 377 n.; II 8 n., 16 n., 32 n., 180 n., 190 n., 270 n.
Galeotti L.: I 8 n., 65.
Galilei G.: II 384 n.
Galletti D.: 334 n.
Galletti G. C.: I 65.
Galli E.: I 18 n., 61, 66.
Garin E.: I 4 n., 9 n., 10 n., 13 n., 15 n., 16 n., 19 n., 26 n., 28 n., 37 n., 46 n., 60, 63, 64, 68, 69, 70, 71, 146 n., 182 n.
Gaza A.: I 57.
Gellio A.: I 9, 150 n., 377 n., 384 n.; II 188 n., 197, 228 n.
Gentile G.: I 4 n., 61, 62, 66.
Gerardo da Cremona: II 4 n.
Gerolamo S.: II 34 n. ,197.
Giacomo della Torre: I 24 n.
Giamblico: I 3, 3 n., 18, 25 n., 29, 56, 57, 119, 120 n., 148 n., 152, 152 n., 153, 278 n., 336 n., 385; II 4 n., 122 n., 172, 172 n., 173, 173 n., 174, 175, 182, 183, 238 n., 242 n., 348 n., 350, 351, 386 n., 398 n., 403 n.
Giehlow K.: I 40 n., 61, 66.
Gilson E.: I 8, 9 n., 67, 70; II 372 n.
Giovanni S.: I 19; II 156, 157, 164, 165, 166, 167, 169, 180, 181, 204, 205, 242 n.
Giovanni Lido: I 278 n.
Giovenco: I 126 n.
Giuliano l'Apostata: I 152, 153.
Giuliano B.: I 19 n., 66.
Giuliano Caldeo: I 278 n.
Giustino S.: II 402 n.
Goethe J. W.: I 37 n., 64.
Gombrich E. H.: I 69.
Guglielmo d'Auvergne: I 7 n., 14 n., 20 n., 23 n., 25 n., 39 n., 42 n., 43 n.; II 372 n.
Guglielmo da Saliceto: I 24 n.
Guicciardini P.: I 10.
Guillen D.: I 59.

Hak H. J.: I 4 n., 19 n., 26 n., 63, 67, 68.
Harvey W.: II 430 n.
Hasse K. P.: I 60.
Hegel G. W. F.: I 3 n., 10, 17, 60.
Heitzmann M.: I 12 n., 37 n., 38 n., 63, 67.
Hiller F.: I 291 n.
Hoenigswald R.: I 68.
Horbert W.: I 3 n., 4 n., 5 n., 19 n., 37 n., 38 n., 63, 67.
Huit C.: I 11 n., 31 n., 37 n., 66.
Huszti G.: I 16 n., 67.

Iceta di Siracusa: I 272, 272 n., 273.
Ionescu S.: I 60.
Ipparco: I 290 n., 336, 336 n., 337.
Ippaso di Metaponto: I 336 n.
Ippia: I 336, 336 n., 337, 337 n.
Ippocrate: I 3 n., 24 n., 100 n., 106 n., 186 n., 372 n., 385; II 36 n., 186 n., 187 n., 352 n.
Ippone: I 336 n., 337 n.
Isacco Giudeo: II 4 n.
Isacco di Narbona: II 403 n.
Isidoro di Siviglia: I 94 n., 248 n., 385 n. II 52 n.
Isocrate: I 312 n., 313 n.
Ivanoff M.: I 15 n., 63, 67, 69.

Jaeger W.: I 206 n., 313 n., 323 n.
Jones D.: I 172 n.
Junctinus F.: I 57.

Kahl W.: I 24 n., 61, 66.
Kant I.: I 37 n., 44, 62, 64.
Kern O.: I 291 n.
Kieszkowski B.: I 3 n., 31 n., 63, 67.
Kinkeldey O.: I 69.
Klein R.: I 71.
Klibansky R.: I 30 n., 68, 69.
Kranz W.: I 336 n.
Kristeller P. O.: I 3 n., 4 n., 5, 5 n., 6, 6 n., 7 n., 8 n., 9 n., 10 n., 11 n., 12 n., 15 n., 16 n., 18 n., 19 n., 27 n., 30 n., 35 n., 37 n., 38 n., 39 n., 40 n., 43 n., 45 n., 46, 46 n., 47, 53, 55, 58, 59, 60, 64, 67, 68, 69, 70, 99 n., 141 n., 146 n., 206 n., 341 n., 366 n., 392 n.
Kroll W.: I 187 n.
Kuehn A.: II 270 n.

Landino C.: I 65, 334, 334 n., 335 n., 341 n.
Lanno I.: I 60.
Lastri M.: I 65.
Lattanzio: I 126 n., 156 n., 178 n.
Lefèvre de la Boderie G.: I 59, 60.
Leibniz G. W.: I 21.
Leonardo da Vinci: I 358 n.; II 8 n., 96 n.
Leone Ebreo: I 63.
Leone Pietro da Spoleto: I 340, 341.
Leucippo: J 334, 335, 336 n.
Liddel H. G.: I 172 n.
Livio: 246 n.; II 197.
Lorenzo il Magnifico: I 37 n., 45 n., 64, 65, 340 n.
Lovejoy A. O.: I 67.
Luciano: II 414 n.
Lucrezio: I 3 n., 9, 39 n., 61, 64, 104 n., 112 n., 120 n., 126 n., 142 n., 156 n., 170 n., 182 n., 200 n., 206, 206 n., 207, 207 n., 208 n., 212, 213, 239 n., 244 n., 272 n., 304 n., 346 n.; II 34, 35, 60, 61, 62, 63, 70, 71, 72 n., 197, 242 n., 249.

Filosofia_in_Ita

MACROBIO: I 3 n., 9, 85 n., 96 n., 104 n., 120 n., 146 n., 170 n., 249 n., 274 n., 291 n., 336 n., 337 n., 338 n., 384 n.; II 16 n., 268 n., 380 n., 382 n., 384 n., 398 n., 432 n.
MAIMONIDE: I 14; II 403 n.
MALPIGHI M.: I 358 n.
MANCINELLI A.: I 57.
MANETTI GIANNOZZO: II 162 n.
MANILIO M.: I 78, 78 n., 79.
MAOMETTO DI TOLEDO: II 403 n.
MARCEL R.: I 6 n., 8 n., 9 n., 16 n., 17 n., 26, 26 n., 29 n., 31 n., 59, 60, 64, 69, 70, 146 n., 340 n., 341 n.
MARCO AURELIO: I 112 n., 291 n.; II 229 n.
MARIANO L.: I 65.
MARIO: I 176 n.
MASSETANI G.: I 66.
MASSIMO DI TIRO: II 197.
MEIER M.: I 19 n., 37 n., 40 n., 61, 66, 366 n.
MELEAGRO: II 414 n.
MENIPPO: II 414 n.
MENONE: II 116, 117.
MERCURIO TRISMEGISTO (Pseudo): I 3, 3 n., 29, 56, 57, 64, 102, 103, 186, 186 n., 187, 214, 215, 218 n., 238 n., 290, 291, 291 n., 338, 339; II 136, 137, 166, 167, 180, 181, 220, 221, 242 n., 368, 369, 392, 393, 401, 402 n., 403 n., 408, 409 418, 419, 431.
MESUÈ IL VECCHIO: I 24 n.
METRODORO DI ATENE: I 248 n.
METRODORO DI CHIO: I 248, 248 n., 249.
METRODORO DI LAMPSACO, discepolo di ANASSAGORA: I 248 n.
METRODORO DI LAMPSACO EPICUREO: I 248 n.
METRODORO DI SCEPSI: I 248 n.
METRODORO DI STRATONICEA: I 248 n.
MEYLAN E.: I 15 n., 67, 68.
MIDA: II 228, 229, 437.
MIGNE J. P.: I 21 n.
MNASEA: II 192 n.
MOENCH W.: I 31 n., 63, 67.
MONDOLFO R.: I 157 n.
MONTANO R.: I 39 n. 68.
MONTES E.: I 69.
MORÇAY R.: I 66.
MOSÈ: II 418, 419.
MUSITELLI S.: I 71.

NALDI N.: I 340, 341, 341 n.
NEGULESCU P. P.: I 67.
NICOCREONTE, TIRANNO DI CIPRO: I 194, 194 n., 195.
NUMENIO: I 3 n., 148 n., 220, 221, 330, 331; II 398, 398 n., 399.
NUZZI B.: I 334, 334 n., 335.
NYOREN A.: I 15 n., 68.

OCCAM G.: I 20.
OLGIATI F.: I 17 n., 62, 66.
OLIMPIODORO: I 278 n.
OLSCHKI L.: I 66.
OMERO: I 182 n., 372 n.; II 34 n., 197, 202 n., 236, 237, 282 n.
ORAZIO: I 246 n.
ORFEO (PSEUDO): I 64, 142, 143, 148, 149, 160, 161, 204, 205, 212, 213, 214, 215, 219 n., 256, 257, 262, 263, 282, 283, 290, 291, 291 n., 338, 339; II 102, 103, 134, 135, 166, 167, 197, 368, 369, 401, 402 n., 403 n., 408, 409.
ORIGENE: I 3 n., 18, 21, 29, 35 n., 310, 311, 330, 331; II 7, 32, 33, 34, 34 n., 34 n., 35, 216, 217, 218, 219, 402 n., 410 n.
ORLANDINI P.: I 11, 12 n., 340 n.
OVIDIO: I 238 n., 266 n.

PANEZIO: II, 6 n., 70, 70 n., 71, 72, 73, 208, 209, 215.
PANFILO DI CESAREA S.: II 34, 34 n., 35.
PANOFSKY E.: I 48 n., 62, 66, 68.
PAOLO S.: I 18, 21, 34 n., 63, 130 n.; II 160, 161, 169, 170, 171, 197, 199 n., 204, 205, 218, 219, 245 n.
PAPINIANO: I 154 n.
PARACELSO T.: I 248 n.
PAREYSON L.: I 71.
PARMENIDE: I 156, 157, 157 n., 178, 179, 337 n.; II 138, 139.
PASCAL B.: I 26.
PASCAL C.: I 336 n.
PASTOR L.: I 26 n., 29 n.
PATRIZI F.: I 37 n., 56, 64.
PELADAN J.: I 66.
PERDICCA, RE DI MACEDONIA: II 186 n.
PETIT J.: I 56.
PETRARCA F.: I 64.
PETRI A. E.: I 58.
PICO DELLA MIRANDOLA G.: I 4 n., 5 n., 6, 6 n., 7 n., 9, 10, 10 n., 16 n., 17 n., 18 n., 24, 26, 42 n., 59, 62, 63, 138 n., 182 n., 187 n., 340 n.; II 184 n., 384 n., 402 n., 403 n.
PICTORIUS G.: I 57.
PIETRO D'ABANO: I 24 n.
PIETRO LOMBARDO: II 242 n.
PINDARO: II 197, 236 n.
PIRRO (riferito a Pitagora): II 400 n.
PIRRONE DI ELIDE: II 151, 190, 190 n., 191, 194 n.
PITAGORA: I 3, 23, 29, 57, 186 n., 219 n., 260, 260 n., 261, 304, 338, 339; II 4, 4 n., 5, 166, 167, 170 n., 197, 236, 237, 249, 262, 263, 310, 311, 368, 369, 392, 393, 401, 402 n., 403 n.

Filosofia_in_Ita

PLATONE: I 3, 3 n., 6 n., 8, 9, 11, 11 n., 12, 15, 16, 17, 17 n., 21, 22, 23, 30, 35 n., 36, 37 n., 38, 43, 45, 48, 56, 58, 61, 62, 64, 76 n., 78, 78 n., 79, 80, 81, 84 n., 86 n., 94 n., 96 n., 98 n., 104 n., 105 n., 110 n., 112 n., 116 n., 124 n., 126 n., 127 n., 128 n., 130 n., 138, 139, 146 n., 158 n., 182, 183, 184 n., 186, 186 n., 187, 200, 201, 204 n., 214, 215, 216, 217, 218 n., 224, 225, 232, 233, 242 n., 250, 251, 264 n., 273 n., 274 n., 278, 279, 284, 285, 288 n., 290, 290 n., 291, 296, 297, 299, 302 n., 313 n., 314, 315, 320, 321, 322 n., 323 n., 333, 338, 339, 341, 346 n., 358, 359, 360, 361, 376 n., 386 n., 390, 390 n., 391, 392, 393, 394, 395, 396, 396 n., 397, 400 n., 401 n., 408, 409; II 4, 4 n., 5, 7, 8, 9, 10, 11, 23, 24, 26, 27, 49, 58, 59, 71, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 100 n., 110, 111, 114, 115, 116, 118, 118 n , 119, 120 n., 124, 125, 136, 137, 138, 139, 142 n., 144 n., 145 n., 146 n., 152, 153, 154, 155, 156, 157, 160, 161, 162, 162 n., 163, 166, 167, 168, 169, 178, 190, 191, 191 n., 192 n., 193 n., 197, 198 n., 199 n., 208, 209, 210 n., 214, 215, 224, 225, 228 n., 238 ,239, 244 n., 249, 250, 251, 252, 253, 262, 263, 266, 266 n., 267, 282, 296, 297, 310, 311, 341, 350, 351, 362, 363, 364, 365, 367, 368, 369, 370, 371, 375, 388, 388 n., 389, 392, 393, 395, 396, 397, 398, 398 n., 399, 400, 401, 402, 402 n., 403, 403 n., 408, 409, 410, 411, 412, 413, 416, 417, 426, 427, 432 n.
PLETONE GEMISTO: I 64; II 250, 250 n., 251.
PLINIO: I 170 n., 246 n., 248 n.; II 190 n., 197.
PLOTINO: I 3, 3 n., 4 n., 8, 9, 9 n., 11, 12, 17, 18, 19, 19 n., 21, 22, 35 n., 36, 37, 37 n., 38, 48, 57, 58, 61, 64, 71, 92 n., 102, 102 n., 103, 104 n., 110 n., 124 n., 126, 126 n., 127, 128 n., 129 n., 130 n., 148 n., 152, 153, 170 n., 192, 193, 218 n., 274 n., 288, 289, 290 n., 310, 311, 330, 331, 350, 351, 370 n., 380, 380 n., 381, 396 n., 402, 403; II 32, 33, 34, 35, 122 n., 124, 125, 126, 127, 146, 147, 149, 172, 173, 178, 179, 182, 183, 190, 190 n., 191, 197, 222, 222 n., 223, 242 n., 362, 363, 368, 369, 390, 391, 398, 399, 403 n., 432, 433.
PLUTARCO: I 3 n., 110 n., 248 n., 252 n.; II 6 n., 198 n., 245 n., 382 n., 384 n.
POLEMONE ACCADEMICO: II 194, 194 n., 195, 197.
POLIZIANO A.: I 65, 187 n., 335 n., 341 n.
POMPONAZZI P.: I 37 n., 64.
PONTANO G.: I 10 n.
PORFIRIO: I 3 n., 21, 57, 129 n., 148 n., 256, 257, 260 n., 330, 331, 350, 351, 385; II 122 n., 172 n., 190 n., 197, 282, 283, 403 n.
POSIDONIO: I 336, 337, 337 n.; II 6 n., 7.
POZZO TOSCANELLI, PAOLO DEL: I 254 n.
PRASSAGORA: II 186 n.
PRISCIANO LIDIO: I 3 n., 57.
PROCLO: I 3, 3 n., 4 n., 5 n., 7 n., 8, 9, 9 n., 11 n., 14, 14 n., 17, 17 n., 19, 19 n., 20, 21 n., 25 n., 30, 35 n., 56, 57, 92 n., 108, 109, 110, 110 n., 111, 119, 128 n., 130 n., 148 n., 151 n., 170 n., 274 n., 291 n., 310, 311, 330, 331, 337 n.; II 4 n., 120 n., 124, 125, 126, 127, 128, 129, 216, 217, 242 n., 252, 253, 280 n., 282, 283, 348 n., 368, 369, 390, 391, 398, 399, 403 n., 408, 409, 414, 416, 417.
PRONOPIDE: I 336, 337, 337 n.
PSELLO M.: I 3 n., 57.
PUCCINOTTI F.: I 8 n., 24 n., 61, 65.
PUSINO I.: I 10 n., 19 n., 26 n., 62, 66.

QUINTILIANO: I 132 n., 154 n., 184 n., 194 n.; II 36 n., 38 n.

RADETTI G.: I 71.
RANDALL J. H.: I 60, 68, 69.
REDI F.: I 240 n.
RENSI G.: I 58.
RHAZES: I 24 n.
RICCI G.: I 56, 59.
RICCI P. C.: I 70.
ROBB A. N.: I 67.
ROCHOLL R.: I 31 n., 66.
ROSMINI A.: I 44.
ROSSI A.: I 334 n.
RUCELLAI G.: I 13 n.
RUFINO: II 34 n.

SAITTA G.: I 4 n., 8 n., 10 n., 15 n., 17 n., 18 n., 19 n., 21 n., 25, 25 n., 26 n., 28 n., 30, 30 n., 37, 37 n., 40 n., 55, 62, 63, 66, 69, 70, 366 n.
SANCIPRIANO M.: I 58.
SANESI E.: I 67, 68.
SARDANAPALO: II 228, 229, 437.
SAVONAROLA G.: I 10 n., 65, 340 n.
SAVONAROLA M.: I 24 n.; II 16 n., 187 n.
SAXL F.: I 48 n., 62, 66, 68.
SCALA B.: I 335 n., 341 n.
SCARANO N.: I 66.
SCEVOLA: I 154 n.
SCHELHORN J. G.: I 8 n., 60, 65.
SCHIAVONE M.: I 3 n., 70.
SCHOELL L.: I 67.

Filosofia_in_Ita

Sciacca M. F.: I 43 n.
Scott R.: I 172 n.
Scribonio Largo: I 370 n.
Sears Jayne R.: I 58, 60, 70.
Semprini G.: I 17 n., 30 n., 62, 67.
Seneca: I 3 n., 76 n., 132 n., 147 n., 160 n., 291 n., 370 n.; II 72 n., 190 n., 210 n., 229 n.
Senocrate: I 3 n., 56, 57, 230, 231, 330, 331; II 7, 114, 115, 194 n., 197, 368, 369, 401, 410, 411.
Senofane di Colofone: I 337 n., 338, 338 n., 339.
Senofante: I 336, 337, 337 n.
Senofonte: I, 360, 361, 394, 395, 400 n.; II 162 n.
Serapione: I 24 n.
Serse: II 228, 229.
Servio: I 246 n., 256 n., 290 n.
Sesto Empirico: I 79 n.; II 96 n.
Shorey P.: I 30 n., 68.
Sieveking K.: I 8 n., 65.
Silla: I 176 n.
Silvius S.: I 59.
Simmia: I 385.
Simplicio: I 249 n., 278 n., 336 n.; II 238 n., 403 n.
Sinesio: I 3 n., 57.
Siriano: I 3 n., 110, 110 n., 111, 218 n., 278 n.; II 398, 398 n., 399.
Sisifo: II 437.
Socrate: I 23, 292, 293, 338 n., 358, 359, 361, 370 n., 390, 391, 392, 393, 408, 409; II 26, 27, 28, 29, 94, 95, 114, 115, 116, 117, 160, 162, 162 n., 163, 192, 193, 197, 249.
Soderini P.: I 10.
Sofocle: II 188, 188 n., 189.
Solinas G.: I 70.
Sorano di Efeso: II 186 n.
Sorano di Efeso (Pseudo): I 372 n.
Spaventa B.: I 62.
Speusippo: I 3 n., 57, 330, 331; II 114, 115, 190, 190 n., 191, 194 n.
Spinoza B.: I 15, 35.
Staehlin O.: I 336 n.
Stein H.: I 30 n., 65.
Stobeo: I 187 n., 336 n.
Stratone: I 248, 249, 249 n., 326, 327.
Stratonice: II 186, 187.
Symonds J. A.: I 65.

Tacito: I 291 n.
Talete: I 336 n., 337 n.
Tantalo: II 437.
Taylor H. O.: I 66.
Teage: II 162, 163.
Teeteto: II 116, 117.
Telesio B.: I 27; II 96 n.
Temistio: II 250, 251, 252, 253, 266, 267, 308, 311, 341, 403 n.
Teodoro Asinio: II 172, 172 n., 173, 173 n., 182, 183.
Teodoro di Cirene: II 367.
Teofrasto: I 3 n., 272 n., 280, 281; II 152 n., 266, 267, 308, 311, 341, 403 n.
Teone di Smirne: I 291 n.
Tertulliano: I 26, 336 n.
Thorndike L.: I 10 n., 62, 66, 67.
Tignosi N.: I 6, 6 n., 8, 42 n., 65, 128 n.
Timeo: I 102, 103, 218, 218 n., 219, 219 n., 320, 321, 330, 331; II 284, 285, 380, 381.
Tiresia: I 236, 237, 237 n.,
Toffanin G.: I 8 n., 26 n., 39 n., 70.
Tolomeo: I 290 n.
Tommaso S.: I 3 n., 4, 5 n., 6, 7, 7 n., 8, 8 n., 9 n., 11 n., 14, 14 n., 17, 18, 37, 38, 41, 42 n., 48, 51, 63, 64, 65, 106 n., 126 n., 128 n., 134 n., 146 n., 160 n., 166 n., 192 n., 194, 195, 198 n., 209 n., 210 n., 222 n., 250 n., 280, 281, 311; II 4 n., 86 n., 222 n., 242 n., 266 n., 326 n., 339, 346 n., 372 n., 402 n., 435.
Tonelli L.: I 67.
Toth: I 392, 393.
Trapezunzio: I 121 n.
Traversari A.: I 9, 272 n.
Trinkaus E. G.: I 68.
Tucidide: I 99 n.
Turolla E.: I 35 n.
Tzetzes: I 372 n.

Ueberweg F : I 36.
Ulpiano: I 154 n.
Untersteiner M.: I 370 n.
Uranio M.: I 57.
Usener H.: I 79 n., 127 n., 210 n.

Vacherot É.: I 4 n.
Valla L.: I 99 n., 121 n., 138 n., 186 n., 187 n.
Valori Filippo: I 57.
Valori F.: I 65.
Vanni Rovighi S.: I 49 n.
Varrone M.: I 78, 78 n., 79, 182 n.; II 249.
Vasoli C.: I 121 n.
Vesalio A.: I 358 n.
Vespucci G. A.: I 334, 334 n., 335, 341 n.
Vico G. B.: I 10.
Violette P.: I 56.
Virdung M.: I 57.
Virgilio: I 240 n., 290 n.; II 166 n., 437.

Wadsworth J. B.: I 11 n., 46 n., 70.
Walker D. P.: I 10 n., 70.

Filosofia_in_Ita

WALZEL O.: I 4 n., 68.
WALZER R.: I 120 n.
WEITENWEBER W. R.: I 65.
WELLMANN K.: I 336 n.
WOLF G : I 56.

XUTO PITAGORICO: II 238, 238 n., 239.

ZALMOXIDE: II 192, 192 n., 193, 193 n.
ZELLER E.: I 36, 153 n., 157 n.
ZENONE DI CIZIO: I 79 n., 116 n., 336, 337, 337 n.; II 151, 194 n., 249.
ZOROASTRO (Pseudo): I 3, 29, 64, 124, 125, 158, 159, 192, 193, 216, 217, 219 n., 224, 225, 228, 229, 248, 248 n., 249, 256, 257, 284, 285, 288, 289, 290, 291, 300, 301, 326, 327, 338, 339; II 76, 77, 102, 103, 166, 167, 192, 193, 197, 198, 199, 242 n., 368, 369, 392, 393, 401, 402 n., 403 n., 431.

Filosofia_in_Ita

INDICE DEI TERMINI

Abito essenziale: II 231 ss.
Accidente (v. *Sostanza*): II 353.
Affetto: I 185.
Affezione (*Affectio*): I 117.
Ambiguità (v. *Giudizio*): I 211.
Amore: I 245, 247.
Angelo (v. *Circolo, Mente, Rapporti tra Dio, A. e anima*): I 121, 123, 218 ss, 223 ss., 269; II 277, 279.
Anima (v. *Circolo, Corpo, Forma, Intelletto, Mente, Moto, Rapporti tra A. e corpo, Rapporti tra A. razionale, A. sensitiva e A. vegetativa, Rapporti tra Dio, angelo e A., Rapporti tra Mente e A.*): I 218 ss., 223, 231 ss., 269, 278, 287; II 377 ss. — A. come principio del movimento universale: I 279. — A. dotata di automovimento: I 303 ss. — A. dotata di movimento circolare: I 303 ss. — A. del mondo: I 239 ss., 276; II 379. — A. dei bruti: II 55. — A. delle sfere: I 251 ss., 285 ss. —A. degli esseri viventi contenuti nelle singole sfere: I 253 ss. — A. delle piante: II 55. — Essenza dell'a.: II 5 ss. — A. umana: II 57, 59. — Unità dell'a. umana: II 317. — Rapporti tra a. e corpo: II 29 ss. — A. che tende a divenire tutte le cose: II 219 ss. — Immobilità dell'a. razionale: I 305. — Indipendenza dell'a. dal corpo: II 3 ss. — Indivisibilità dell'a. razionale: I 307 ss.; II 3 ss. — Quattro modi del movimento circolare dell'a.: II 5 ss. — A. in parte mobile e in parte immobile: I 119. — Indivisibilità dell'a.: I 307. — Conato di divinizzazione dell'a.: II 201 ss. — Quattro modi dell'a.: II 5. — Tre caratteristiche fondamentali dell'a. (essenza, potenza, azione): I 119.
Anno astronomico (*Magnus annus*): I 291 ss.
Appetito naturale: II 73 ss., 209 ss., 231, 357, 417. — Equilibrio e continenza dell'a.: II 211.
Armonia: I 385 ss.
Arte: I 95, 163, 243, 245, 315.
Aspetto (*Habitus*): I 289.
Aspetto (*Qua ratione sunt*): I 85.
Astrazione universalizzatrice dell'intelletto (v. *Conoscenza, Intelletto, Mente*): I 399; II 69.
Attività in rapporto all'essere (*Operatio*): I 411.
Atto (v. *Potenza*): I 141, 193, 223, 225 ss,. 315; II 43, 45, 373.
Autocoscienza (v. *Conoscenza, Intelletto, Mente*): II 21 ss., 65.
Autosufficienza (*Sufficientia*): I 113.
Azione naturale: I 171, 179, 203, 317; II 25, 53 ss., 63.

Beatitudine: I 77; II 217.
Bene (v. *Unità, Verità*): I 87, 89, 131, 147, 149, 159, 261; II 39, 77, 83. — B. come oggetto della tensione di ogni realtà: I 129. — B. come trascendentale: I 135, 137, 139; II 221. — Superiorità del b. sulla mente: I 133.

Caso: I 189.
Causa (v. *Dio*): I 169, 173, 179, 313. — C. divina: I 165, 265. — C. naturale: I 241; II 65. — C. somma universale: I 133.
Cervello: I 359, 373.
Cielo: I 97, 265, 267, 271, 279. — Influsso del c.: I 241. — Moto del c.: I 267, 293 ss. — Vita del c.: I 271.
Circolo: I 285 ss. — Angelo come c.: I 297. — Anima come c.: I 297. — Dio come c.: I 297.
Condizione stabile (*Status*): I 213, 221, 305; II 369 ss.
Conoscenza (v. *Astrazione universalizzatrice dell'intelletto, Autocoscienza, Esperienza sensibile, Fantasia, Forme secondarie innate, Giudizio, Idea, Intelletto, Mente*): I 185; II 59, 115, 359 ss. — C. intellettiva: II 157 ss. — C. sensibile: I 365 ss. — Attività e passività nella c.: I 379 ss.; II 15 ss. — Comparazione nella c. sen-

Filosofia_in_Ita

sibile: I 363 ss. — Processo e gradi della c.: II 67 ss., 111 ss. — Simultaneità della c.: I 369 ss.
CONSULTAZIONE: II 101.
CONTRARI: I 85, 327, 355.
CORPO (v. *Anima*, *Estensione*, *Forma*, *Materia*, *Mente*, *Rapporti tra anima e c.*): I 77, 79, 81, 218 ss., 227, 265, 347 ss., 355, 359 ss.; II 403. — C. celeste: I 295 ss.; II 43. — C. umano: II 359.
CREATURA: II 373.
CREAZIONE DIVINA (v. *Dio*, *Rapporti tra Dio e mondo*): I 313 ss.; II 129, 409 ss., 419 ss.
CUORE: II 431, 433.

DIGESTIONE: I 107.
DIGNITÀ (*Dignitas*, *Decorum*, *Decet*): I 147, 191.
DIMOSTRAZIONE: II 107.
DIO (v. *Bene*, *Causa*, *Circolo*, *Creazione divina*, *Eternità*, *Mente*, *Raggio divino*, *Rapporti tra D. angelo e anima*, *Rapporti tra D. e mondo*): I 127, 139, 161 ss., 171 ss., 185 ss., 193 ss., 218 ss., 279 ss.; II 77, 179 ss., 201 ss., 409 ss., 427 ss. — D. come bene infinito: I 149. — D. come causa che produce i suoi effetti nel massimo grado di perfezione (*Causa felicissima*): I 177 ss — D. come causa dell'ordine del mondo: I 405 ss. — D. come centro e circonferenza del mondo: II 429, 431. — D. come *infinita potestas*: I 141, 143. — D. come motore immobile: I 231. — D. come necessità: I 161. — D. come origine della mente: I 127. — D. come principio di unità: I 279. — D. come somma opulenza e sommo godimento: II 227. — D. come unità e semplicità: I 123, 179 ss., 249. — D. come unità immobile: I 221. — D. e le idee: II 133 ss. — D. e mondo: I 163 ss., 185 ss. — D. in quanto crea e conserva nell'essere ogni cosa: I 159 ss. — Amore di D.: I 199 ss. — Coincidenza in D. di essere, intendere e volere: I 193. — Dimostrazione di D.: I 123. — Dodici doti di D.: II 199. — Essenza di D.: I 343, 345; II 113. — Essere di D.: I 277. — Eternità di D.: I 145. — Infinità di D.: II 81, 279. — Intelligenza di D.: I 411 ss. — Libertà e necessità in D.: I 189 ss. — Presenza delle forme in D.: I 175 ss. — Provvidenza di D.: I 199 ss.; II 241 ss. — Ubiquità di D.: I 145, 147, 149, 151. — Uniformità ed onniformità in D.: I 177 ss. — Unione di intelligenza e volontà nell'attività causale di D.: I 183 ss. — Volontà di D.: I 411 ss. — Volontà creatrice di D.: I 173.
DISCORDIA DEGLI ELEMENTI E DEGLI UMORI: I 387, 389.
DIVENIRE (v. *Moto*): I 277 ss., 303 ss.

ELEMENTI FONDAMENTALI: I 4, 253 ss.; II 53. — Vita degli e.: I 271 ss.
EMISFERO (*orbis*): I 254.
ESPERIENZA SENSIBILE (v. *Conoscenza*): I 365.
ESSENZA (*Essentia*, *Ratio*, *Natura*): I 89, 165, 315 ss.; II 39, 105, 373.
ESSERE: I 159, 167, 197, 313 ss.; II 39, 353, 373. — Gradi dell'e.: I 79, 218 ss. — Incontraddittorietà dell'e.: I 197.
ESTENSIONE (*Dimensio*, *Extensio*: v. *Corpo*, *Materia*, *Spazio*): I 103, 153.
ETERE: I 323; II 381.
ETERNITÀ: (v. *Dio*, *Tempo*): I 145, 153.

FANTASIA (v. *Conoscenza*): I 391 ss.; II 11 ss., 65, 315 ss. — Allucinazioni della f.: II 31, 33. — Rapporti tra f. e intelletto: II 65, 95 ss.
FANTASMA SENSIBILE (v. *Conoscenza*, *Fantasia*): II 97.
FATO: I 285 ss., 293.
FINE (v. *Limite*, *Sede o fine universale*): I 141, 183; II 201. — F. dell'uomo: II 231.
FOLGORARE (*Vibrare*, detto dell'atto divino: v. *Creazione divina*, *Dio*, *Raggio divino*): I 171, 207.
FORMA (v. *Anima*, *Corpo*, *Materia*, *Mente*, *Qualità*): I 91, 93; II 43 ss., 59 ss. — F. degli elementi: II 51 ss. — F. incorporea: I 101, 107, 113, 115, 397, 409 ss. — Essenze intellettive e intelligibili delle f. (*Formarum Rationes*): II 103. — Ricettacolo delle f. (*Subiectum*): I 93, 319, 321.
FORME SECONDARIE INNATE (*Formulae*: v. *Conoscenza*, *Idea*, *Intelletto*, *Mente*): II 91 ss. — Gradi delle f.: II 269 ss. — Origine divina delle f.: II 169 ss. — Rapporti tra le f. e le idee: II 171 ss.
FUOCO (v. *Elementi fondamentali*): I 155; II 61.

GENERAZIONE (v. *Creazione divina*): I 329, 351; II 269. — G. da causa intermedia (*Generare*): I 97. — G. originaria (*Gignere*): I 97. — G. spontanea: I 105, 241, 245.
GENERE (Teoria del *primum in aliquo genere*): I 93, 161, 229 ss.
GIUDIZIO (v. *Ambiguità*, *Conoscenza*, *Sensibilità*): II 93 ss. — G. della ragione: II 93 ss., 115, 139, 141. — G. sensibile: I 375; II 93. — Sospensione del g. (*ambigere*: v. *Ambiguità*): II 87.
GODIMENTO INTELLETTUALE (*Mentis Voluptas*): I 185.

Filosofia_in_Ita

IDEA (v. *Conoscenza, Forme secondarie innate, Intelletto, Mente*): I 181, 395, 397; II 45, 91 ss., 123 ss., 351.
IMMAGINAZIONE (v. *Conoscenza, Immagini sensibili, Sensibilità, Sentire*): I 391 ss.; II 11 ss.
IMMAGINI SENSIBILI (v. *Conoscenza, Immaginazione, Sensibilità, Sentire*): I 361; II 35, 61 ss. — I. elaborate dalla immaginazione (*Imagines conceptae*): I 393; II 11. — I. ricevute dai sensi (*Imagines Acceptae*): I 393.
INDUZIONE: II 97.
INTELLETTO (v. *Anima, Astrazione universalizzatrice, Autocoscienza, Conoscenza, Forme secondarie innate, Idea, Mente*): I 395 ss.; II 19, 77 ss., 89, 113, 225. — Atto dell'i.: II 63, 67, 85, 223. — I. e Ragione: II 109.
INTELLIGIBILE (v. *Mondo Intelligibile*): II 87, 159.
INTUIZIONE: I 211, 393. — I. della verità: II 115. — I. di Dio (*Augurari*): I 235.

LIMITE (*Terminus*: v. *Fine*): I 137, 141, 147, 209.
LIBERTÀ (v. *Necessità*): I 191 ss.; II 315, 409.

MACCHINA DEL MONDO (v. *Ordine del Mondo, Natura, Universo*): I 151; II 135, 411.
MALE (v. *Bene*): I 137.
MATERIA (v. *Corpo, Estensione, Forma, Spazio*): I 93, 95, 129, 287, 315; II 51 ss., 57.
MEDIO COPULANTE: I 121. — Necessità del m. fra gli estremi: I 117; II 8, 295.
MEMORIA: II 35.
MENTE (v. *Angelo, Anima, Astrazione universalizzatrice dell'intelletto, Autocoscienza, Conoscenza, Corpo, Dio, Forma, Forme secondarie innate, Idea, Intelletto*): I 131, 141, 153, 155, 157, 261, 279 ss., 407 ss.; II 25 ss., 109 ss. — M. come forma del corpo: II 267 ss — M. come principio dell'ordine universale: I 279. — M. divina: II 269. — Immutabilità della m.: I 407 ss. — Immaterialità della m. : I 401 ss. — Infinita virtú della m.: II 25. — Rapporto della m. con la verità: I 125. — Semplicità della m.: I 411 ss. — Superiorità della m. sull'anima: I 129. — Unità della m. con le Forme intelligibili: II 223. — Universalità della m.: II 39.
MISURA: II 145.
MOLTEPLICITÀ (v. *Unità*): I 225 ss.; II 377.
MONDO COME ENTE ANIMATO DI NATURA DIVINA (*Divinum animal*: v. *Macchina del mondo, Natura, Ordine del mondo, Universo*): I 277 ss.
MONDO INTELLIGIBILE (v. *Intelligibile*): II 135 413.
MORTE: II 35, 37, 327 ss.
MOTO (v. *Anima, Circolo, Divenire, Elementi, Qualità*): I 263. — M. circolare: I 265, 285 ss., 305. — M. degli elementi: I 273 ss. — M. dell'anima; I 233 ss., 303, 305. — M. della terra: I 299. — M. insito nelle qualità: I 117. — M. locale: I 299.

NATURA (v. *Macchina del mondo, Mondo come ente animato di natura divina, Ordine del mondo, Universo*): I 243, 245, 315; II 133. — N. dedalea (*artificiosa*): I 273. — N. universale: II 131.
NECESSITÀ (v. *Libertà*): I 285 ss.; II 409.
NUMERO SETTE: II 17.

ORDINE DEI CORPI: II 43 ss.
ORDINE DELLE FORME DEGLI ELEMENTI: II 53.
ORDINE DELLE MENTI: II 43 ss.
ORDINE DEL MONDO (v. *Macchina del mondo, Mondo come ente animato di natura divina, Natura, Universo*): I 181, 199, 201, 207 ss., 277; II 55, 75, 111, 129, 243, 285, 295, 335, 405.
ORGANI SENSORIALI (v. *Conoscenza, Sensazione Senso, Sensibilità, Sentire*): I 367 ss.

PASSIVITÀ (*Patientia*): I 103.
PASSIONE (*Passio*): I 103.
POSSIBILITÀ DI SCELTA (*Gustus*): I 195.
POTENZA (*Potentia*: v. *Atto*): I 98, 197 ss., 315; II 43, 45, 373. — P. attiva: I 85. —P. come eccellenza di attività (*Potestas*): I 98, 123, 141, 223. — P. creatrice (*Faciendi potestas, Potestas effectrix*): II 371.
PRESCIENZA DIVINA (v. *Dio*): I 215.
PRINCIPI PRIMI DELLA CONOSCENZA E DEL PROCESSO DIMOSTRATIVO: II 109.

QUALITÀ: I 87, 89, 227, 265. — Q. come forma divisa in un corpo: I 91, 93, 95, 97. — Q. degli elementi: II 55. — Q. fondamentali: II 51, 293. — Q. guidata da una forma incorporea: I 105. — Immersione delle q. nella materia: I 105. — Indebolimento delle q. (*Remissio, Decrementum*): I 101. — Tre essenze delle q. (*essenza, potenza, azione*): I 115, 218 ss.
QUANTITÀ: I 105, 369.

RAGGIO DIVINO (v. *Dio, Folgorare*): II 61, 351.
RAGIONE COGITATIVA (*Ratio cogitatrix*: v. *Conoscenza*): II 231.

Filosofia_in_Ita

RAPPORTI TRA ANIMA E CORPO (v. *Anima, Corpo, Mente*): II 29 ss., 289 ss.
RAPPORTI TRA ANIMA RAZIONALE, ANIMA SENSITIVA E ANIMA VEGETATIVA (v. *Anima, Mente*): II 291.
RAPPORTI TRA DIO, ANGELO E ANIMA (v. *Angelo, Anima, Dio*): I 235 ss.
RAPPORTI TRA DIO E MONDO (v. *Creazione divina, Dio*): I 149 ss.; II 127, 413.
RAPPORTI TRA MENTE E ANIMA (v. *Anima Mente*): I 123.
RAPPORTI TRA MENTE UMANA E MENTE DIVINA NELL'ATTO INTELLETTIVO (v. *Conoscenza, Dio, Mente*): II 153 ss.
RETE MIRABILE: I 207.

SAGGEZZA (v. *Sapienza*): II 229, 237, 239.
SAPIENZA (v. *Saggezza*): I 131, 199; II 27.
SEDE O FINE UNIVERSALE (*Patria*: v. *Fine*): I 133; II 231.
SEMPLICITÀ (v. *Unità*): I 123; II 353.
SENSAZIONE (v. *Conoscenza, Giudizio, Organi sensoriali, Sensi, Sensibilità, Sentire*): I 391 ss.
SENSIBILITÀ (v. *Conoscenza, Giudizio, Organi sensoriali, Sensazione, Sensi, Sentire*): I 359 ss. II 11.
SENSI (v. *Conoscenza, Giudizio, Organi sensoriali, Sensazione, Sensibilità, Sentire*): I 363 ss.; II 17. — S. comune: I 367, 369. — S. esterno e s. interno: II 245.
SENTIRE (v. *Conoscenza, Giudizio, Organi sensoriali, Sensazione, Sensibilità, Sensi*): I 381, 383; II 323.
SFERA (*Globus, Sphaera*): I 253. — S. celesti: I 203, 255 ss. — S. dell'acqua e della terra: I 253 ss., 281. — Anime delle s.: I 275. — Moto delle s.: I 297 ss.
SOLE: I 79, 171, 235; II 431.
SOSTANZA (v. *Accidente*): I 109; II 353. — S. corporea: I 241. — Conoscenza della s.: I 393 ss.

SPAZIO (v. *Estensione, Materia, Tempo*): I 287, 347 ss.; II 413.
SPECIE: I 129, 219, 397; II 35, 45, 51, 65, 85 ss.
SPIRITO: I 361 ss., 379; II 8, 317.

TEMPO (v. *Eternità, Spazio*): I 153, 287, 291 ss., 347 ss.; II 149, 411.
TENDENZA INTELLETTUALE (*Dilectio*): I 181.
TEORIA UMORALE: I 277; II 33, 35, 37, 235.
TOTALITÀ: I 215, 287 ss. — T. sensitiva dell'anima: I 369 ss.

UNITÀ (v. *Bene, Molteplicità, Semplicità, Verità*): I 111, 123, 141, 229 ss., 261, 287, 289; II 39, 377. — U. come trascendentale: I 127, 135.
UNIVERSO (v. *Macchina del mondo. Mondo come ente animato di natura divina, Natura, Ordine del mondo*): I 209 ss.
UOMO (v. *Anima*): II 243.

VERITÀ (v. *Bene, Mente, Unità*): I 91, 127, 145, 409; II 71. — V. come trascendentale: I 135, 137; II 221.
VIRTÚ ATTIVA (*Virtus operatrix*: v. *Potenza*): I 317 ss.
VIRTÚ SEMINALE (*Vis seminaria*): I 351; II 131.
VISIONE (*Perspicacia*): I 127.
VITA (v. *Anima, Dio, Forma*): I 259 ss., 323 ss., 353 ss. — V. come essenza dell'Anima: I 325. — V. angelica: II 135. — V. divina: II 221. — V. razionale: II 135. — V. sensitiva: II 135. — V. vegetativa: II 135.
VOLONTÀ (v. *Appetito naturale, Bene, Intelletto*): II 77 ss., 225.

Filosofia_in_Ita

INDICE SOMMARIO

Nell'indice sommario sono scritti in corsivo i titoli dei capitoli di cui si riporta solo un riassunto.

VOLUME PRIMO

INTRODUZIONE . . . . . pag. 3

1. Originalità e modernità del pensiero del Ficino, p. 3. – 2. L'essere come dinamicità, p. 10. – 3. La concezione dell'amore, p. 15. – 4. L'Assoluto, p. 18. – 5. La gnoseologia, p. 37. – 6. L'immortalità dell'anima, p. 46. – 7. Conclusione, p. 48.

NOTA BIBLIOGRAFICA . . . . . » 53

1. Elenco delle opere, p. 53. – 2. Edizioni: *a*) Singole opere; *b*) Opera omnia; *c*) Edizioni moderne; *d*) Edizioni moderne di opere inedite, p. 56. – 3. Traduzioni: *a*) Traduzioni cinquecentesche; *b*) Traduzioni recenti, p. 59. – 4. Studi, p. 60. – 5. La presente edizione e traduzione, p. 71.

TEOLOGIA PLATONICA

LIBER PRIMUS - LIBRO PRIMO

CAPUT I: Si animus non esset immortalis, nullum animal esset infelicius homine . . . . . » 76

CAPITOLO I: Se l'anima non fosse immortale nessun essere vivente sarebbe piú infelice dell'uomo . . » 77

CAPUT II: Corpus natura sua nihil agit . » 80

CAPITOLO II: Il corpo non è per sua natura attivo . . . . » 81

CAPUT III: Supra formam divisam in corpore extat forma individua, id est anima . . . . . » 90

CAPITOLO III: Al di sopra della forma che partecipa della divisibilità corporea c'è una forma indivisibile cioè l'anima . » 91

CAPUT IV: Anima rationalis per substantiam immobilis est, per operationem est mobilis, per virtutem est partim immobilis partim mobilis » 114

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 . » 115

CAPUT V: Super animam mobilem est immobilis angelus. . » 118

CAPITOLO V: Al di sopra dell'anima mobile vi è l'angelo immobile . » 119

CAPUT VI: Super angelum est Deus, quoniam anima est mobilis multitudo, angelus multitudo immobilis, Deus immobilis unitas . . » 118

CAPITOLO VI: Sopra l'angelo sta Dio, in quanto l'anima è molteplicità mobile, l'angelo molteplicità immobile, Dio immobile unità » 119

Filosofia_in_Ita

LIBER II - LIBRO SECONDO

CAPUT I: Unitas, veritas, bonitas idem sunt, et super ea nihil est. pag. 134
CAPITOLO I: Unità, verità, bontà si identificano e al di sopra di esse nulla esiste . . » 135
CAPUT II: Non sunt Dii plures inter se aequales . . » 138
CAPITOLO II: Non vi è una pluralità di Dei uguali tra loro » 139
CAPUT III: Non sunt Dii plures alius super alium sine fine . » 138
CAPITOLO III: Non vi è una pluralità di Dei che stiano tra loro in una scala gerarchica all'infinito. . . . » 139
CAPUT IV: Dei virtus est infinita . . . » 140
CAPITOLO IV: La potenza di Dio è infinita. » 141
CAPUT V: Deus est semper » 142
CAPITOLO V: Dio è sempre . » 143
CAPUT VI: Deus est ubique. » 144
CAPITOLO VI: Dio è dovunque . . » 145
CAPUT VII: Deus omnia agit et servat, et in omnibus omnia operatur » 156
CAPITOLO VII: Dio fa e mantiene ogni cosa ed opera tutto in tutto » 157
CAPUT VIII: Deus agit per suum esse quicquid agit. . . » 168
CAPITOLO VIII: Dio compie tutto ciò che compie tramite il suo essere » 169
CAPUT IX: Deus intelligit seipsum primo, ac etiam singula . » 172
CAPITOLO IX: Dio conosce immediatamente sé stesso, ma conosce anche i singoli enti . . . . » 173
CAPUT X: Deus intelligit infinita. . . . » 172
CAPITOLO X: La conoscenza di Dio si estende anche all'infinito . . » 173
CAPUT XI: Deus voluntatem habet, perque illam extra se efficit omnia » 172
CAPITOLO XI: Dio possiede la volontà e tramite questa compie ogni cosa fuori di Lui . . . . . » 173
CAPUT XII: Voluntas Dei necessaria simul et libera est et agit libere » 188
CAPITOLO XII: La volontà di Dio è contemporaneamente necessaria e libera ed agisce liberamente . » 189
CAPUT XIII: Deus amat et providet. » 198
CAPITOLO XIII: Dio ama e provvede » 197

LIBER III - LIBRO TERZO

CAPUT I: Descensus per quinque gradus fit per quos est factus ascensus, qui gradus invicem congrue comparantur . » 218
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 . . » 219
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 . . . . . . » 236
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. » 237

Filosofia_in_Ita

LIBER IV - LIBRO QUARTO

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 . . . pag. 238
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 . » 239
CAPUT II: Animae sphaerarum movent sphaeras per legem fatalem, et movent in circulum, quia ipsae sunt circuli . » 284
CAPITOLO II: Le anime delle sfere le muovono per legge fatale, e le muovono con movimento circolare, in quanto esse stesse sono cerchi » 285

LIBER V - LIBRO QUINTO

CAPUT I: Omnis rationalis anima est immortalis. Prima ratio: quia per se movetur, et in circulum. . . . » 302
CAPITOLO I: Ogni anima razionale è immortale. Prima dimostrazione: perchè si muove per sé stessa e con moto circolare. » 303
CAPUT II: Secunda ratio: quia stat per substantiam. . » 304
CAPITOLO II: Seconda dimostrazione: in quanto è immobile sotto il rispetto della sostanza . . » 305
CAPUT III: Tertia ratio: quia haeret divinis . . » 306
CAPITOLO III: Terza dimostrazione: per il fatto che inerisce al mondo divino » 307
CAPUT IV: Quarta ratio: quia materiae dominatur . . . . » 306
CAPITOLO IV: Quarta dimostrazione: poiché è assoluta dominatrice della materia » 307
CAPUT V: Quinta ratio: quia est a materia libera . . . . . » 306
CAPITOLO V: Quinta dimostrazione: per il fatto che è libera nei confronti della materia . . . . » 307
CAPUT VI: Sexta ratio: quia est individua . . » 306
CAPITOLO VI: Sesta dimostrazione: essa è individua . » 307
CAPUT VII: Septima ratio: quia esse suum habet in sua essentia » 308
CAPITOLO VII: Settima dimostrazione: poiché ha il suo essere nella sua essenza » 309
CAPUT VIII: Octava ratio: quia esse proprium habet, et numquam a sua forma discedit . . . . . » 308
CAPITOLO VIII: Ottava dimostrazione: poiché ha un essere proprio e non vien mai meno della sua forma . . . » 309
CAPUT IX: Nona ratio: quia sibi per se convenit esse » 310
CAPITOLO IX: Nona dimostrazione: poiché per sua natura l'essere conviene a sé stessa . . . . » 309
CAPUT X: Decima ratio: quia per se refertur ad Deum . . » 310
CAPITOLO X: Decima dimostrazione: poiché per sua natura si riconduce a Dio » 309
CAPUT XI: Undecima ratio: quia non componitur ex aliqua potentia in quam possit resolvi . . . . . . » 310
CAPITOLO XI: Undicesima dimostrazione: per il fatto che non è composta di una potenza nella quale possa risolversi . . . » 309
CAPUT XII: Duodecima ratio: quia non habet in se potentiam ad non esse » 310
CAPITOLO XII: Dodicesima dimostrazione: per il fatto che non ha in sé una potenza al non essere » 311

Filosofia_in_Ita

CAPUT XIII: Decima tertia ratio: quia esse a Deo accipit sine medio pag. 310
CAPITOLO XIII: Tredicesima dimostrazione: in quanto riceve direttamente da Dio il suo essere. . » 311
CAPUT XIV: Decima quarta ratio: quia est per se vita » 322
CAPITOLO XIV: Quattordicesima dimostrazione: perché è per sé stessa vita . . . . . » 323
CAPUT XV: Decima quinta ratio: quia vita est praestantior corpore . . » 332
CAPITOLO XV: Quindicesima dimostrazione: poiché è vita, e perciò è piú alta del corpo nella gerarchia dell'essere » 333

LIBER VI - LIBRO SESTO

CAPUT I: Reductio opinionum de anima in quinque capita . » 334
CAPITOLO I: Riassunto delle opinioni sull'anima divise in cinque gruppi » 335
CAPUT II: Plebei philosophi non ratione aliqua persuasi sed prava decepti consuetudine corporalem animam posuerunt . . » 340
CAPITOLO II: Filosofi plebei non persuasi da ragione alcuna ma tratti in inganno da una deteriore consuetudine ammisero che l'anima fosse corporea » 341
CAPUT III: Anima non est corpus, aut forma divisa in corpore, ut ostenditur per virtutem animae naturalem . . » 342
CAPITOLO III: L'anima non è un corpo né una forma divisa nel corporeo, come appare chiaro dalla virtú naturale dell'anima. . » 343
CAPUT IV: Prima ratio: quia anima est principium nutriendi et quomodocumque aliter operandi . . . . . . » 342
CAPITOLO IV: Prima dimostrazione: per il fatto che l'anima è il principio della nutrizione e di qualsiasi altro modo di attività . . » 343
CAPUT V: Secunda ratio: neque corpus animatum est, neque inanimatum » 342
CAPITOLO V: Seconda dimostrazione: l'anima non è un corpo né animato né inanimato . » 343
CAPUT VI: Tertia ratio: neque crassum corpus est neque subtile . » 346
CAPITOLO VI: Terza dimostrazione: l'anima non è né un corpo denso né un corpo sottile . . » 347
CAPUT VII: Quarta ratio: corpus ex materia et forma componitur . » 346
CAPITOLO VII: Quarta dimostrazione: il corpo è composto di materia e forma » 347
CAPUT VIII: Quinta ratio: corpus natura sua dispersum est » 346
CAPITOLO VIII: Quinta dimostrazione: il corpo è per sua natura esteso nello spazio. . . » 347
CAPUT IX: Sexta ratio: duo corpora non sunt in eodem loco . . » 350
CAPITOLO IX: Sesta dimostrazione: due corpi non possono occupare lo stesso spazio » 351
CAPUT X: Septima ratio: corpus non est simul totum in pluribus » 350
CAPITOLO X: Settima dimostrazione: un corpo non è contemporaneamente tutto in piú parti. . » 351
CAPUT XI: Octava ratio: anima est vita, aut fons vitae . . . » 352
CAPITOLO XI: Ottava dimostrazione: l'anima è vita o fonte della vita » 353
CAPUT XII: Nona ratio: corpus seipsum non movet » 356
CAPITOLO XII: Nona dimostrazione: il corpo non muove sé stesso. » 357
CAPUT XIII: Decima ratio: anima non crescit ad corporis huius augmentum » 356
CAPITOLO XIII: Decima dimostrazione: l'anima non cresce correlativamente all'accrescimento del corpo. » 357

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

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

CAPUT I: Prima ratio: corpus non capit imagines aptas ad sensum pag. 358

CAPITOLO I: Prima dimostrazione: il corpo non contiene immagini adatte alla sensibilità . » 359

CAPUT II: Secunda ratio: oportet quinque sensus ad unum centrum conduci . . . . . » 362

CAPITOLO II: Seconda dimostrazione: è necessario che i cinque sensi si riconducano ad un unico centro . » 363

CAPUT III: Tertia ratio: quo angustior sensus est, eo est perspicacior » 366

CAPITOLO III: Terza dimostrazione: quanto piú l'organo del senso è limitato nello spazio, tanto piú è acuto . . » 367

CAPUT IV: Quarta ratio: si sensus dividuus sit, in eo imago sensibilis dividetur » 368

CAPITOLO IV: Quarta dimostrazione: se il senso fosse soggetto a divisione in esso sarebbe soggetta a divisione anche l'immagine sensibile » 369

CAPUT V: Quinta ratio: anima sentit ubique tota . » 368

CAPITOLO V: Quinta dimostrazione: l'anima sente dovunque nella sua totalità. . . . . » 369

CAPUT VI: Sexta ratio: anima non necessario patitur sentiendo » 376

CAPITOLO VI: Sesta dimostrazione: l'anima, nell'atto della percezione non è, necessariamente, soggetta a passione . . . » 377

CAPUT VII: Septima ratio: rationes propriae per naturalem et sensitivam animae, quod anima non sit forma dividua, quia qualitatis opus unum est. » 382

CAPITOLO VII: 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 » 383

CAPUT VIII: Octava ratio: complexio agit per vim qualitatum » 382

CAPITOLO VIII: Ottava dimostrazione: tutto ciò che è complesso agisce per mezzo della potenza delle qualità. . . . » 383

CAPUT IX: Nona ratio: complexio est accidentalis forma . . » 384

CAPITOLO IX: Nona dimostrazione: ogni complesso è una forma accidentale » 383

CAPUT X: Decima ratio: harmonia complexionis nihil agit in corpus . » 384

CAPITOLO X: Decima dimostrazione: l'armonia del complesso non è in grado di esercitare un'azione sul corpo . . . . » 383

CAPUT XI: Undecima ratio: in omni corpore composito est harmonia . » 384

CAPITOLO XI: Undicesima dimostrazione: in ogni composto vi è armonia . » 383

CAPUT XII: Duodecima ratio: harmonia intelligitur aut compositio ipsa membrorum, aut aliqua compositionis ratio . . . . » 384

CAPITOLO XII: Dodicesima dimostrazione: l'armonia va intesa o come la stessa composizione organica delle membra oppure come una ragione che presiede alla composizione . » 383

Filosofia_in_Ita

Caput XIII: Decima tertia ratio: harmonia humorum nihil capit absque materia pag. 384
Capitolo XIII: Tredicesima dimostrazione: l'armonia degli umori non può ricevere nulla indipendente dalla materia . » 385
Caput XIV: Decima quarta ratio: quae magis concinit, magis est harmonia. . . . . » 384
Capitolo XIV: Quattordicesima dimostrazione: è maggiormente armonia quella che è maggiormente armonica . . » 385
Caput XV: Decima quinta ratio: harmonia nihil admittit dissonum » 386
Capitolo XV: Quindicesima dimostrazione: l'armonia non ammette dissonanza » 387

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

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.

Caput I: Prima ratio . pag. 390
Capitolo I: Prima dimostrazione . . » 391
Caput II: Secunda ratio: anima alitur veritatis . . . » 400
Capitolo II: Seconda dimostrazione: l'anima si nutre della verità . . » 401
Caput III: Tertia ratio: virtus animae quia indivisibilis est, corporis qualitas esse nequit. . . . . » 400
Capitolo III: Terza dimostrazione: la virtú essenziale dell'anima, in quanto non è soggetta a divisione, non può essere una qualità del corpo » 401
Caput IV: Quarta ratio: species conceptioque intelligibilis suscipi non potest a corpore . . . . . » 400
Capitolo IV: Quarta dimostrazione: le specie e la conoscenza intelligibile non possono derivare dal corpo. . . . . » 401
Caput V: Quinta ratio: si mens est corpus, tangendo intelligit et currendo . . . . . » 400
Capitolo V: Quinta dimostrazione: se la mente fosse un corpo, essa intenderebbe tramite il contatto ed il movimento. . » 401
Caput VI: Sexta ratio: intellectus accipit secundum se totum quicquid capit, quod non faciet si fuerit corporalis . . » 404
Capitolo VI: Sesta dimostrazione: l'intelletto accoglie secondo la sua struttura tutto ciò che coglie; e non potrebbe comportarsi in tal modo se fosse corporeo » 405
Caput VII: Septima ratio: intellectus accipiendo rerum formas, non amittit suam, corpora contra . . . . . » 406
Capitolo VII: Settima dimostrazione: l'intelletto nell'accogliere le forme delle cose non perde la sua propria, a differenza di quanto accade ai corpi » 405
Caput VIII: Octava ratio: forma est in mente universalis: talis in corpore esse non potest. . . . . » 406
Capitolo VIII: Ottava dimostrazione: la forma, che nella mente è universale, non può essere tale nel corpo . . . » 405
Caput IX: Nona ratio: mentes se invicem complectuntur, corpora nequaquam . » 406

Filosofia_in_Ita

Capitolo IX: Nona dimostrazione: mentre le menti sono in un rapporto di diretta e reciproca comunicazione, ciò non può mai accadere ai corpi pag. 407
Caput X: Decima ratio: mens omnia corpora operatur et supra corpora » 406
Capitolo X: Decima dimostrazione: la mente esplica la sua attività nel mondo corporeo, ma anche a un livello che trascende quello corporeo » 407
Caput XI: Undecima ratio: mens statu proficit, corpus motu . . . » 406
Capitolo XI: Undicesima dimostrazione: la mente si avvantaggia dell'immobilità, mentre il corpo si avvantaggia del movimento » 407
Caput XII: Duodecima ratio: quae in materia sunt contraria, non sunt in mente contraria . . . . . . » 406
Capitolo XII: Dodicesima dimostrazione: tutto ciò che nella materia si trova in un rapporto di opposizione non è piú tale nella mente » 407
Caput XIII: Decima tertia ratio: mens accipiendo formas non mutatur » 406
Capitolo XIII: Tredicesima dimostrazione: la mente non subisce mutamento alcuno nell'atto in cui accoglie in sé le forme » 407
Caput XIV: Decima quarta ratio: operatio corporis tendit ad rem compositam, mentis ad simplicia . . . . . » 410
Capitolo XIV: Quattordicesima dimostrazione: l'operazione del corpo tende a qualche cosa di composto; quella della mente a ciò che è semplice . . . . . » 411
Caput XV: Decima quinta ratio: actio mentis finitur in actione, actio corporis in corpore . . . . . . » 414
Capitolo XV: Quindicesima dimostrazione: l'attività della mente ha il suo termine in sé stessa mentre l'attività del corpo è essenzialmente transitiva » 415
Caput XVI: Decima sexta ratio: forma corporalis non habet vim infinitam, mens habet . . . . . . » 414
Capitolo XVI: Sedicesima dimostrazione: la forma corporea non ha potenza infinita, ciò che, invece, è proprio della mente » 415

VOLUME SECONDO

LIBER IX

PROBATUR PER RATIONALEM VIRTUTEM ANIMAM NON MODO ESSE FORMAM INDIVIDUAM, VERUM ETIAM A CORPORE NON PENDERE, UT EVIDENTIUS IMMORTALITAS DEMONSTRETUR.

LIBRO NONO

SI DIMOSTRA TRAMITE LA VIRTÚ RAZIONALE NON SOLO CHE L'ANIMA È UNA FORMA INDIVISIBILE, MA ANCHE CHE NON DIPENDE DAL CORPO, ONDE POI RISULTI CON PIÚ EVIDENZA DIMOSTRATA LA SUA IMMORTALITÀ

Caput I: Prima ratio: quia mens reflectitur in se ipsam . . pag. 2
Capitolo I: Prima dimostrazione: ciò risulta dal fatto che l'anima si riflette su sé medesima. . » 3
Caput II: Secunda ratio: mens quo magis separatur a corpore, eo melius se habet » 6
Capitolo II: Seconda dimostrazione: quanto piú la mente è separata dal corpo, tanto si trova in condizione piú perfetta » 7
Caput III: Tertia ratio: mens repugnat corpori . » 6
Capitolo III: Terza dimostrazione: la mente ripugna al corpo. » 7
Caput IV: Quarta ratio: anima libere operatur . . . . » 6
Capitolo IV: Quarta dimostrazione: l'anima esercita liberamente la sua attività » 7
Caput V: Quinta ratio: mens absque corpore operatur » 8

Filosofia_in_Ita

CAPITOLO V: Quinta dimostrazione: la mente opera indipendentemente dal corpo . . . . pag. 9
CAPUT VI: Sexta ratio: anima convenit partim cum divinis, partim vero cum brutis » 40
CAPITOLO VI: Sesta dimostrazione: l'anima in parte si rapporta alle menti divine, in parte, invece, si rapporta ai bruti . » 41
CAPUT VII: Obiectio Epicureorum et responsio de rerum temperatione » 40
CAPITOLO VII: Obbiezione degli Epicurei e risposta ad essa a proposito della reciproca armonia delle cose . » 41

LIBER X - LIBRO DECIMO

CAPUT I: Prima ratio: sicut ultimum in ordine corporum est incorruptibile sic et ultimum in ordine mentium. . . . . » 42
CAPITOLO I: Prima dimostrazione: come l'ultimo nella gerarchia dei corpi è incorruttibile, cosí l'ultima nella gerarchia delle menti » 43
CAPUT II: Obiectio Epicuri et responsio de rerum serie . . . » 48
CAPITOLO II: Obbiezione di Epicuro e risposta intorno alla serie delle cose » 49
CAPUT III: Secunda ratio: sicut in rebus naturalibus fit resolutio ad primam materiam immortalem sic ad formam ultimam immortalem . » 48
CAPITOLO III: Seconda dimostrazione: come negli enti naturali vi è una risoluzione nella materia prima immortale, altrettanto si verifica tale risoluzione nell'ultima forma immortale . . . » 49
CAPUT IV Obiectio Epicuri et responsio, de formis Deo simillimis. . . » 50
CAPITOLO IV: Obbiezione e risposta nei confronti di Epicuro a proposito delle forme assai simili a Dio . . . . » 49
CAPUT V: Responsio planior de formarum gradibus . . . . » 50
CAPITOLO V: Risposta piú estesa circa i gradi della gerarchia delle forme » 51
CAPUT VI: Obiectio Lucretii et responsio, quod mens potest absque corpore operari . . . . » 60
CAPITOLO VI: Obbiezione di Lucrezio e risposta ad essa: la mente è in grado di operare anche indipendentemente dal corpo . » 61
CAPUT VII: Obiectio Epicuri et responsio, quod Deus non facit m ntem nisi ex seipso, et per seipsum . . . » 70
CAPITOLO VII: Obbiezione di Epicuro e risposta: Dio non crea la mente se non da sé stesso e per sé stesso . . . . » 71
CAPUT VIII: Obiectio Panaetii et responsio: quod anima sine medio est ex Deo . . . . » 70
CAPITOLO VIII: Obbiezione di Panezio e risposta: l'animo procede direttamente da Dio. . . » 71
CAPUT IX: Tertia ratio: quale est obiectum, talis est potentia » 82
CAPITOLO IX: Terza dimostrazione: la potenza è sempre in proporzione al suo oggetto » 83

LIBER XI - LIBRO UNDICESIMO

CAPUT I: Mens unitur obiecto perpetuo et species suscipit absolutas rationesque sempiternas » 84
CAPITOLO I: La mente si unisce al suo oggetto eterno e accoglie le specie assolute e le essenze intelligibili eterne. » 85

Filosofia_in_Ita

Caput II: Obiectio Epicureorum et responsio de unione mentis cum speciebus absolutis e rationibus sempiternis . . . pag. 88
Capitolo II: Obbiezione degli Epicurei e risposta a proposito dell'unione della mente con le specie derivanti dagli intelligibili eterni . » 89
Caput III: Obiectio Epicuri et responsio: quod species innatae sunt menti . . . . . » 90
Capitolo III: Obbiezione di Epicuro e risposta: le specie sono innate alla mente . . . . . » 91
Caput IV: Confirmatio superiorum, atque insuper de ideis » 116
Capitolo IV: Conferma delle dimostrazioni precedenti e trattazione del problema delle idee » 117
Caput V: Confirmatio superiorum per signa. . . . » 148
Capitolo V: Conferma delle dimostrazioni precedenti attraverso altre prove » 149
Caput VI: Ratio secunda: mens est subiectum veritatis aeternae . . . » 150
Capitolo VI: Seconda dimostrazione: la mente è il soggetto della verità eterna . . . . . » 149
Caput VII: Obiectio scepticorum et responsio, quod aliquid certum sciatur » 150
Capitolo VII: Obbiezione degli scettici e risposta sul problema se si conosca qualcosa di assolutamente certo . . » 149
Caput VIII: Obiectio Peripateticorum et responsio quod veritas animum familiariter habitat . . . . . » 150
Capitolo VIII: Obbiezione dei Peripatetici e risposta: la verità è assolutamente interiore all'anima » 149

LIBER XII - LIBRO DODICESIMO

Caput I: Rationes multae et signa, quod mens humana intelligendo mente divina formatur. . » 152
Capitolo I: Dimostrazione e prove del fatto che la mente umana nell'atto intellettivo è formata dalla mente divina . » 153
Caput II: Quaestio prima de ascensu ad Deum, quomodo mens in divinam elevatur ideam . . » 168
Capitolo II: Prima questione concernente l'ascesa a Dio: in qual modo la mente si elevi all'idea divina . . » 169
Caput III: Quaestio secunda: quam ob causam in eo statu Deum nos videre nequaquam animadvertimus? . . . . . » 168
Capitolo III: Questione seconda: per quale causa non abbiamo mai coscienza in quello stato di vedere Dio . . . . . » 169
Caput IV: Quaestio tertia: quo pacto Deus nobis intelligentiam infundit assidue . . . . » 168
Capitolo IV: Terza questione: in qual modo Dio costantemente infonda in noi l'intelligenza » 169
Caput V: Confirmatio superioris rationis prima per visum » 184
Capitolo V: Prima conferma della dimostrazione precedente per mezzo della vista . . » 185
Caput VI: Secunda confirmatio per auditum, secundum Augustinum » 184
Capitolo VI: Seconda conferma per mezzo dell'udito secondo Agostino » 185
Caput VII: Tertia confirmatio per mentem, secundum Augustinum » 184
Capitolo VII: Terza conferma per mezzo della mente secondo Agostino » 185

Filosofia_in_Ita

LIBER XIII - LIBRO TREDICESIMO

CAPUT I: Quantum anima corpori dominatur, a multis ostenditur signis, ac primum ab effectibus phantasiae . . pag. 186
CAPITOLO I: Sulla scorta di molte prove, e principalmente in base alle affezioni della fantasia, si dimostra quanto l'anima domini sopra il corpo » 187
CAPUT II: Signum secundum, ab affectibus rationis. » 196
CAPITOLO II: Seconda prova: dagli affetti della ragione. » 197
CAPUT III: Tertium signum, ab artium et gubernationis industria » 196
CAPITOLO III: Terza prova: dall'abilità nelle arti e nel governo » 197
CAPUT IV: Quartum signum, ab effectu miraculorum » 196
CAPITOLO IV: Quarta prova: dall'effetto dei miracoli. » 197
CAPUT V: Quaestiones sex et solutiones de miraculis . » 196
CAPITOLO V: Sei problemi e loro soluzioni concernenti i miracoli » 197

LIBER XIV - LIBRO QUATTORDICESIMO

CAPUT I: Quod anima nitatur Deus fieri ostendimus signis duodecim, secundum duodecim Dei dotes . . . . . » 198
CAPITOLO I: Ove si dimostra con dodici prove, corrispondenti alle dodici doti di Dio, che l'anima tende a indiarsi » 199
CAPUT II: Quintum immortalitatis signum ab eo quod anima appetit primum verum et primum bonum . . » 206
CAPITOLO II: Quinta prova dell'immortalità dell'anima desunta dal fatto che l'anima appetisce il primo vero ed il primo bene » 207
CAPUT III: Sextum signum: quia animus conatur omnia fieri » 218
CAPITOLO III: Sesta prova: l'anima tenta di divenire il tutto » 219
CAPUT IV: Septimum signum et octavum: quoniam animus conatur facere omnia, atque item omnia superare . . . . » 226
CAPITOLO IV: Settima e ottava prova: perché l'anima tenta di fare tutto e inoltre di superare ogni limite . . » 227
CAPUT V: Nonum signum et decimum: quod homo affectat ubique esse, atque item esse semper . . . » 226
CAPITOLO V: Nona e decima prova: poiché l'uomo aspira ad essere dovunque ed inoltre ad esistere eternamente . . . . . . » 227
CAPUT VI: Signum XI, XII, XIII, XIV: quod cupimus quattuor Dei virtutes assequi . . . . » 226
CAPITOLO VI: Altre quattro prove: poiché desideriamo perseguire le quattro virtú di Dio . . . . » 227
CAPUT VII: Decimum quintum signum: quod animus summam expetit opulentiam et voluptatem . » 226
CAPITOLO VII: Quindicesima prova: l'animo desidera somma ricchezza e sommo godimento . . . . » 227
CAPUT VIII: Decimum sectum signum, quod colimus nos ipsos ac Deum » 236
CAPITOLO VIII: Sedicesima prova: noi veneriamo noi stessi e Dio » 237
CAPUT IX: Religionem esse humano generi maxime omnium propriam et veridicam » 248

Filosofia_in_Ita

CAPITOLO IX: La religione piú di ogni altra cosa ed in sommo grado è consona e apportatrice di verità al genere umano pag. 249
CAPUT X: Tres obiectiones Lucretianorum et solutiones . » 248
CAPITOLO X: Tre obbiezioni dei Lucreziani e loro risoluzione » 249

LIBER XV - LIBRO QUINDICESIMO

CAPUT I: Sequuntur quaestiones quinque de anima: prima utrum sit unus cunctorum hominum intellectus. Quod non . . » 250
CAPITOLO I: Seguono cinque questioni intorno all'anima. Prima questione: se sia unico l'intelletto di tutti gli uomini. Si dimostra che cosí non è . . . » 251
CAPUT II: Confutatio Averrois: quod mens sit forma corporis, patet primum ex ordine naturae . . . » 264
CAPITOLO II: Confutazione della dottrina di Averroè: che la mente sia forma del corpo appare in primo luogo dall'ordine della natura » 265
CAPUT III: Quomodo mens propinquat corpori . . » 286
CAPITOLO III: In qual modo la mente si avvicina al corpo » 287
CAPUT IV: Quomodo mens adsit corpori . . » 290
CAPITOLO IV: In che modo la mente sia presente al corpo » 291
CAPUT V: Quomodo mens insit corpori. » 296
CAPITOLO V: In qual modo la mente si trova nel corpo. . . » 297
CAPUT VI: Quod mens sit forma corporis, patet ex opinionibus actionibusque humanis. Ratio prima: quia homo est animal rationale . . . » 296
CAPITOLO VI: Che la mente sia forma del corpo risulta manifesto dalle opinioni e dalle azioni umane. Prima dimostrazione: poiché l'uomo è un animale razionale . . . » 297
CAPUT VII: Ratio secunda: quia homo intelligit . » 296
CAPITOLO VII: Seconda dimostrazione: l'uomo è intelligente » 297
CAPUT VIII: Ratio tertia: quia homo libere se ipsum movet » 310
CAPITOLO VIII: Terza dimostrazione: l'uomo si muove liberamente » 311
CAPUT IX: Ratio quarta: quia vires animae se vicissim tum impediunt tum movent . . . . . » 318
CAPITOLO IX: Quarta dimostrazione: le virtú dell'anima si pongono reciprocamente ostacolo e reciprocamente si stimolano al movimento . . . . » 319
CAPUT X: Quinta ratio: quia separata mens non indiget phantasia » 324
CAPITOLO X: Quinta dimostrazione: la mente separata non ha bisogno della fantasia . . . . . » 325
CAPUT XI: Ratio sexta: quia intellectus uterque est virtus in anima » 338
CAPITOLO XI: Sesta dimostrazione: per il fatto che nell'anima l'intelletto è sia sia agente che capace . . » 339
CAPUT XII: Solutio rationum averroicarum de mente separata » 338
CAPITOLO XII: Soluzione degli argomenti averroisti circa la mente separata » 339
CAPUT XIII: Solutio rationum averroicarum de mente unica . » 338
CAPITOLO XIII: Risoluzione degli argomenti averroisti circa l'unicità della mente » 339
CAPUT XIV: Signa quod non sit mens una tantum. » 338
CAPITOLO XIV: Prove che non vi è una sola mente » 339

Filosofia_in_Ita

Caput XV: Rationes quod non sit mens una. Prima: quia septem inde contingunt superflua . . . . . pag. 338
Capitolo XV: Dimostrazioni che non vi è una sola mente. Prima dimostrazione: poiché in tal caso ne deriverebbero sette conseguenze superflue . » 339
Caput XVI: Secunda: quia mens species servat, ac iamdiu plena omnium debet esse . . . . . » 338
Capitolo XVI: Seconda dimostrazione: poiché la mente conserva le specie e ormai dovrebbe già essere piena di tutte . . . . » 339
Caput XVII: Tertia: quia quotiens duo rem eamdem intelligunt, totiens omnino sequuntur absurda . . . . . » 338
Capitolo XVII: Terza dimostrazione: poiché tutte le volte che di una medesima realtà si danno due intellezioni sempre ne derivano conseguenze del tutto assurde » 339
Caput XVIII: Quarta: quia vel eadem esset multorum hominum scientia, vel superfluorum qualitates . . . » 340
Capitolo XVIII: Quarta dimostrazione: poiché la scienza di una pluralità di uomini o sarebbe una sola oppure sarebbe un ammasso di rappresentazioni delle qualità degli oggetti contingenti » 339
Caput XIX: Quinta: quia contradictoria in eodem essent » 340
Capitolo XIX: Quinta dimostrazione: poiché ne deriverebbero in un identico punto conclusioni contraddittorie » 339

LIBER XVI - LIBRO SEDICESIMO

Caput I: Sequitur secunda questio: cur animi terrenis corporibus sint inclusi . . . . . » 342
Capitolo I: Seconda questione: per quale ragione gli animi siano racchiusi entro i corpi terreni . . . . » 343
Caput II: Ratio secunda: ut formae singulares cum universalibus formis concilientur . . . . . » 364
Capitolo II: Seconda dimostrazione: onde le forme singolari si armonizzino con quelle universali . . . . . » 365
Caput III: Ratio tertia: ut tam radius divinus, quam eius formula reflectantur in Deum . . . . . » 364
Capitolo III: Terza dimostrazione: onde sia il raggio divino che la sua forma secondaria si riflettano in Dio . . » 365
Caput IV: Quarta ratio: ut anima fiat beatior . . » 364
Capitolo IV: Quarta dimostrazione: onde l'anima consegua una maggiore beatitudine . . . . . » 365
Caput V: Quinta ratio: ut vires animae inferiores ad effectum progrediantur » 366
Capitolo V: Quinta dimostrazione: onde le potenze inferiori dell'anima possano pienamente realizzarsi . . » 365
Caput VI: Ratio sexta: ut mundus ornetur, colatur Deus » 366
Capitolo VI: Sesta dimostrazione: onde il mondo abbia un suo ornamento e Dio venga venerato . . . . . » 365
Caput VII: Tertia quaestio: quam ob causam animi, si divini sunt, perturbationibus afficiuntur . . . . . » 366
Capitolo VII: Terza questione: per quale ragione gli animi se sono divini rimangono affetti da perturbazioni . . . . . » 365
Caput VIII: Quarta quaestio: quare animi a corporibus inviti discedunt . » 366
Capitolo VIII: Quarta questione: per quale ragione gli animi si distaccano contro voglia dai corpi . » 365

Filosofia_in_Ita

LIBER XVII - LIBRO DICIASSETTESIMO

CAPUT I: Quinta quaestio: qualis sit animae status antequam ad corpus accedat, qualis etiam post discessum . . . . . pag. 368
CAPITOLO I: Quinta questione: quale sia la condizione dell'anima prima del suo ingresso nel corpo e dopo la sua dipartita da esso » 369
CAPUT II: Expositio Platonis de anima secundum duas Academias ultimas. De compositione animae . . . . » 370
CAPITOLO II: Esposizione delle dottrine platoniche sull'anima secondo l'interpretazione delle due ultime Accademie. La composizione dell'anima . . . . . » 371
CAPUT III: Species et circuitus animarum secundum duas similiter Academias ultimas . . . . . » 386
CAPITOLO III: Esposizione del pensiero delle due ultime Accademie circa le specie ed i moti circolari delle anime » 387
CAPUT IV: Quod Plato rectius exponatur more Academiarum quattuor praecedentium, praesertim primae et quartae . . . . . » 400
CAPITOLO IV: Per quale ragione la dottrina platonica sia piú fedelmente esposta secondo le prospettive delle precedenti quattro Accademie, in particolare della prima e della quarta. » 401

LIBER XVIII - LIBRO DICIOTTESIMO

CAPUT I: Quod Plato non prohibet fidem adhibere theologiae Hebraeorum, Christianorum, Arabumque communi. . . . » 402
CAPITOLO I: Platone non impedisce di prestare fede alla teologia ebraica, cristiana e araba » 403
CAPUT II: Angelos et animos non semper fuisse . » 418
CAPITOLO II: Gli angeli e gli animi non sono sempre esistiti » 419
CAPUT III: Animae creantur quotidie . . » 418
CAPITOLO III: Le anime vengono create quotidianamente » 419
CAPUT IV: Unde anima descendit in corpus » 430
CAPITOLO IV: Donde l'anima discende nel corpo. . . » 431
CAPUT V: Qua parte coeli animae creantur quave descendunt . . » 432
CAPITOLO V: In qual parte del cielo le anime siano create e da quale parte discendano nei corpi . . . . . . » 431
CAPUT VI: Quando infunditur anima corpori et quo, dum in corpore vivit, ducitur » 432
CAPITOLO VI: Quando venga infusa l'anima nel corpo e in che direzione sia condotta durante la sua permanenza nel corpo . . » 431
CAPUT VII: Qua parte corporis anima ingreditur, qua egreditur et quo duce progreditur . . . . » 432
CAPITOLO VII: Da qual parte del corpo entra, da quale esce, e sotto quale guida progredisce . . . . » 433
CAPUT VIII: De statu animae purae, praecipue secundum Platonicos . . » 434
CAPITOLO VIII: Lo stato dell'anima pura principalmente secondo i Platonici » 435
CAPUT IX: De corporibus beatorum . » 434
CAPITOLO IX: I corpi dei beati » 435
CAPUT X: Status animae impurae » 436

Filosofia_in_Ita

Capitolo X: Stato dell'anima impura. pag. 435
Conclusio. » 436
Conclusione. » 437

Indice dei nomi » 441
Indice dei termini. » 449
Indice sommario. » 453

Filosofia_in_Ita