

Marsilio Ficino

SCRITTI
SULL'ASTROLOGIA

a cura di Ornella Pompeo Faracovi

BUR

CLASSICI DEL PENSIERO

I testi qui raccolti per la prima volta in traduzione italiana documentano la continuità e rilevanza dell'interesse che Marsilio Ficino nutrì per l'astrologia.

Pur avendo riunito, nell'inedita *Disputatio contra iudicium astrologorum*, molti dei più classici argomenti della polemica antiastrologica, da Cicerone a Favorino ad Agostino, Marsilio si valse poi largamente di motivi astrologici, e nel suo epistolario discusse con competenza temi natali, transiti e cicli planetari. Ad onta di ogni apparenza, non si trattò di un percorso incoerente.

Il rifiuto degli usi fatalistici dell'astrologia, e il ripudio del preteso profetismo astrale, non confliggono infatti con il ricorso all'arte astrologica, ove essa sia intesa come complesso di tecniche volte alla diagnosi delle disposizioni individuali. Nel ricavarne un metodo di indagine sulla costituzione dei temperamenti, Marsilio fa convergere il motivo della corrispondenza macro-microcosmica (per la quale "il cielo è dentro di noi"), ed una visione dell'astrologia come strumento di analisi delle inclinazioni con le quali, in ciascuna esistenza, si confronta la consapevole decisione morale. Mentre conduce verso sviluppi originali la ripresa della tradizione platonica e neoplatonica, guarda all'arte astrologica come ad una forma di conoscenza, dalla quale trarre preziosi elementi di appoggio per la medicina dei corpi e delle anime, tracciati nei libri *De vita*.

Ornella Pompeo Faracovi ha studiato filosofia a Firenze; collabora attualmente con il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Pisa.

Marsilio Ficino

Scritti sull'astrologia

a cura di ORNELLA POMPEO FARACOVÌ

Biblioteca Universale Rizzoli

Proprietà letteraria riservata

© 1999 RCS Libri S.p.A., Milano

eISBN 978-88-58-65688-4

Prima edizione digitale 2013

In copertina: Filippino Lippi, Marsilio Ficino,
particolare del trionfo di San Tommaso 1489-93,
Roma, Santa Maria sopra Minerva, Cappella Carafa.
(© Foto Vasari-Roma)

Per conoscere il mondo BUR visita il sito www.bur.eu

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata.

INTRODUZIONE

L'attenzione per l'astrologia attraversa molti scritti di Ficino. Difficile ridurla a fatto episodico, o circoscriverla a riflesso acritico di motivi diffusi. Certo si esprime nelle diverse opere in forme e con risultati diversi, tanto da destare a prima vista un'impressione di non linearità, se non proprio di aperta contraddittorietà. Alle critiche svolte nella *Disputatio contra iudicium astrologorum*, scritta nel 1477, ma divulgata soltanto attraverso l'invio del breve proemio a Francesco Ippolito Gazolti, si affianca il ricorso ininterrotto a tecniche astrologiche, in quella sorta di paratesto che è costituito dalle epistole, coeve e successive, dove con passione e competenza Ficino si sofferma su temi natali, transiti e cicli planetari.¹ L'inserimento di alcuni motivi dell'astrologia oroscopica, a sostegno e fondamento della particolarissima medicina dei corpi e delle anime, tracciata in quel *De vita* (1489) che è forse il suo scritto più originale; la stessa saldatura, nel *De Sole* (1493), fra quei temi e il neoplatonismo ermetizzante della filosofia ficiniana della luce, sembrano volutamente circoscritti, nel loro significato, dalle *Apologie* che seguono le due opere. A parziale ritrattazione sembrano suonare le precisazioni fornite nella famosa lettera a Poliziano, scritta al prender forma della dura requisitoria antiastrologica delle pichiane *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Ma sarà di nuovo l'astrologia a fornire argomenti

al libello antisavonaroliano del 1498.²

Qual è il senso complessivo della posizione ficiniana? Che cosa è più meditato e autentico: le critiche della *Disputatio*; la rielaborazione del *De vita*; l'articolata esposizione del *De Sole*; le assicurazioni a Poliziano, o il ricorso a tecniche astrologiche, nell'epistolario e nello scritto contro Savonarola? Fra i diversi testi vi è contrasto, oppure la varietà dei loro punti di arrivo esprime un itinerario complesso, ma non privo di interna coerenza? Difficile riproporre ancora la vecchia tesi, che nel lungo rapporto con l'astrologia leggeva soltanto la storia dell'incapacità dell'uomo di sottrarsi al fascino perverso dell'arte, che il filosofo condannava. Pur autorevolmente sostenuta a suo tempo, si tratta di una risposta debole. In primo luogo, perché spiega troppo, senza spiegare gran cosa: dissolvere nel ricorso a caratteristiche temperamentali, o alle spigolosità delle biografie dei filosofi, gli aspetti della loro opera di cui si fatica a restituire il nesso col quadro complessivo, o che mal si accordano con chiavi di lettura sperimentate, è una di quelle soluzioni sempre a portata di mano, che esprimono in realtà soprattutto una difficoltà di interpretazione. In secondo luogo, perché scaturisce dall'assunzione acritica di un preconcetto, o quanto meno di un luogo comune, non sufficientemente messo a fuoco: quello secondo il quale tutta l'astrologia, in tutte le sue forme, rientra inevitabilmente nel vasto continente delle credenze superstiziose, ed è impossibile che un pensatore serio se ne interessi per ragioni diverse dalla debolezza di carattere. In

terzo luogo, perché occulta, prima ancora di formularla, la vera questione, colta per primo da Hans Baron nel predisporre l'edizione critica del testo della *Disputatio*.³ Lo spazio nel quale Ficino si muove, con spostamenti significativi tra l'una e l'altra opera, non è quello dell'alternativa tra accettazione e rifiuto; è piuttosto quello della discussione e del confronto fra diverse interpretazioni, e utilizzazioni, dell'astrologia. La riflessione sull'astrologia non è esterna ai nuclei teorici del pensiero di Ficino; consente al contrario, come un attento filone di ricerca ha iniziato a mettere in luce,⁴ di dar forma a un interesse per l'analisi dei temperamenti, la classificazione dei caratteri, se si vuole la psicologia individuale, che costituisce uno degli apporti più innovativi e sorprendenti della sua opera. Sarà questa l'ipotesi di lettura alla luce della quale cercheremo di esaminare, nel suo insieme, l'itinerario di Ficino in rapporto all'astrologia.

L'interesse ficiniano per l'astrologia sembra vertere inizialmente non tanto su questioni interne all'arte, quanto su un terreno di incontro fra astrologia e filosofia della natura, già definito in epoca tardoantica su linee contigue a quelle del pensiero stoico,⁵ e presto divenuto una sorta di luogo comune largamente accreditato. Si tratta della diffusissima dottrina della simpatia che collegherebbe i quattro elementi della sfera terrestre alle quattro triplicità dagli stessi nomi (terra acqua aria fuoco), che agli astrologi forniscono una delle possibili griglie di suddivisione dei segni zodiacali.⁶ A essa Ficino

opera un preciso riferimento nella prima redazione del commento al *Simposio*, quando scrive di «una qualche amicizia, di cui si occupa l'astronomia», fra le stelle e i quattro elementi:⁷ dove va subito segnalata una scelta semantica largamente sedimentata nella tradizione medievale, l'uso del termine astronomia per indicare non solo lo studio dei moti degli astri, ma anche le loro relazioni con il mondo terreno.⁸ La tesi della simpatia universale diviene così parte di una visione del mondo che in esso configura un unico grande organismo, ogni aspetto del quale si congiunge all'altro in virtù di una natura comune; si salda, dunque, alla versione ficiniana del platonismo, maturata attraverso il confronto con testi classici del platonismo antico e medievale – da Macrobio a Calcidio, da Porfirio a Proclo ai maestri di Chartres – e il lavoro svolto sugli originali greci dei dialoghi platonici, volti in latino fra il 1463 e il 1466.

Così il magnete attrae il ferro, l'ambra strofinata le pagliuzze, il fuoco lo zolfo. Il Sole volge verso di sé diversi fiori e foglie, come la Luna le acque; Marte è solito suscitare i venti, e diverse erbe invitano variamente diversi tipi di animali.⁹

Più circostanziato, ampio e analitico, è l'esame dell'astrologia, in quanto ricerca specifica delineato nel primo dei testi qui presentati, la *Disputatio contra iudicium astrologorum*, scritta tre anni dopo la conclusione della *Theologia platonica*. Un opuscolo che, lo si è già detto, non venne divulgato, poiché Marsilio ne lasciò incompiuta la revisione, limitandosi a riprenderne

brani in una epistola del 1481 a Federico da Montefeltro, duca di Urbino, e nel commento a Plotino, stampato, insieme alla traduzione delle *Enneadi*, nel 1492. In esso l'astrologia è presa in esame non solo nei suoi punti di intersezione con la problematica filosofica - prima fra tutte, la questione della sua compatibilità con la libertà umana -, ma anche dall'interno, attraverso l'indagine dell'articolazione e delle implicazioni delle sue tecniche specifiche. Ne risulta un esame critico, le cui coordinate sono attinte non a una concezione genericamente neoplatonica, ma, specificamente, ad alcuni passi delle *Enneadi* II, III e IV.

Quando scrive la *Disputatio*, Marsilio ha già volto in latino gli *Inni orfici*, Esiodo, gli *Inni omerici*, il *Corpus hermeticum*, i dialoghi di Platone. Non ha ancora intrapreso il lavoro di traduzione e commento delle *Enneadi*, che compirà - anche per suggerimento di Pico della Mirandola - fra il 1484 e il 1486; ma tracce della lettura di Plotino non mancano già nella *Theologia platonica*, in diciotto libri, composta fra il 1469 e il 1474, e pubblicata nel 1482.¹⁰ Proprio all'astrologia, letta alla luce di categorie plotiniane, sono dedicate le pagine della *Theologia*, che con qualche variante Marsilio rifonderà nella *Disputatio*. Fra i temi di quelle pagine svolge un ruolo importante una teoria che aveva costituito per secoli, con riprese anche in ambiente cristiano, uno dei punti di riferimento obbligati per chi intendesse combattere il fatalismo astrologico, senza rinunciare a una moderata accettazione di motivi astrologici: quella

del valoreificante, ma non causativo, delle posizioni astrali. Pur ammettendo la tesi, largamente diffusa, che in un universo interconnesso i corpi celesti esercitino influssi fisici sui corpi inferiori, Plotino aveva escluso che le posizioni e i movimenti degli astri possano avere valore di causa rispetto a quanto investe la vita dell'anima, principio di per sé superiore ai corpi, terrestri o celesti che siano. Gli astri possono intervenire, insieme ad altre cause, sulla struttura corporea; «ma come potrebbero essi farci saggi o ignoranti, grammatici, retori, citaristi o altrimenti artisti, ricchi o poveri?». ¹¹

La riflessione sull'astrologia si colloca così all'interno di una metafisica per la quale ciò che è umano nell'uomo è soltanto l'anima, e la dimensione corporea, comune anche agli altri esseri del mondo, costituisce una sorta di limite esterno, generatore di sollecitazioni negative, di turbamento e dispersione. Perciò bisogna riconoscere a noi ciò che è nostro; sino a ciò che è nostro e al nostro essere giungono sì gli effetti dell'universo, ma bisogna distinguere ciò che facciamo noi da ciò che subiamo necessariamente, e non attribuire tutto agli astri. ¹²

Se poi si sostenesse che i corpi celesti siano animati divinamente, bisognerebbe ammettere che in nessun caso essi possono essere causa del male: è questo un argomento che, pur con varianti, conoscerà larghissima fortuna, ripresentandosi in autori tanto diversi come Giamblico, Calcidio, Agostino; ma affacciandosi anche, come si vedrà, negli amichevoli rimproveri mossi da Giovanni Cavalcanti a un Marsilio troppo

preoccupato per un problematico transito di Saturno.¹³ Gli eventi umani si collocano a un livello nel quale la causazione fisica si intreccia con altri livelli di cause, propriamente umane: gli astri, dunque, non li causano. Le configurazioni astrali, tuttavia, non sono prive di significato, poiché in un universo unitario, che la provvidenza riconduce all'ordine, tutto è legato a tutto in un rapporto di analogia. Se non hanno funzione causativa, le posizioni celesti hanno funzione significativa; «gli astri sono parti, e non piccole, del cielo; collaborano coll'universo e servono magnificamente da segni; essi annunciano tutto ciò che accade nel mondo sensibile».¹⁴

Respinta in quanto sapere dell'universale necessità, l'indagine astrale ritrova un proprio ruolo come tecnica capace di preannunciare gli eventi sensibili, nei quali si esprime l'ordine provvidenziale. Chi sa leggere l'alfabeto delle stelle può predire il futuro, allo stesso modo di chi sa decifrare il volo degli uccelli e in genere i segni di cui si avvale la divinazione artificiale.

Pensiamo dunque che gli astri siano come lettere che si scrivano a ogni istante nel cielo, o meglio già scritte e moventisi, le quali pur compiendo un'altra funzione abbiano anche la facoltà di significare alcunché: e così nel mondo, come in un vivente retto da un solo principio, si può da una parte conoscerne un'altra.¹⁵

Alla distinzione tra valore causativo e valore significativa degli astri si collega il taglio deciso

operato da Plotino all'interno del vasto campo delle tecniche astrologiche. Nelle *Enneadi*, la teoria degli astri-segni consente la legittimazione della divinazione astrale, lungo una linea sostanzialmente affine ai modi della più antica mantica astrale, riservata a sacerdoti-indovini, cui le civiltà mesopotamiche avevano affidato la predizione di grandi eventi collettivi: guerre, pestilenze, inondazioni, durata di regni.¹⁶ Segna, nello stesso tempo, il ripudio della genetliaca, la tecnica volta alla stesura e all'interpretazione dei temi natali, tracciati per ogni individuo rispetto al momento e al luogo di ogni singola nascita. Si tratta certo di un'operazione non indolore, poiché ciò che Plotino in tal modo respinge è precisamente quanto di nuovo aveva caratterizzato l'arte di Urania dal momento nel quale, a partire dai primi oroscopi individuali compilati alla fine del V secolo a.C., si era collegata a procedure esattamente matematizzate, ciò che dell'astrologia aveva fatto una *máthesis*,¹⁷ ossia una disciplina strutturata e insegnabile. Della genetliaca, Plotino assume come un dato la strutturale compromissione con la teoria della causazione astrale: ne accetta dunque, per respingerla poi come incompatibile con la superiorità essenziale dell'anima rispetto al corpo, l'interpretazione stoicizzante, che aveva fatto testo per larga parte del mondo antico. È una strada sulla quale nella *Disputatio* Ficino lo seguirà fedelmente, per imboccarne infine, da un certo punto in poi, una in parte diversa.

Alla parte critica della riflessione plotiniana sull'astrologia Ficino aveva attinto già nella

Theologia platonica, in pagine che avrebbe poi quasi completamente riassorbite nella *Disputatio*. L'approccio di *Enneadi* II e III, sia per quanto attiene all'impostazione filosofica generale - se sono corpi, gli astri non agiscono sull'anima; se sono dèi, non causano il male - sia per quanto riguarda più specifiche obiezioni ai presupposti e alle tecniche - assurde le teorie astrologiche sui reciproci rapporti fra gli astri, sul variare della loro forza in rapporto alla posizione, sul loro essere ora benevoli ora malevoli; infondate le teorie sulle variazioni dell'influenza lunare; insostenibile la ricerca di indicazioni sul temperamento dei padri attraverso l'oroscopo dei figli -, viene puntualmente ripreso da Ficino. Ordinato sacerdote nel dicembre 1473, il pio Marsilio si attiene fedelmente alla variante cristiana, che punta sulla identificazione delle anime degli astri con altrettante intelligenze angeliche: la *Disputatio* è, da questo e da altri punti di vista, altrettanto programmaticamente ortodossa quanto la *Theologia platonica*. Sullo sfondo metafisico, nel quale campeggia la teoria dell'essenziale libertà dell'anima, Ficino innesta poi una critica dell'astrologia fatalistica, che risulta più ampia e circostanziata di quanto non accadesse nella sua fonte. L'armamentario critico di Plotino viene allargato, alla luce di motivi attinti sia alla letteratura antiastrologica tardoantica, sia all'astrologia araba, sia allo stesso Tolomeo, che al fatalismo astrologico antico aveva contrapposto una astrologia congetturale, cui Plotino non aveva dedicato alcun riferimento.¹⁸ Cicerone, Favorino, Origene, Eusebio, Agostino, ma anche Abû

Ma'shar e Tolomeo, vengono così fatti entrare in gioco nella costruzione di un *climax* di argomenti, per il quale Ficino può avvalersi anche di una conoscenza delle tecniche, più dettagliata di quella esibita nelle *Enneadi*.¹⁹ Si allargano le fonti; si complicano i riferimenti tecnici; cambia, almeno in parte, il linguaggio; la critica dell'antica teoria della necessitazione astrale si traduce, nel linguaggio della tradizione antiastrologica tardomedievale, nella critica dell'astrologia giudiziaria.

Il termine *giudiziaria* è invalso in Occidente, a partire dalla metà del secolo XII, in rapporto al diffondersi delle versioni latine di testi astrologici in lingua araba: il *Kitab almudhal al-kabir* di Abû Ma'shar, l'Albumasar dei latini, è tradotto da Giovanni di Siviglia, nel quarto decennio del secolo, con il titolo *Liber Maioris Introductorii ad scientiam iudiciorum astrorum*;²⁰ di *iudicia astrorum* si parla nella traduzione di Abenragel; di *iudicia nativitatum*, in quella di Albohali; di *res iudicialis* in quella di Ibn Ezra. Dopo di allora, di giudizi e giudiziaria si parlerà correntemente: di quelle espressioni, ancora sconosciute al *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, scritto prima del 1180, lo *Speculum astronomiae* attribuito ad Alberto Magno si varrà come di lemmi dal significato consolidato.²¹ Il termine *giudiziaria* rimanda all'arabo *siña't ahkām al-nujūm*, reso in latino come *ars iudiciorum stellarum*. Nella trattatistica tardomedievale questi lemmi servono prevalentemente per indicare quella che con termine greco veniva detta dagli astrologi antichi genetliaca (indagine di temi natali, cicli,

rivoluzioni e progressioni), distinta dallo studio *quadrivialis* o *doctrinalis* degli spostamenti degli astri. Di giudiziaria, invece, non si parla affatto nel mondo antico, che segue in genere Tolomeo nel considerare l'astrologia come la parte pratica, applicativa, dell'*astronomia* - scienza degli astri - e per indicarla usa principalmente il termine *apotelesmatica*, letteralmente studio degli effetti dei pianeti.²² Il termine è estraneo anche ai testi altomedievali, che seguono Tolomeo nel considerare astronomia e astrologia come due lati, teorico e applicativo, della stessa indagine, e distinguono semmai un'astrologia naturale (volta a indagare, ad esempio, gli effetti degli astri sul clima) da un'astrologia superstiziosa, negatrice del libero arbitrio. In ambiente medievale, anche dopo la diffusione delle traduzioni dall'arabo, i termini *astrologia* e *astronomia* sono quasi sempre intercambiabili; può anche accadere che sia il primo a indicare lo studio puramente teorico dei moti degli astri, e il secondo - in virtù del suo contenere il termine *nómos*, legge - venga usato a indicare l'indagine che verte sugli effetti degli astri sui comportamenti umani.²³ Ma nel modo di intendere il giudizio degli astri, cui si fa universalmente riferimento dopo l'assimilazione dell'astrologia islamica, sembra inserirsi qualche cosa di più: un elemento fatalistico, che nessuno dei vecchi termini - genetliaca, astronomia, astrologia, apotelesmatica - di per sé conteneva.

È un elemento veicolato in parte dall'espressione latina *iudicium astrorum*, dove il genitivo può riferirsi sia al giudizio formulato dall'astrologo a partire dagli astri, sia al giudizio

emesso dagli astri stessi. Le due diverse forme di giudizio tendono dunque a presentarsi come reciprocamente convergenti, in un movimento non del tutto assente dall'espressione araba *ahkām al-nujūm*, che mette in relazione giudizio e stelle, senza definire univocamente la modalità di tale relazione.²⁴ Non conta qui, evidentemente, soltanto il suono delle parole. Attraverso la polisemicità del linguaggio si fa luce un tema filosofico preciso: quello della necessitazione universale, che l'astrologo legge nelle stelle; tema collegato a sua volta all'ampia riemergenza di motivi stoici in ambiente islamico, così ben documentata in un classico lavoro sulla profezia nell'Islam.²⁵ Una delle formulazioni più note dell'idea che sta alla base di tutto questo, quella di un universo in cui tutto è rigorosamente indeterminato, e le difficoltà della previsione sono relative soltanto alla limitatezza dell'approccio umano, è quella fornita nel secolo IX da al-Kindi: Se infatti fosse dato a qualcuno di comprendere l'intera condizione dell'armonia celeste, costui conoscerebbe pienamente il mondo degli elementi con tutte le realtà contenutevi in qualsiasi luogo e tempo, come il causato attraverso la causa.²⁶ Fra gli astrologi, in ciò concordemente disapprovati dai maggiori filosofi islamici, questa riemergenza di motivi stoici aveva impresso una curvatura fatalistica alla pratica astrologica; l'arte del giudizio delle stelle era divenuta l'arte di leggere nel cielo un tessuto di eventi che gli astri, strumenti del fato, inevitabilmente preannunciano.²⁷ Nel *Kitab al-mudhal al-kabir*, che in Occidente sarebbe divenuto celeberrimo, Abû

Ma'shar trae dall'aristotelico *Perì hermeneías* la distinzione fra possibile e necessario, per rovesciarne il senso, cancellando sostanzialmente il motivo aristotelico dei futuri contingenti: ciò che le stelle annunciano come impossibile, è necessario che non sia; ciò che annunciano come possibile, è necessario che sia.²⁸ D'altra parte, la saldatura fra le tecniche astrologiche e il fatalismo della cosmoteologia stoica aveva già trovato espressione in alcune grandi opere della letteratura astrologica antica, come quelle di Manilio o di Vettio Valente, e si era nutrita degli sviluppi che il nesso tra provvidenza e fato aveva conosciuto presso i filosofi in pagine famose, come quelle di di Seneca:

Quid est boni viri? Praebere se fato. Grande solatium est cum universo rapi: quicquid est quod nos sic vivere, sic mori iussit, eadem necessitate et deos alligat; irrevocabilis humana pariter ac divina sursus vehit. Ille ipse, omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur; semper paret, semper iussit.²⁹

Attraverso le maglie della concezione stoica del Logos che tutto governa, compresi i destini e le vicende degli uomini, la pratica dell'astrologia - di per sé sapere operativo, arte, complesso di tecniche, non filosofia - aveva dunque assunto assai spesso come proprio sfondo filosofico il motivo del fato che, in un universo tutto materiale, traduce in una catena di eventi meccanicamente interconnessi il decreto divino. Tale concezione era sopravvissuta alla fine dello stoicismo, fino a improntare di sé larga parte della tradizione astrologica di tutti i tempi. Ne era stato

influenzato non solo l'uso delle tecniche dell'astrologia mondiale (tesa alla previsione dei grandi eventi collettivi), ma anche quello della genetliaca (volta alla stesura e all'interpretazione del tema natale [génésis] del singolo individuo), intesa come strumento per la predizione degli eventi inevitabili, attraverso i quali si voleva articolata ogni singola esistenza. La versione fatalistica dell'astrologia, che ne era risultata, aveva avuto risonanza tanto grande, che larga parte della polemica antiastrologica si era svolta per secoli tutta e soltanto in rapporto a essa, identificata assai spesso, senza sfumature né distinzioni, con l'astrologia tout court. Prendendone le distanze, Tolomeo aveva tracciato nella *Tetrabiblos* l'interpretazione dell'astrologia come indagine congetturale, appoggiata a una cosmologia di stampo peripatetico: agli eventi sublunari, che pur risentono dell'influsso fisico delle stelle, è intrinseco un margine di indeterminazione, non ulteriormente riducibile, che ne impedisce costitutivamente la totale prevedibilità; quella degli astrologi è una previsione probabile, non un sapere certo.³⁰ Contro l'astrologia fatalistica, Plotino aveva fatto appello alla distinzione fra valore causativo e valore significativo degli astri; sotto la denominazione, ormai comunemente accettata, di astrologia giudiziaria, essa era stata combattuta da filosofi e teologi tardomedievali per la sua incompatibilità con il libero arbitrio.³¹

È questa anche l'immagine dell'astrologia contro la quale Ficino scrive la *Disputatio*. Come vuole il suo titolo stesso, obiettivo polemico

dell'opera è il giudizio degli astrologi, inteso, alla maniera tardomedievale, come giudizio che si pretende traduzione definitiva e indubitabile di un decreto altrettanto definitivo, e ineluttabile, degli astri. La sorte individuale non può e non deve essere predetta: è questo, fin dal proemio, un tema di fondo della *Disputatio*, che è tanto concentrata nella critica della giudiziaria, applicata agli oroscopi individuali, da non curarsi di riprendere l'ordinata scansione delle opere antiastrologiche del tardo Medioevo, così precise nell'elencare e confutare sistematicamente, una dopo l'altra, tutte le diverse tecniche astrologiche, dalla genetliaca alle *interrogationes*, dall'astrologia mondiale alle *electiones*. Contro il fatalismo astrologico Ficino difende contemporaneamente una provvidenza che trascende l'ordine materiale, e l'essenziale libertà dell'anima: questo il nucleo dell'opera, come egli stesso lo riassume ogni volta che, nella corrispondenza, fa cenno a quelle pagine. Condotta con strumenti teorici attinti per larga parte a Plotino, quella della *Disputatio* è in effetti, ancor prima che una critica dell'astrologia, un'apologia della libertà, intesa nella sua forma più estrema, come libertà di indifferenza.³² Su questo punto, il rifiuto della necessitazione, e la difesa dell'alterità e superiorità dell'anima nei confronti dell'universo fisico, Marsilio non si smentirà mai: a questo riguardo non c'è nei suoi testi, coevi e successivi, nessuna vera oscillazione rispetto all'ispirazione e alle conclusioni dello scritto del 1477.³³

Lo strumento teorico di quel rifiuto, e di quella

difesa, è costituito dalla ripresa della divaricazione, in chiave neoplatonica, e neoplatonico-cristiana, fra i due concetti che la prospettiva stoica aveva portato a convergere, fato e provvidenza. Se il fato è la concatenazione meccanica degli eventi del mondo corporeo, e la provvidenza l'ordinamento finalistico degli esseri in vista del bene, l'ambito di applicazione del primo risulta, in una prospettiva neoplatonica, assai più ristretto di quello del secondo. Il fato, come dice Boezio, e Salutati ripete, è l'espressione della provvidenza nel mondo corporeo.³⁴ Ad esso, scrive Proclo, sono integralmente sottomesse le nature inferiori. Le nature superiori sono sottoposte alla sola provvidenza; quelle intermedie, composte di anima e corpo, sono sottoposte, in gradi variabili, a tutte e due le istanze.³⁵ L'uomo dunque, che la sua parte corporea colloca al livello delle realtà inferiori, è capace di sollevarsi, attraverso l'anima superiore, al disopra del fato: perciò può allontanarlo, a patto che, come suggerisce Porfirio, riesca a conoscere il proprio demone, la propria più profonda natura spirituale.³⁶ Soccombe invece al fato quando rinuncia a vivere al livello dell'anima superiore, e si lascia integralmente assorbire dalla vita corporea. «Soggetto al fato» aveva detto Plotino «vive solo quell'essere che è privo di quest'anima; per lui quaggiù gli astri non sono soltanto dei segni, ma diventa egli stesso un frammento del mondo, di cui è una parte.»³⁷

È nel quadro concettuale così definito che a Ficino, come già alle sue fonti, si pone la domanda se sia possibile una lettura non fatalistica

dell'astrologia. Dall'interno degli studi astrologici, era stato soprattutto Tolomeo a fornire alla questione risposta positiva, tracciando il profilo di un mondo sublunare nel quale l'influsso celeste si inserisce come causa degli eventi, ma non come causa unica e nemmeno come causa decisiva, poiché con esso interagiscono altri livelli di causalità, legati ai margini di indeterminatezza propri delle materie terrestri, e alla dimensione della deliberazione umana. Marsilio non ignora questo orientamento, anzi se ne avvale citando spesso Tolomeo - non diversamente da quanto farà più tardi Pico - a sostegno della battaglia contro la tentazione di conferire carattere definitivo e necessario ai giudizi degli astrologi. Ma, come accadrà anche nelle *Disputationes pichiane*, nello scritto del 1477 Tolomeo funziona più come riserva di argomenti contro le eccessive pretese degli astrologi, che come alternativa compatta e credibile al fatalismo astrologico. Ciò rimanda in primo luogo alle difficoltà dei lettori tardomedievali e rinascimentali nel mettere a fuoco le differenze che separavano da Tolomeo l'astrologia islamica, così intimamente stoicizzante, nel contesto della quale, e attraverso la quale, quel testo era rientrato in Occidente: sarà soltanto nella prima metà del Cinquecento che l'istanza umanistica di restituzione della lezione originale dei testi greci darà i suoi frutti anche in rapporto alla *Tetrabiblos*.³⁸ Rimanda, anche, alla lontananza da Ficino del quadro concettuale di stampo eclettico, ma fortemente segnato dal modello peripatetico, che sorregge l'astrologia di Tolomeo. È dunque ancora a Plotino

e ai neoplatonici, non allo scienziato alessandrino, che Ficino attinge, in prima istanza, gli strumenti per una lettura non fatalistica dell'astrologia. Respinta l'idea della necessitazione universale, che involge anche la vita dell'anima; sottratta agli astri la dimensione causativa nei confronti della vita dell'anima, Plotino aveva riconosciuto agli astri il valore di segni del piano provvidenziale, recuperando, relativamente agli eventi sensibili, il ruolo predittivo dell'astrologia. Su questa strada, la *Disputatio* lo segue altrettanto fedelmente quanto su quella della critica dell'idea della necessitazione astrale, pur nel quadro nuovo, e per molti aspetti più complesso, definito dagli sviluppi che la teoria degli astri-segni aveva conosciuto in rapporto alle tre religioni monoteistiche, ebraica, cristiana e musulmana.³⁹

Il problema si era posto già alla patristica antica, di fronte ai passi scritturali che sembrano legittimare l'idea che i movimenti degli astri consentano, a chi sa interpretarli, la decifrazione della volontà di Dio: tra i riferimenti importanti, la stella che aveva condotto i Magi.⁴⁰ Era necessario ammettere che i dotti orientali conoscessero la funzione degli astri, come segni di eventi provvidenziali: su ciò avevano concordato Ignazio e Tertulliano, Origene, Eusebio e Agostino. Ma, si era aggiunto, la divinazione astrale era stata lecita solo fino alla nascita di Cristo: a conferma di tale svolta suonava il ritorno dei Magi per una strada diversa da quella percorsa all'andata. Ricondotto in questi limiti, il motivo del valore significativo della stella si era liberato da ogni sospetta connessione con antichi politeismi astrali ed era

entrato stabilmente a far parte della tradizione e dell'iconografia ufficiali.⁴¹ Una diversa e più eterodossa linea di sviluppo del tema della divinazione astrale si era profilata nella cultura tardomedievale, in rapporto alle suggestioni del congiunzionismo islamico ed ebraico. Le radici di questa celeberrima teoria, che a sua volta rielabora antichi motivi zoroastriani, sono nei testi di Masha'allah, al-Kindi, Abû Ma'shar. Il suo nucleo consiste nella attribuzione alle periodiche congiunzioni dei pianeti superiori (Saturno e Giove) del significato di altrettante scansioni nella storia del mondo, con particolare riguardo alla comparsa dei profeti e alla nascita delle nuove religioni.⁴² Estraneo all'astrologia antica, il congiunzionismo arabo comporta una sorta di reciproca ibridazione di motivi astrologici e profetici. Facendo della decifrazione dei segni celesti una sorta di profezia, costituisce forse il frutto più caratteristico della rinascita di motivi stoici all'interno dell'astrologia islamica medievale; ha fin dall'inizio sapore eterodosso, poiché in ambiente islamico la valorizzazione stoica della divinazione artificiale è poco apprezzata, e la profezia viene intesa come dono di Dio, concesso semmai in rapporto a speciali doti dell'anima.⁴³ Ripresa in chiave messianica da astrologi ebrei, quasi sempre in conflitto con i rispettivi rabbini, questa teoria non mancherà di esercitare suggestioni nell'Occidente cristiano: Ruggero Bacon e Pierre d'Ailly se ne serviranno, in chiave profetica, in contesti e misure diversi; alimenterà annunci pseudoprofetici di eventi epocali lungo tutto l'arco della cultura del

Quattrocento.

L'utilizzazione della teoria degli astri-segni, tracciata nella *Disputatio* dal pio Marsilio, e ripresa tematicamente nel *De stella Magorum*, si vuole strettamente ortodossa. È esclusivamente alla stella dei Magi che Ficino fa riferimento, insistendo sul suo essere semplice segno, proiezione di un evento soprannaturale più ancora che fatto naturale: è stata la nascita di Cristo a causare la comparsa della stella, scrive riecheggiando Agostino, non il contrario.⁴⁴ Del resto, il tema dei Magi lo interessa anche come spia della presenza, nel mondo antico, di quella *prisca theologia*, tradizione religiosa e filosofica che singolarmente anticipa verità cristiane, la cui individuazione costituisce un motivo centrale del suo pensiero.⁴⁵ La fondatezza delle pretese profezie astrali, proiettate sul prossimo verificarsi di eventi epocali regolarmente smentiti dai fatti, è respinta, non senza qualche ricorso all'ironia. In questa critica dell'astrologia divinatrice Marsilio anticipa l'orientamento, e in qualche punto persino i temi, delle più tarde *Disputationes* pichiane, di cui potrà legittimamente affermare di poter condividere, su questo punto, preoccupazioni e convinzioni.⁴⁶ Tutto ciò induce a ritenere verosimile che non siano ragioni di prudenza, del tipo di quelle che avevano dettato l'accantonamento della giovanile traduzione degli *Inni orfici*, a trattenere Marsilio dal divulgare la *Disputatio*.⁴⁷ Se a sconsigliare la pubblicazione era stato allora il timore di apparire un divulgatore di dottrine pagane, le idee espresse ora erano largamente circolanti; il tema dei Magi, in

particolare, sarebbe stato trattato successivamente, nel sermone *De stella Magorum*, con ricchezza assai maggiore di riferimenti astrologici, e qualche ulteriore e più rischiosa concessione alle più audaci applicazioni dell'astrologia, come negli accenni⁴⁸ all'oroscopo di Cristo. Nemmeno dovettero essere decisive le circostanze esterne⁴⁹ che presumibilmente interruppero l'immediata revisione del testo: altri scritti rimasero a lungo nei cassetti di Marsilio, ma videro poi, anche a distanza di anni, la luce. A interrompere il completamento dello scritto contò di più, probabilmente, una qualche insoddisfazione rispetto ai risultati raggiunti nell'opera; quella stessa che spingerà Marsilio, nei successivi lavori, ad allontanarsi su punti significativi dalle soluzioni strettamente plotiniane in essa proposte.

Nel riprendere, nella *Disputatio*, la teoria degli astri-segni, Marsilio incontra in effetti un problema cruciale: quello della consistenza dell'idea di divinazione artificiale. Esistono tecniche umane capaci di cogliere quel livello profondo di verità, che si colloca al disopra e al di là del tessuto degli eventi sensibili? Grandi filosofi antichi avevano risposto negativamente, ammettendo soltanto la divinazione «naturale», da Platone ricondotta alla divina mania, presenza immediata del divino alla mente; collegata invece da Aristotele a particolari condizioni corporee, generatrici di speciali esperienze psichiche. Con la vistosa eccezione di Panezio, la scuola stoica l'aveva invece ammessa, conferendo alla divinazione astrale un posto d'onore all'interno

del grande campo delle tecniche mantiche, seguita, su questo punto, anche da Plotino; la convinzione che la decifrazione dell'alfabeto astrale consentisse di anticipare esattamente il futuro era stata, infine, alla base delle «profezie» congiunzionistiche. Ma può la predizione veridica, più esattamente ancora, la profezia, scaturire dall'uso di una semplice tecnica umana? La risposta che la *Disputatio* adombra è dubitativa: si profetizza anche e soprattutto con l'aiuto di Dio, e per doti naturali dell'animo, scrive infatti Marsilio, implicitamente correggendo Plotino; e subito ricorda che proprio l'antico filosofo, come attesta il suo allievo Porfirio, appariva in possesso di capacità straordinarie; furono quelle a consentirgli più di una volta un rapporto diretto con la divinità.⁵⁰ Sullo sfondo sta non solo la distinzione ortodossa tra profezia e divinazione, ma anche la riflessione sul tema *del furor*, la divina mania, ritrovato attraverso il *Simposio*, il *Fedro* e lo *Ione*, e svolto nella *Theologia platonica* e nei commenti a Platone.⁵¹ In Marsilio il motivo si sviluppa in quello della profezia come strumento dell'azione di Dio, dimostrazione dell'esistenza della provvidenza, e, insieme, della meravigliosa potenza dell'anima : motivo che nello scritto del 1477 è soltanto accennato, ma è tale da mettere in discussione, su di un punto importante, le conclusioni plotiniane sull'astrologia.

Fino a quel punto Marsilio aveva adottato non solo le categorie, ma anche le soluzioni di Plotino. Al rifiuto del fatalismo aveva saldato uno smontaggio, al limite della prolissità, delle tecniche di lettura e interpretazione dei temi

natali, con particolare insistenza sulle difficoltà connesse alla determinazione del momento esatto di ogni singola nascita, alla scelta fra ora del concepimento e ora della nascita, alle somiglianze e differenze presenti negli oroscopi dei gemelli. Contestualmente, aveva accolto l'idea che l'unico utilizzo possibile dell'indagine astrale fosse quello che assumeva gli astri come segni di eventi generali; ma questo punto di arrivo lo aveva indotto, infine, alla problematizzazione dell'idea di divinazione artificiale. L'argomentazione plotiniana si rivelava debole proprio nella sua parte propositiva: la percezione di questo limite è una spia, all'interno del testo stesso della *Disputatio*, di quella insoddisfazione rispetto ai suoi risultati, che spiega forse il suo essere restata allo stato di abbozzo, la mancanza di equilibrio fra le sue diverse parti, la prolissità, e ripetitività, di alcuni suoi sviluppi, il suo irrimediabile configurarsi, come è stato detto efficacemente, come un «fiacco zibaldone».⁵²

Davvero l'unica alternativa al fatalismo, all'interno dell'astrologia, era la decifrazione dei segni di eventi generali, esposta a tutti i rischi impliciti nel conferimento di un valore profetico a una tecnica umana? A questa prima domanda poteva saldarsene una seconda: era davvero inevitabile respingere, insieme alla giudiziaria e al suo fatalismo, anche la genetliaca, con le sue analisi dei temperamenti individuali? Davvero all'abbandono del fatalismo conseguiva la rinuncia a parlare astrologicamente dell'individuo? Che quella di Plotino finisse per configurarsi come una rete a maglie troppo strette, emerge con

sufficiente chiarezza dalle lettere nelle quali, fin dagli anni della *Disputatio*, Ficino adopera i riferimenti astrologici in una direzione parzialmente diversa.⁵³ In esse l'astrologia non suggerisce soltanto eleganti immagini letterarie, come nella lettera del 19 giugno 1477 a Bernardo Bembo, dove missive lente nel giungere a destinazione e missive veloci sono poste rispettivamente in rapporto con Saturno e Mercurio.⁵⁴ Torna anche nella forma della considerazione plotiniana degli astri come segni di eventi generali nel *Consilio contro la pestilenza*, del 1479, o nella lettera a papa Sisto IV, dove l'interpretazione profetica dei miracoli che si dicevano operati a Volterra dalle reliquie dell'apostolo Pietro viene fatta convergere con quella dei segni celesti, nel preannuncio del futuro trionfo del pontefice sugli eventi nefasti.⁵⁵ Ma nell'epistolario l'interesse si appunta soprattutto su oroscopi individuali: quelli di Pico, di Rinaldo Orsini, di Pierfilippo Pandolfini, di Lorenzo il Magnifico, di Lorenzo il giovane, e, soprattutto, quello dello stesso Marsilio.

Talvolta il tema natale si presentava come strumento di lettura di vocazioni eccezionali, come quella dello stesso Marsilio, cui Saturno in casa nona avrebbe segnalato l'epocale missione della *renovatio antiquorum*, astrologicamente scandita dai cicli di transito del pianeta.⁵⁶ Più spesso, si discuteva delle note saturnine, gioviali o solari dei temperamenti, e di transiti, favorevoli (come quelli che riguardavano Cavalcanti o Ermolao Barbaro) o temibili (come quelli personalmente sofferti, o quelli preannunciati al

Magnifico). Le tecniche della genetliaca, ad onta delle difficoltà così minuziosamente elencate nella *Disputatio*, Marsilio continuava ad adoperarle per indagare disposizioni psicologiche e periodi felici e sfortunati; per riflettere su se stesso e la propria opera; per intrecciare rapporti con i potenti e sviluppare le relazioni con gli amici. Non si era arrestato, dunque, alla soluzione plotiniana, e alla liquidazione, a essa connessa, degli oroscopi individuali. Emanciparsi dalla giudiziaria senza rinunciare alla genetliaca; leggere nell'oroscopo individuale non una catena di eventi già scritti, ma un complesso di disposizioni, di potenzialità, di inclinazioni: questa la possibilità che Marsilio, non senza incertezze e contraddizioni, e persino con alcune concessioni a una sorta di superstizioso timore di fronte a pianeti e transiti negativi, cercava di mettere a fuoco, quando discuteva delle note saturnine del temperamento proprio, o di quello di Pico, della giovialità dell'arcivescovo di Firenze, o dei cicli di Saturno. Uno dei documenti più singolari di questa ricerca è certamente costituito da quella che Gombrich definì la «strange epistle» a Lorenzo di Pierfrancesco de' Medici:⁵⁷ dove, nella corrispondenza fra astri e uomo, i pianeti diventano altrettante metafore di disposizioni interiori, e l'astrologia si rivela strumento di sottile indagine psicologica e veicolo di possibile maturazione spirituale.

Era questo forse ciò che dell'astrologia più interessava Marsilio: il suo fornire una sorta di semiologia della psiche; una tecnica, anche, di decifrazione della costituzione della personalità

individuale, da intendere non come chiusa fatalità, ma come complesso di disposizioni, da assumere e sviluppare attraverso la consapevole iniziativa umana. *Astra inclinant, non necessitant*: non era una interpretazione nuova del significato dell'astrologia, potendo richiamarsi, come Marsilio ben sapeva, addirittura a Tolomeo, principe degli astrologi, e a Tommaso d'Aquino, *doctor angelicus*. Ma se attinse volentieri argomenti sia al primo che al secondo, non fu in chiave tolemaica, né in chiave tomistica, che Marsilio rielaborò, accantonata la *Disputatio*, il proprio interesse per l'astrologia. Fu piuttosto lungo due linee di sviluppo reciprocamente non coincidenti, tutte e due raccordate, in modi diversi, alle categorie del neoplatonismo. La prima, presente soprattutto nelle epistole, punta alla delineazione di una corrispondenza fra gli astri e l'uomo, per la quale i primi possano essere assunti come metafore di disposizioni umane: riprende, dunque, la teoria plotiniana del valore significante degli astri, applicandola però, contro Plotino, agli oroscopi individuali. La seconda, presente nel *De vita* e nel *De Sole*, si prospetta come una sorta di sintesi di motivi neoplatonici e di spunti ermetici, accentuando il tema propriamente ermetico dell'utilizzazione attiva, in chiave medico-magica, dell'analisi astrologica.

Per esplicita dichiarazione di Ficino, il *De vita coelitus comparanda* fu scritto ancora in margine a Plotino; per identificare i passi cui il testo si riferisce si è discusso a lungo; che esso si ponesse, assai più che sotto il segno di Plotino, sotto quello di Ermete, è stato sostenuto

soprattutto dalla Yates; altri, e in particolare B. P. Copenhaver, hanno rivendicato il carattere fondamentalmente neoplatonico dello scritto.⁵⁸ Non va dimenticato che fra il 1486 e il 1492 (gli anni al cui interno si colloca la redazione del *De vita*) Ficino traduce Proclo e lo Pseudo-Placito, e lavora su Giamblico: si muove dunque in un orizzonte che non è più strettamente plotiniano, è piuttosto quello del tardo neoplatonismo, imbevuto di motivi ermetici, da Numenio di Apamea ad Apuleio di Madaura a Proclo, con l'inserzione dei motivi propriamente magici, derivanti anche dalla diretta lettura, ormai ben documentata, di *Picatrix*.⁵⁹ Della saldatura, del resto già presente in gran parte di queste fonti, fra motivi ermetici e categorie neoplatoniche, un indizio interessante può essere individuato proprio nella diminuita insistenza sulla teoria degli astri-segni, e nell'assunzione della genetliaca, in quanto tecnica di analisi della costituzione psico-fisica individuale, come presupposto imprescindibile dell'intervento medico-magico.

È giustamente famosa, del *De vita*, l'immagine – non dimentica delle suggestioni del neoplatonismo di Chartres⁶⁰ – di un universo tutto permeato dalla vita che l'anima del mondo sprigiona in ogni luogo e comunica a ogni essere:

In verità la vita è insita in tutte le cose del mondo, ed essa formicola per le erbe e per gli alberi, che sono come peli e capelli del corpo del mondo. Si insinua nelle pietre e nei metalli, che sono come i suoi denti e le sue ossa. Palpita persino nelle conchiglie, che si abbarbicano alla terra e ai sassi.

Queste cose non vivono infatti di vita propria, ma della vita stessa del tutto, che hanno in comune col corpo del mondo.⁶¹

Famoso, anche, il profilo delle ordinate catene degli esseri, attraverso le quali si ritmano le corrispondenze fra l'uno e l'altro livello di realtà, le relazioni fra gli astri, gli elementi, gli animali e le piante: «Dall'altezza di ciascuna stella (per parlare come i Platonici) giù fino alle bassure estreme pende la serie delle cose che le è propria».⁶² Va tuttavia di nuovo sottolineato, in questo disegno, il ruolo dell'astrologia, cui già nei primi due libri *De vita* è attinta la descrizione e classificazione degli ambiti di significato propri dei diversi pianeti, con particolare attenzione a quelli connessi alla vita intellettuale: Mercurio e Saturno, indicatori l'uno dell'impulso all'investigazione, l'altro della perseveranza nella ricerca del sapere, e del pensiero astratto.⁶³ Ma è nel terzo libro che più esplicitamente si fa posto alla genetliaca, come tecnica di analisi della costituzione individuale, che sola consente di adeguare a ogni singolo caso le prescrizioni igieniche e i consigli volti al felice godimento della vita: «Concludiamo infine, con Galeno, che l'astrologia è indispensabile al medico».⁶⁴

Marsilio delinea così un'ampia ripresa dei capisaldi della tecnica: teoria dei pianeti, segni, case, aspetti. Si tratta, come tutto il percorso di Ficino rende prevedibile, di una genetliaca sottratta all'abbraccio della giudiziaria: proprio l'intervento risanatore, volto alla tutela, all'allungamento e al miglioramento della vita,

costituisce la migliore dimostrazione che le cose umane non sono governate dalla necessità; che l'intelligenza, l'attenzione e la diligenza permettono di rafforzare la costituzione naturale, migliorando e prolungando la vita. Già riferito nella *Disputatio*, torna anche nel *De vita longa* l'aneddoto di Erodico, che grazie all'opportuna cura di sé visse fino a cento anni, pur essendo di costituzione cagionevole.⁶⁵ Ma mentre nel 1477 l'argomento, indirizzato contro il fatalismo astrologico, non lasciava spazio alla tecnica degli oroscopi individuali, nel 1489 la tecnica genetliologica è accolta proprio per la sua capacità di fornire strumenti utili a sconfiggere nel concreto dell'esistenza la necessitazione che la struttura corporea in essa tenta di inscrivere. Su questo punto decisivo, Marsilio si rivela scolaro non più di Plotino, ma di Ermete: riprendendo dai testi ermetici (dai trattati teologici ma anche dagli scritti più propriamente magici)⁶⁶ una interpretazione dell'astrologia che in essa individua lo strumento atto a ricostruire la trama dei condizionamenti che gravano sulla struttura corporea, e a fornire le condizioni di un intervento volto al loro padroneggiamento, alla loro guida, al loro contenimento. Veicolo, dunque, non di sottomissione, ma di liberazione dal fato.

Nel dialogo con il figlio Tat, cui è dedicato il dodicesimo trattato del *Corpus hermeticum*, Ermete afferma che il fato incombe su tutti gli uomini, in quanto esseri corporei; ma da esso possono liberarsi quanti riescono a elevare la propria anima fino alla contemplazione del *Noûs* divino.⁶⁷ Chi è capace di immettere nella propria

anima un raggio della luce divina riduce all'impotenza le potenze astrali e infrange il confine della necessitazione materiale: è un'esperienza rigeneratrice quella attraverso la quale Tat, guidato da Trismegisto, si emancipa dagli influssi celesti, rappresentati dai dodici segni dello Zodiaco, e corrispondenti ad altrettante perversioni dell'anima:

Questa tenda dalla quale siamo usciti, figlio mio, è stata formata dal cerchio dello Zodiaco, composto anch'esso di dodici elementi (tanti quanti i vizi che tormentano l'uomo), di un'unica natura, ma di tutte le forme, per indurre l'uomo in errore.⁶⁸

Non si tratta di un'esperienza facilmente generalizzabile, poiché di essa sono capaci in pochi; l'intelletto, infatti, è il dono celeste di cui solo l'umanità gode, non però tutti gli uomini indistintamente, ma pochi, quelli la cui anima sia capace di accogliere un tale beneficio.⁶⁹

Sono testi il cui accento non è lontano da quello delle pagine di Bardesane, riportate in Eusebio (che Marsilio ben conosce), nelle quali la volontà dell'uomo è descritta come capace di annullare la fatalità che dipende dai corpi celesti; né dai passi degli *Oracoli caldaici* (altro testo caro a Ficino) che esortano a «non aumentare il fato», quel fato che segna invece il mondo della natura.⁷⁰ In essi Marsilio ritrova il tema dell'emancipazione dell'anima dalla dimensione della fatalità; una emancipazione che passa ora, con più nettezza di quanto egli non ammettesse in passato, anche attraverso il padroneggiamento di quella corporeità, nella quale sono iscritti gli influssi

planetari. Ciò che distingue qui la sua riflessione da quella delle sue fonti è una visione meno pessimistica dei doni dei pianeti, che nel *De vita* diventano infine fonti, più che di vizi, di potenzialità, anche positive, dell'anima.

Le basi della genetliaca sono di nuovo esposte nel *De Sole*, pubblicato dopo il *De vita*, quasi a ribadirne, per questo aspetto, le tesi. Questo dunque sembra essere stato, riguardo all'astrologia, il punto di arrivo di Marsilio: la convinzione che la libertà dell'anima stia anche nella sua capacità di intervenire nella vita del corpo, per modificarne i ritmi in vista del migliore esercizio della vita spirituale. Il corpo non più soltanto come ostacolo alla vita dell'anima, ma anche, e soprattutto, come possibile alleato di un'anima divenuta capace di usarlo consapevolmente; la costituzione corporea come secondo volto, in qualche modo, della vita spirituale. Sarebbe tuttavia fuorviante interpretare il punto di vista così acquisito come una sorta di finale ritorno a quell'atomismo, le cui suggestioni erano state veicolate dal giovanile interesse per Lucrezio. Esso discende piuttosto dal lato più propriamente magico dell'antico ermetismo, volto al padroneggiamento della corporeità attraverso l'attivazione dei poteri della mente; e lo specifica in direzione di una visione meno antagonistica del rapporto fra psiche e soma.

Nulla esprime questo approdo meglio del nesso che Marsilio, sviluppando quello che in Porfirio era stato solo un accenno, costruisce fra il signore della genitura (il pianeta che in ogni singolo tema

natale occupa il ruolo più importante) e il demone che a ognuno, secondo una tesi ben radicata nella tradizione platonica e neoplatonica, è stato assegnato in sorte.

Tu, propriamente, sei stato fatto da natura, più che per ogni altra cosa, proprio per quella che subito, sin dagli anni teneri, fai, dici, immagini, desideri, sogni, simuli; quella che ti trovi a fare più spesso e con più facilità; quella in cui realizzi i progressi maggiori, da cui ricavi speciale diletto, da cui ti separi contro voglia. Questa è l'attività, questa è la vita per cui ti ha generato il cielo e il governatore del cielo. E il cielo darà favore alle tue iniziative e spirerà favorevole alla tua vita, fin quando asseconderai gli auspici del genitore, specialmente se è vera la credenza platonica (su cui è d'accordo tutta l'antichità), secondo la quale, per ognuno che nasce, c'è un demone custode della sua vita, destinato a lui dalla sua stella, che lo assiste proprio per questo compito: a lui i poteri del cielo hanno affidato la creatura che nasce. Quindi, chiunque, sulla base degli indizi appena elencati, è giunto a conoscere il proprio carattere, troverà anche per questa via la sua attività naturale e troverà insieme la propria costellazione e il proprio demone, e seguendo i loro impulsi iniziali agirà con successo e vivrà con fortuna: ma agendo diversamente sperimenterà la fortuna avversa e sentirà il cielo nemico.⁷¹

Trovare il proprio demone non è altro che scoprire le proprie potenzialità più autentiche, rendersi consapevoli di ciò che vogliamo e possiamo essere. Che ad esso sia possibile risalire

attraverso l'individuazione del signore della genitura, e dunque attraverso un elemento portante della tecnica genetliologica, è un modo per sottolineare la rilevanza dell'indagine che sulla costituzione individuale, nel suo duplice versante, somatico e psicologico, l'astrologia consente di attivare. Per esprimere, anche, il valore della corporeità, che diventa infine quasi un secondo volto, strumento e insieme condizione della vita spirituale; il senso di una vita immersa nei ritmi molteplici della materialità e del quotidiano, come luogo imprescindibile dell'esprimersi dell'anima.

ORNELLA POMPEO FARACOVI

NOTA BIOGRAFICA

Come egli stesso scrive in una lettera a Martin Prenninger (v. oltre, *Lettere sull'astrologia*, 13), Marsilio Ficino nacque il 19 ottobre 1433 a Figline Valdarno. Suo padre, il medico Diotifeci, intendeva avviarlo alla sua stessa professione; perché potesse acquisire una preliminare educazione letteraria e filosofica, lo condusse dunque con sé a Firenze, dove si era trasferito per operare presso l'Ospedale di Santa Maria Nuova.

Fra il 1448 e il 1452, il giovane Marsilio proseguì la propria formazione presso lo Studio di Pisa; rientrato poi a Firenze, seguì presso il rinato Studio fiorentino i corsi di Niccolò Tignosi da Foligno, esperto di logica, retorica e filosofia peripatetica. I suoi interessi si orientavano ormai in direzione della filosofia, in particolare quella platonica, come testimonia la stesura, nel 1456, delle *Institutiones platonicae*, in quattro libri, dedicate a Cristoforo Landino. Ma Landino gli sconsigliò di pubblicare l'opera, esortandolo piuttosto a dedicarsi allo studio del greco, per poter leggere Platone in originale. Valido consiglio: sarà proprio la padronanza della lingua greca - la cui conoscenza si era diffusa a Firenze dopo l'arrivo, negli anni Trenta, dei dotti bizantini convocati per il Concilio per la riunificazione delle Chiese - a consentire a Marsilio di svolgere l'opera centrale della sua vita, quella versione latina di Platone, Plotino, Ermete Trismegisto e vari testi neoplatonici, che tanta eco avrebbe

suscitato in tutta Europa, aprendo la strada a nuovi orientamenti del pensiero filosofico.

Fra il 1459 e il 1462, Marsilio compì gli studi di medicina. Ma non ripercorse le orme del padre, poiché, entrato in contatto con Cosimo de' Medici, signore di Firenze, ne ottenne una protezione che gli rese possibile una disinteressata attività di traduttore e filosofo. Influenzato dalle idee di Giorgio Gemisto Pleone, Cosimo desiderava far rivivere in Firenze l'antica Accademia platonica. In Marsilio vide colui che poteva svolgere quel compito; convinse dunque Diotifeci a permettergli di abbandonare la medicina, impegnandosi ad assicurare al giovane l'indispensabile appoggio economico. Ricevuta in dono da Cosimo prima una casa a Firenze (1462), poi una villa a Careggi (1463), Ficino poté dunque formare intorno a sé un cenacolo letterario e filosofico che fu detto, sul modello platonico, Accademia fiorentina, e fu protetto, dopo la morte di Cosimo (1464), dai suoi successori Piero (1464-1469) e Lorenzo de' Medici (1469-1492).

Iniziata nel 1463 la traduzione dei dialoghi di Platone, la interruppe, su richiesta di Cosimo, per farle precedere quella del *Corpus hermeticum*, considerato depositario di una antichissima sapienza, mirabilmente in accordo con la fede cristiana: la versione latina dei testi ermetici fu completata nell'aprile di quell'anno, ma uscì a stampa solo nel 1471. Nel 1469 la traduzione di Platone era completata; ad essa si aggiunsero i commenti al *Fedro*, al *Timeo*, al *Filebo* e al *Convito*; quest'ultimo, esposto pubblicamente nel 1468, sarà successivamente tradotto in italiano

dallo stesso Ficino.

Dopo una crisi interiore, provocata dalla difficoltà di accordare alla fede religiosa, tradizionalmente connessa all'aristotelismo cristiano, convinzioni filosofiche non sempre ortodosse - fra le quali aveva trovato spazio in gioventù persino l'interesse per l'epicureismo -, nei 18 volumi della *Theologia platonica*, scritta fra il 1469 e il 1474, ma pubblicata solo nel 1482, condensò l'idea della convergenza essenziale fra neoplatonismo e cristianesimo. Nel 1473, prese gli ordini religiosi; l'anno dopo scrisse il *De christiana religione*, che conobbe nello stesso anno anche una versione italiana. Al 1477 risale la *Disputatio contra iudicium astrologorum*, rimasta inedita; al 1484 la stampa, con l'aiuto finanziario di Filippo Valori, dei dialoghi di Platone. Nello stesso anno si colloca la venuta a Firenze, presso l'Accademia platonica, di Pico della Mirandola, dal quale Ficino riceve l'incoraggiamento a intraprendere la traduzione latina di Plotino. Da quell'episodio, nel quale Marsilio riconosce un segno del destino, scaturisce la versione delle *Enneadi*, che vedrà la luce nel 1492, ancora grazie a Filippo Valori. Ad essa si affianca, tra il 1486 e il 1488, quella di una serie di testi neoplatonici: Giamblico, Proclo, Porfirio, Sinesio, lo Pseudo-Psello.

Nel 1489, nei tre libri *De vita*, dedicati a Lorenzo de' Medici, Marsilio si professa insieme filosofo e medico, attingendo anche largamente alle sue conoscenze in materia di astrologia: sarà questo il suo scritto originale più fortunato. Alla morte di Lorenzo spera nella protezione del suo

successore, Piero, cui dedica nell'estate del 1492 il *De Sole* e il *De lumine*. Ma l'Accademia platonica, così come una intera fase della cultura fiorentina, ha ormai concluso il suo ciclo, e nel 1494, anno della morte di Poliziano e Pico, cessa di esistere. Gli ultimi anni della vita di Ficino, in una situazione tanto diversa da quella che gli ha dato fama europea, sono appartati; ma nel 1498 è pronto a scrivere un'aspra invettiva, dopo la sua morte, contro Savonarola.

Muore a Careggi il 1° ottobre 1499.

NOTA AI TESTI

Questo volume contiene la traduzione italiana dei più importanti scritti ficiniani sull'astrologia: la *Disputatio contra iudicium astrologorum*; il *De stella Magorum*; il *Liber de Sole* con la relativa *Apologia*; 21 lettere tratte da diversi volumi dell'epistolario.

La *Disputatio* è conservata in un unico codice, il M 15, Magl. XX 58, cart. S. XV, presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Il manoscritto è redatto da due diverse mani, quella di un copista e quella dello stesso Ficino. Hans Baron, che per primo lo studiò e lo descrisse (cfr. *Willensfreiheit und Astrologie bei Marsilio Ficino und Pico della Mirandola*, in *Kultur- und Universalgeschichte. Festschrift für Walter Goetz*, Leipzig-Berlin 1927, pp. 158 sgg.), ne predispose l'edizione critica. Essa fu poi pubblicata da P. O. Kristeller in *Supplementum ficinianum*, Firenze 1937, vol. II, pp. 11-77, che le fece precedere la seguente nota: «Editionem praeparavit Baron cuius transcriptiones iterum cum codice contuli nonnulla vel adiungens vel omittens quae videlicet in aliis Ficini scriptis repetuntur» (p. 119).

Il testo presenta diverse parti comuni ad altri scritti, *Theologia platonica* e commenti a Plotino in primo luogo. In proposito Kristeller: «Ceterum forma textus quam exhibet *Disputatio Theologia platonica* posterior videtur esse, libello de stella Magorum autem et commentariis Plotini anterior» (*Supplementum*, vol. I, p. CXL; ma, per un diverso

parere, D. P. Walker, *Ficino and Astrology*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a cura di G. C. Garfagnini, Firenze 1986, vol. II, pp. 341-349). È ancora Kristeller a far risalire al 1477 la composizione dell'opera, sulla base di due lettere del giugno di quell'anno, indirizzate a Bernardo Bembo e a Francesco Marescalchi (ai quali Marsilio confida di star lavorando a un libro «de providentia Dei atque humani arbitrii libertate») e di quella di poco successiva a Francesco Ippolito Gazolti (cui Marsilio invia il proemio dell'opera annunciando, forse con qualche fretta, che è compiuta, e attende solo di essere ricopiata). L'esame del manoscritto mostra diverse correzioni di mano di Marsilio; perciò, conclude Kristeller, «opus ut ederetur ultima tantum emendatione egebat», che peraltro il suo autore non ha compiuta, «haud scio an coniuratione Pactiana interruptus» (*ibidem*).

La traduzione della *Disputatio*, che qui si presenta, è condotta sull'edizione Kristeller, integrata con i brani comuni agli altri scritti di Ficino, di cui nel *Supplementum* sono riportate le sole varianti. Tali brani sono segnalati in apposite note. Per il *De stella Magorum*, il *De Sole*, l'*Apologia* e i testi compresi negli *Epistolarum Libri*, ci si è valse della riproduzione in fototipia dell'edizione basileese del 1576 di M. Ficini *Opera omnia*, a cura di M. Sancipriano, presentazione di P. O. Kristeller, 2 voll. in 4 tomi, Torino 1959. Per le traduzioni, si è tenuto conto della versione del *De Sole*, inserita in *Prosatori latini del Quattrocento*, a cura di E. Garin, Milano-Napoli 1952, pp. 970-1009, e di quella cinquecentesca

dell'epistolario ficiniano (*Divine lettere del gran Marsilio Ficino*, tradotte in lingua toscana per M. Felice Figliucci, Senese, in Vinegia, appresso Gabriel Giolito de Ferrari, 2 voll., 1546-48).

Nelle note ai testi, si è puntato soprattutto a esplicitare i principali rimandi e riferimenti astrologici. Il lavoro si connette a indagini sui motivi astrologici nel pensiero del Rinascimento, svolte nell'ambito di un programma di ricerca MURST diretto da Germana Ernst.

NOTA BIBLIOGRAFICA

A) EDIZIONI

Divine lettere del gran Marsilio Ficino, tradotte in lingua toscana per M. Felice Figliucci, Senese, in Vinegia, appresso Gabriel Giolito de Ferrari, 2 voll., 1546-48.

Supplementum ficinianum, a cura di P. O. Kristeller, Firenze 1937, 2 voll.

Il Sole, a cura di E. Garin, in *Prosatori latini del Quattrocento*, Milano-Napoli 1952, pp. 970-1009.

Commentaire sur le Banquet de Platon, texte critique établi et traduit par R. Marcel, Paris 1956.

Opera omnia, Basilea 1576, 2 voll.; riprod. fototipica a cura di M. Sancipriano, Introduzione di P. O. Kristeller, Torino 1959, 2 voll. in 4 tomi.

Teologia platonica, trad. it. parziale, con testo a fronte, a cura di M. Schiavone, Bologna 1965, 2 voll.

Théologie platonicienne, texte critique établi et traduit par R. Marcel, Paris 1964-1970, 3 voll.

The Philebus Commentary, by M. J. B. Allen, Berkeley 1975.

Consilio contro la pestilenza, a cura di E. Musacchio, con un saggio introduttivo di G.

- Moraglia, Bologna 1983.
- El libro del amore*, ed. crit. a cura di S. Niccoli, Firenze 1987.
- De vita*, trad. it. con testo a fronte, a cura di A. Biondi e G. Pisani, Pordenone 1989.
- Three Books on Life*, critical Edition and Translation with Introduction and Notes by C. V. Kaske and J. R. Klark, Binghamton, NY 1989.
- Sulla vita*, a cura di A. Tarabochia Canavero, Milano 1995.
- The Letters of Marsilio Ficino*, libri I-VI, Language Department of the School of Economie Science, London 1978-1998, 5 voll.
- Lettere, I. Epistolarum familiarium liber I*, a cura di S. Gentile, Firenze 1990.

B) STUDI CRITICI

- Baron, H., *Willensfreiheit und Astrologie bei Marsilio Ficino und Pico della Mirandola*, in *Kultur- und Universalgeschichte. Festschrift für Walter Goetz*, Leipzig-Berlin 1927.
- Benassi, S., *Marsilio Ficino e il potere dell'immaginazione*, «I castelli di Yale», II (1997), pp. 1-18.
- Biondi, A., *Introduzione. Il De vita di Marsilio Ficino a cinquecento anni dalla prima stampa (1489)*, in M. Ficino, *De vita*, a cura di A. Biondi e G. Pisani, Pordenone 1989, pp. IX-XXIX.
- Buhler, S. M., *Marsilio Ficino's «De stella*

- Magorum» and Renaissance Views of the Magi*, «Renaissance Quarterly», XLIII (1990), pp. 348-371.
- Bullard, M. M., *The Inward Zodiac: A Development in Ficino's Thought on Astrology*, «Renaissance Quarterly», XLIII (1990), pp. 687-708.
- Castelli, P., *Il lume del sole. Marsilio Ficino medico dell'anima*, Firenze 1984.
- Chastel, A., *Lettres sur la connaissance de soi et sur l'astrologie*, «La Table Ronde», 2, 1945.
- Chastel, A., *Marsile Ficin et l'art* (1954), Paris 1996³.
- Copenhaver, B. P., *Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's «De vita libri tres»: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?*, in *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, a cura di J. Hankins, J. Monfasani, F. Purnell, Binghamton, NY 1987, pp. 441-455.
- Copenhaver, B. P., *Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy: «Ennead» 4, 3-5, in Ficino's «De Vita Coelitus comparanda», in Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a cura di G. C. Garfagnini, Firenze 1986, vol. I, pp. 351-369.
- De Gandillac, M., *Astres, Anges et Génies chez Marsile Ficin*, in *Umanesimo e esoterismo*, Padova 1960, pp. 85-110.
- Garin, E., *Medioevo e Rinascimento* (1954), Roma-Bari 1993⁴.

- Garin, E., *Lo zodiaco della vita. Le discussioni sull'astrologia fra Trecento e Cinquecento* (1976), Roma-Bari 1996⁴.
- Garin, E., *Il ritorno dei filosofi antichi* (1983), Napoli 1994².
- Garin, E., *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., vol. I, pp. 3-13.
- Gentile, S., *In margine all'epistola «De divino furore» di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», s. II, vol. XXIII (1983), pp. 33-77.
- Gentile, S., *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», s. II, vol. XXX (1990), pp. 57-106.
- Gentile, S.; Niccoli, S.; Viti, P. (a cura di), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Mostra di manoscritti, stampe e documenti*, Premessa di E. Garin, Firenze 1984.
- Gombrich, E. H., *Botticelli's Mythologies. A Study in the Neoplatonic Symbolism of his Circle*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», VIII (1945), pp. 7-60.
- Hillmann, J., *Plotino, Ficino e Vico, precursori della psicologia junghiana*, «Psicologia analitica», IV (1973), pp. 341-364.
- Kaske, C. V., *Ficino's Shifting Attitude Towards Astrology in the «De vita coelitus comparanda», the «Letter to Poliziano», and the «Apologia to the Cardinals»*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., vol. II, pp. 371-381.
- Klein, R., *L'immaginazione come veste dell'anima*

- in Marsilio Ficino e Giordano Bruno; L'Inferno del Ficino, in La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna* (1970), Torino 1975, pp. 45-74, 75-112.
- Kristeller, P. O., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* (1943), Firenze 1953.
- Kristeller, P. O., *Studies in Renaissance Thought and Letters* (1956), Roma 1996³.
- Kristeller, P. O., *Otto pensatori del Rinascimento italiano*, Milano-Napoli 1970.
- Kristeller, P. O., *Marsilio Ficino and His Work after Five Hundred Years, in Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, cit., vol. I*, pp. 15-196; poi anche «Quaderni di Rinascimento», 7, 1987.
- Marcel, R., *Marsile Ficin (1433-1499)*, Paris 1958.
- Moore, Th., *The Planets Within: Marsilio Ficino Astrological Psychology*, Lewisburg, P.A. 1982.
- Rabassini, A., *La concezione del sole secondo Marsilio Ficino. Note sul «Liber de Sole», «Momus», VII-VIII* (1997), pp. 115-133.
- Thorndike, L., *Marsilio Ficino, Pico della Mirandola und die Astrologie*, «Zeitschrift für Kirchengeschichte», 1928, pp. 584-585.
- Trinkaus, Ch., *Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy, in Marsilio Ficino e il ritorno di Platone, cit., vol. II*, pp. 197-210.
- Vasoli, C., *Le débat sur l'astrologie à Florence: Ficin, Pic de la Mirandole, Savonarole, in Divination et controverses religieuses en France au XVIe siècle*, Paris 1987, pp. 19-33.

- Vasoli, C., *Un «medico» per i «sapianti»: Ficino e i libri «De vita»*, in *Tra «maestri» umanisti e teologi. Studi quattrocenteschi*, Firenze 1991, pp. 1013-1028.
- Vasoli, C., *Marsilio Ficino e l'astrologia*, in AA.VV., *L'astrologia e la sua influenza nella filosofia, nella letteratura e nell'arte dall'età classica al Rinascimento*, Milano 1992, pp. 159-186.
- Walker, D. P., *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958.
- Walker, D. P., *Ficino and Astrology*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., vol. II, pp. 341-349.
- Yates, F. A., *La magia naturale in Ficino*, in F. A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica* (1964), Bari 1998⁵.
- Zambelli, P., *L'ambigua natura della magia* (1991), Venezia 1996², pp. 251-327.
- Zanier, G., *La Medicina astrologica e la sua teoria: Marsilio Ficino e i suoi critici contemporanei*, Roma 1977.

DISPUTA CONTRO IL GIUDIZIO DEGLI ASTROLOGI, DI MARSILIO FICINO, FIORENTINO

PROEMIO¹

Quanti affermano che ogni singolo evento accade necessariamente, per effetto delle stelle, si avvolgono, e avvolgono la massa, in tre errori rovinosi. A Dio sommo e onnipotente sottraggono, per quanto è in loro, la provvidenza e l'assoluta sovranità sull'universo. Agli angeli tolgono la giustizia: a loro giudizio, infatti, essi fanno muovere i corpi celesti² in modo tale che da quei movimenti derivino tutti i misfatti degli uomini; ai buoni tocchi il male, ai cattivi il bene. Agli uomini, che secondo loro sono sbattuti qua e là, non diversamente dagli animali, strappano la libertà, e li privano della quiete. Se promettono qualcosa di buono - ciò che di solito fanno molto raramente, e in forma assai oscura -, gli astrologi lo avviluppano fra grandissime difficoltà. Di conseguenza, non ci giova affatto che talvolta, seppur assai di rado, e con grandissima fatica, ci preannuncino un bene futuro, facendoci tornare a casa vanitosi, superbi e negligenti. Se per caso qualcosa andrà nel senso delle loro promesse, il piacere a lungo atteso sarà meno gradito. Se invece minacciano qualche male, ciò che avviene molto più spesso, noi anticipiamo eventi che accadranno molto più tardi, o non accadranno affatto; infelici, ce li raffiguriamo in anticipo, e

soffriamo nel raffigurarceli.³ Alla fine, se il fato è inevitabile, prevederlo e predirlo è inutile; se invece lo si può in qualche misura evitare, la difesa, che gli astrologi fanno della necessità del fato, è falsa.

Diranno forse - almeno credo - che è sufficiente questo: che fra molte cose qualcuna ogni tanto venga conosciuta in anticipo, perché da essa sia possibile guardarsi.⁴ Ci sarà dunque controversia fra le Parche: l'una deciderà di colpire gli uomini, l'altra li proteggerà.⁵ Ma, se lo crediamo opportuno, per non apparire troppo accaniti, concediamoglielo per il momento; a nessuno, invece, concederemo che dipenda dai decreti delle Parche se gli uni non prestano loro fede, gli altri li contrastano. Come avviene infatti che il fato costringa Marsilio a combattere il fato con le forze dell'ingegno? Si scaglia contro il fato spinto non dalla forza del fato proprio, ma da quella di un fato avverso o quanto meno di ordine superiore.⁶ Infatti una medesima necessità non può contrastare con se stessa: negherebbe in tal modo il suo stesso essere necessità, e si autodistruggerebbe, dilaniandosi, per un impulso proprio.

Che cosa significa, dunque, quel divulgatissimo detto: siamo guidati dal fato, affidiamoci al fato? Se consideriamo le cose con maggiore attenzione, non è dal fato che siamo condotti, ma dai suoi sciocchi assertori. Credetemi pure: non vi sottometterete al fato, se non presterete fede agli sciocchi che avvolgono di oscurità affermazioni che sono false, anziché vere, come si dice facessero le Sibille.⁷ Non preannunciano eventi

specifici per ogni individuo, ma solo eventi generici. Ciarlieri al massimo grado, mettono in campo tanti discorsi che non è strano se, fra tante menzogne, inciampano qualche volta nel vero. Pretendono di sapere riguardo agli altri ciò che sanno assai poco di se stessi: vale la pena di esaminare quanto gli astrologi siano miseri, spregevoli, sfortunati nelle loro occupazioni, imprudenti e inetti nelle loro azioni. Se esercitano il commercio, sono molto meno capaci degli altri mercanti di provvedere agli affari della mercatura; se praticano la medicina, conoscono meno degli altri medici il decorso e l'esito delle malattie, e curano nel modo peggiore i pazienti; proprio mentre ostentano di divinare, sembrano vivere a caso e inciampare da tutte le parti.

Levatevi dunque in piedi, filosofi, vi prego. Levatevi, desiderosi della libertà e della preziosissima serenità; agite e cingetevi dello scudo e dell'asta di Pallade; stiamo per combattere contro questi nefasti gigantucoli,⁸ che anticipando il futuro cercano di rendersi pari all'immenso Dio, e difendendo il fato celeste e sopraceleste tentano di sottrarre a Dio, che è somma libertà, la libera sovranità. Ma quanti si sforzano di salire così superbamente in alto, saranno miserevolmente precipitati agli Inferi. Fornisci dall'alto, o Dio onnipotente, le forze ai tuoi soldati. Dacci la capacità di difendere la tua sovranità.

Cominciamo: soccorreteci, angeli che volgete in cerchio le sfere celesti; soccorrete con la vostra giustizia noi che ci accingiamo a esentarvi da colpe, in contrasto con gli empì nemici, che vi

accusano di una estrema ingiustizia. Sii ben disposto verso di noi anche tu, o genere umano, senza provare invidia: difendiamo infatti la tua libertà e serenità, che è la cosa più preziosa di tutte.⁹ Che noi siamo liberi lo dimostra a sufficienza il fatto che continuamente dobbiamo decidere fra due strade alternative, e operiamo scelte spesso contrastanti con gli impulsi e le comodità del corpo, pur se possiamo concedere che spesso è il fato a invitarci a pensare, a dire e a fare. Non appena avremo trionfato degli indovini non divini, ma molto profani, che da tanto tempo ci tengono in pugno con i loro inganni, potremo infine proclamarlo liberamente: l'empietà, che ci ha calpestati, viene a sua volta messa sotto i piedi; la vittoria ci innalza fino al cielo.

* * *

Come ogni singolo gruppo di enti si riconduce a un singolo principio - tutto ciò che è caldo al calore supremo, tutto ciò che è luminoso alla luce unica e somma -, allo stesso modo l'intera disposizione delle cose si riporta a un principio e a una finalità unici, a tutte comuni, in virtù dei quali esse non solo esistono, ma sono altresì conservate e guidate. Se così non fosse, il mondo non avrebbe alcuna unità; non vi sarebbe concordia fra le sue parti; l'ordine, infine, non si darebbe. Poiché invero a colui che costituisce il principio e il fine delle cose non manca nulla di ciò che sia o possa essere pensato come buono, senza dubbio la sua forza è infinita, la sua vita eterna, l'intelligenza

senza limiti, la volontà beatissima. A quel livello la vita vive da sé, in sé e per sé. L'intelligenza, mentre coglie perfettamente se stessa, percepisce principio e fine di tutte le cose, e ognuna di esse in modo distinto e con grande chiarezza. La volontà fruisce di tutti i beni, mentre fruisce di se stessa, poiché essa è in ogni sua parte il bene del bene. L'immenso Dio riempie completamente il tutto, così come la forza infinita si propaga attraverso lo spazio infinito. L'autore sommamente perfetto compie ogni cosa con quel tipo di azione che è il più perfetto di tutti. Non è indotto ad agire, infatti, da alcuna necessità, bensì piuttosto da un proposito della volontà. Ciò che agisce sulla base della libera volontà è più eccellente di ciò che è costretto ad agire in modo necessario da un istinto naturale. E la più felice è certamente quella azione, della quale l'autore è padrone, così da prescriverne egli stesso il modo, la misura e la finalità.¹⁰

Se Dio si compiace di sé; se ama se stesso, ha certo care le proprie immagini e le proprie opere. L'artefice ha a cuore le proprie opere, che pure ha forgiato con materiali a lui esterni. Ancor più il padre ama il proprio figlio, avendolo generato con la materia del suo corpo, sebbene l'abbia prima ricevuta, con il nutrimento, dall'esterno. Ancor più ardentemente Dio ama tutte le sue opere, poiché non ne ha tratto la materia dal di fuori, ma l'ha creata egli stesso, e l'ha formata in modo tale da essere lui solo la causa dell'intera opera. Se dunque Dio ama a tal punto le sue creature, vuole il loro bene; egli, inoltre, consegue ciò che vuole. Dunque le dispone bene, e le dispone, nella sua

somma bontà, nel modo migliore possibile. Come infatti la fecondità e l'inclinazione ad agire sono state comunicate dalla fecondità dell'agente primo a tutti gli esseri capaci di azione, allo stesso modo la diligenza nel custodire le proprie opere è stata immessa in ogni singolo essere dalla diligenza prima del primo agente, che se ne prende cura come di un figlio. In lui la fecondità è tanto maggiore che in ciascuno degli altri esseri, quanto più attenta è la sua provvidenza. In più Dio crea ogni cosa grazie a se stesso, poiché se agisse con una finalità esterna la sua azione dipenderebbe da quel fine, e a esso sarebbero legati la volontà di agire e Dio stesso. Dio e la sua volontà, infatti, sono la stessa cosa. Se crea ogni cosa avendo se stesso come fine, ed è il bene sommo, dispone ogni cosa in vista del bene (come vuole Platone nel *Timeo*),¹¹ in modo tale che ogni singolo essere recepisca la divina bontà secondo la propria natura. Poiché peraltro ogni cosa appetisce il bene, e il desiderio del bene è buono e scaturisce dal bene primo, dal quale derivano tutti i beni, ne consegue che ciascuna cosa, attratta dalla divina bontà, tende verso di essa. Chi dunque potrebbe negare che Dio governi le cose, se le conduce al bene? Come potrebbero convergere in unità, e rimanere per tempi lunghissimi vicendevolmente connessi, gli elementi e le membra del mondo che sono opposti fra loro, e in reciproco contrasto? Come potrebbero scambiarsi vicendevolmente le nature e i moti, e prendere gli uni il posto delle altre, se non venissero messi in reciproca relazione da una forza più elevata? Certo se il governo del mondo fosse abbandonato a questi

elementi opposti, essi, trascinati dal proprio peso e avulsi dai loro luoghi naturali, non si mescolerebbero. Se anche si mescolassero, non genererebbero se non corpi caldi, freddi, secchi, umidi, rari, densi, o con altre caratteristiche di questo tipo; ma non darebbero luogo ad alcun ordine di forme, figure, rivoluzioni celesti. Anche nelle arti, un ordine di questo genere non lo creano né la materia né gli strumenti, ma solo il progetto dell'artefice.

Se il cielo governa gli elementi, non lo fa senza essere egli stesso governato da altri esseri. Infatti una così grande varietà di forme, energie e moti è guidata verso un ordine unitario e stabile non dai corpi celesti, diversi¹² e mobili per natura, ma da una energia superiore, unitaria e stabile. Un ente naturale attivo, appartenga esso al mondo degli elementi oppure al cielo, per il fatto che è mobile, è anche manchevole e imperfetto, e dipende sempre da altro; perciò quando compie tutto ciò che compie per una necessità di natura e con tutto se stesso, è da un reggitore supremo che riceve una misura e un modo di agire, atti a conseguire, attraverso una determinata gradualità, un fine prefissato. Il caldo, infatti, scioglie, grazie alla forma e all'energia, in modo semplice e completo; il freddo, invece, condensa. Tuttavia dissolvere una cosa, secondo utilità e convenienza, e condensarne un'altra con modalità simili, questo lo traggono non da una natura semplice né dal caso, ma da una causa superiore. E poiché le sfere celesti ruotano con continuità, dalla posizione attuale, in rapporto con il movimento continuo della sfera del mondo, non stanno ferme; dunque

sono, e sono mosse, in virtù di qualche cosa di altro, presso il quale risiede anche il fine in vista del quale si muovono e agiscono, giacché il fine precede necessariamente di una qualche misura i movimenti indirizzati a esso. Perciò Aristotele nei libri sulle cose divine dice: Come l'ordine delle parti dell'esercito, in rapporto reciproco e in relazione al tutto, procede dall'ordine del tutto e si riconduce a un unico condottiero, così l'ordine delle parti del mondo, in reciproca relazione e in rapporto al tutto, procede dall'ordine del mondo verso Dio. Ne conclude che, come l'ordine dell'esercito è nel condottiero, così l'ordine di tutto il mondo è in Dio, che è l'unico principio del mondo.¹³

Dunque, tutte le parti del mondo, e tutti i corpuscoli, procedono verso un fine determinato lungo un cammino ordinatissimo, e con ritmi assai adatti, in modo tale da portare a termine le proprie opere, sempre o per lo più, quanto meglio è possibile, quasi possedessero una tecnica, e anzi una tecnica assai perfetta. Procedono infatti secondo un metodo così mirabile, da superare l'abilità e il metodo dell'uomo. E poiché quei corpi sono ignari del proprio moto e incapaci di prescrivere a se stessi quel fine verso il quale tendono non per caso, ma per necessità, e tuttavia hanno un fine assegnato (altrimenti non si incamminerebbero verso di esso, piuttosto che verso un altro), è chiaro che tale fine viene loro prescritto da un altro essere, che con sapienza li conduce al loro fine, come frecce messe a segno dalla prudenza dell'arciere.¹⁴ Dove si trova, infatti, questa sapienza? Se nel sommo Dio, è Dio a

provvedere alle cose, conciliando gli aspetti del reale che si trovano in reciproco contrasto - in modo tale che non si distruggano vicendevolmente - e conducendo ogni cosa al miglior fine. Se in una mente o anima angelica, al disotto di Dio, sappi che Dio muove tutto ciò che è al disotto di lui. Perciò, se è una mente o anima angelica a reggere il mondo e a condurlo al bene, certo lo fa mossa da Dio e dalla forza divina.

Perciò il reggitore primo e sommo è Dio, che può provvedere a ogni cosa, poiché compie ogni cosa attraverso l'intelletto: ed è più eccellente realizzare le cose attraverso l'intelligenza, che non considerarle e conservarle quando sono già fatte. Sa infatti dirigere il tutto, se è capace di crearlo. Vuole infine governare e custodire le cose che sono sue, che egli stesso ha create, cui non nega il dono di essere buone, dopo aver concesso loro quello di essere. Del resto governa il tutto con straordinaria facilità. Sole infinito, regge tutte le cose assai più facilmente di quanto il sole finito illumini e generi le cose naturali. Né in lui l'essere si distingue dal pensare, il volere dall'agire. Per vedere il tutto non ha bisogno di guardare fuori di sé, ma vede tutto con lo stesso atto con il quale coglie se stesso; né vuole nient'altro che se stesso come fine, che faccia, conservi e muova tutte le cose. Non si occupa di materiali esterni, presi da fuori, ma di quelli che lui stesso ha creato. Non li attinge dall'esterno, ma li dirige dall'interno. È infatti presente all'interno di tutte le cose. Non opera attraverso nessuna altra cosa, ma solo attraverso se stesso; cardine universale del tutto, mette in movimento i cardini seguenti, l'essenza,

la vita, la mente, l'anima, la natura, la materia. Inoltre (come direbbe un platonico) attraverso il cardine proprio di ciascun livello, gli trasmette il suo specifico ordine; cioè attraverso un'essenza muove tutte le essenze; attraverso una vita, ogni vita; attraverso una mente, tutte le menti; attraverso un'anima, le singole anime; attraverso una natura, ogni natura; attraverso una materia, ogni materia. Nulla si sottrae al suo decreto, poiché esso supera tutte le cose di un intervallo incommensurabile. Così Orfeo canta la divina natura:

ἀεννάω στρφάλιγγι θοὸν ῥύμα
διενεύουσα

ovvero: la volontà con un cardine perpetuo imprime un veloce movimento.¹⁵

È noto che nell'animale c'è un nervo, nei pressi della nuca, che con il suo contrarsi muove simultaneamente le membra dell'animale, ognuna con il suo movimento proprio. È attraverso un contatto di questo tipo, scrive Aristotele nel *De mundo*,¹⁶ che le membra del mondo sono mosse da Dio.

Nel 1475, nel mese di febbraio, venne a Firenze un artigiano tedesco. Mostrava tutti i giorni al pubblico un tabernacolo che aveva fabbricato con le sue mani, nel quale (come due volte ho visto io stesso) si distinguevano molte statue di uomini, cavalli, cani, uccelli e serpenti, tutte connesse e

tenute in equilibrio su di un perno, in modo tale che il movimento del perno le trasportava, ognuna con un movimento diverso. Le une si spostavano a destra, le altre a sinistra; in alto e in basso; quelle che erano sedute si alzavano; quelle che stavano ferme si inclinavano; alcune ne incoronavano altre; alcune venivano colpite. Si udiva un suono di tube e di corni; nel tabernacolo si verificavano nello stesso momento moltissime azioni, tutte causate dal solo movimento di un solo perno. Così Dio, attraverso il suo stesso essere (che è del tutto semplice, poiché in lui pensare e volere sono identici; è il centro di tutte le cose, e da lui tutto il resto deriva come le rette da un punto), con un semplicissimo cenno muove tutto ciò che da lui dipende.

Taccia dunque l'epicureo Lucrezio,¹⁷ che vuole il mondo nato e condotto per caso, e l'assetto costante di un ordine armonioso pensa derivi da una instabile e informe mancanza di ordine, come chi ritenesse che la sapienza nasca dall'insipienza, la luce dalle tenebre. Forse tu, Lucrezio, ogni volta che ti muovi per caso, in modo automatico e senza proporti uno scopo, giungi attraverso il cammino opportuno a una meta prefissata? Certo no; al contrario, vaghi qua e là. O forse, quando manipoli delle pietre senza arte né tecnica, e senza un preciso progetto, riesci a costruire un edificio con pareti ordinate, vicendevolmente connesse, dal bellissimo aspetto e assai adatto all'uso? Niente affatto; piuttosto una informe congerie. Considera gli alberi e gli animali, le cui singole membra sono disposte in modo tale che ognuna è dov'è a causa dell'altra, e l'una serve

all'altra. Certo, se ne togliamo uno si dissolve l'intera compagine. E così tutte le membra sono al loro posto in virtù del composto, e il composto stesso, albero o animale, è provvisto di strumenti adatti a fornire ciò che, proprio di ognuno, è necessario al tutto, gli alimenti, i luoghi, i tempi convenienti. La terra e l'acqua forniscono gli alimenti; il cielo tempera l'acqua e la terra. Infine tutte le parti del mondo concorrono in modo tale al suo splendore unitario, che nulla può essere tolto o aggiunto.¹⁸ Se avessi provveduto con tutto il tuo senno agli alberi e agli animali, avresti provveduto diversamente? Certo no, e nemmeno così bene. Dunque è stato un senno migliore del tuo a disporre queste cose. Altrimenti vedresti quotidianamente nascere i cani dal seme del cavallo, il fico dal melo; le membra dell'uomo attaccate al corpo dei leoni, agli uomini quelle degli asini; vedresti le stelle cadere e le pietre salire. Ora, invero, poiché le singole parti del mondo, sorte da determinati semi, dotate di forme distinte, attraverso debite vie, in tempi e nell'ordine opportuno, conseguono sempre di nuovo, con grande bellezza e nel modo più opportuno, i fini loro assegnati, vuol dire che si muovono come se fossero frutto di abilità e deliberazione umana. Ma il modo, l'arte e il senno, se sono dello stesso tipo, sono di tanto superiori, quanto migliore e stabile è l'ordine delle cose. Esse sono dunque ordinate da un senno non ambiguo e mobile, ma preciso e immediato, e da una intuizione, piuttosto che da un ragionamento discorsivo. Se infatti nell'opera non vi sono errori né ripensamenti, non vi è ambiguità¹⁹ nell'artefice.

Un intuito di questo tipo lo chiamiamo, per traslato, intelligenza; non perché in esso si diano conoscenze ricavate l'una dall'altra, ma perché vi sono operazioni che avvengono in virtù di altre.²⁰

Gli uomini dappoco sono soliti ponderare le loro attività. Ma chi conosce alla perfezione la propria arte non riflette ulteriormente, bensì agisce per abitudine, come fa la natura con le forme delle cose. E se esiste da qualche parte un'arte sommamente perfetta, certo essa è la dove viene disposta l'opera mirabile del mondo. Forse collocherai un'arte di questo tipo in una natura del tutto priva di senso. Risponderò che sei insensato, se sei così privo di senso da non accorgerti che tutti gli animali terrestri sentono, ed è a maggior ragione necessario che anche il mondo e la natura, madre di tutte le cose, siano dotati di senso; intendo l'intelligenza sensibile, se ordina le proprie opere più razionalmente di quanto non faccia la ragione umana. Certo lo stupore diminuisce con l'abitudine. Ma se i tuoi genitori ti avessero educato fin dall'infanzia all'interno di una casa tutta chiusa, in modo che prima dei trent'anni tu non vedessi nulla della straordinaria bellezza del mondo, senza dubbio ne avresti ammirato a tal punto lo spettacolo che, anche se prima fossi stato incerto, dopo non avresti mai più potuto dubitare che le cose accadano e siano guidate dalla provvidenza di un solo sapientissimo artefice.²¹

È dunque necessario dirlo. O Lucrezio, poiché le parti e gli effetti del mondo procedono secondo un ordine costante, il mondo nel suo insieme non può procedere, né aver proceduto fin dall'inizio, senza

costanza né ordine. Diciamo quindi che il mondo non si muove spontaneamente senza vita; né ruota per tempi lunghissimi, sempre nello stesso modo, senza l'intervento di una vita molto potente; né così ordinatamente, senza quello di una mente sapientissima; né in maniera così bella e appropriata, nel distacco dal sommo bene. Al contrario, una stessa vita dell'intero corpo del mondo, eccellentissima per potenza, sapienza e bontà, lo conduce in modo provvidenziale, fin dall'inizio e senza discontinuità, verso il meglio. Essa coincide con Dio sommo, oppure ne è l'esecutrice. Ma, anche se essa è l'esecutrice, è egualmente Dio che provvede, poiché il primo principio opera e muove ogni cosa in virtù di se stesso. Divinamente, a proposito di Giove, disse Orfeo:

παντγένεθλ' ἀρχή, πάντων τελευτή,²²

ovvero: è principio e fine di tutte le cose. Se dunque la vita del mondo è provvidente, di certo, condotta da Dio, provvede in vista di un fine divino: perciò tutte le cose sono indirizzate verso la bontà divina. E questa bontà non riferisce il tutto a una parte, bensì le parti al tutto. Perciò quelle parti delle realtà singole, che appaiono talvolta sconvenienti, convergono nell'utilità del tutto, e quelle che qua e là sembrano brutte e cattive, convergono nella bellezza e nell'armonia del tutto. Prendendosi cura di tutta la sua opera,

non ne trascura certamente alcuna parte. Infatti la stabilità e continuità del tutto constano di ognuno dei singoli aspetti.

Certo il bene dell'ordine totale è più elevato di quello di una qualunque delle sue parti, poiché i singoli aspetti vengono riferiti al bene dell'ordine totale, come le parti al fine. Se dunque Dio può conoscere qualche altra cosa di nobile - come ammette chi comprende che la conoscenza è un bene -, conoscerà soprattutto l'ordine del mondo. Tale ordine non può essere compreso né conservato in altro modo, se non nel senso che le cose preziose e quelle vili, nella cui distinzione e proporzione consiste l'ordine del tutto, stanno nella più adatta armonia con se stesse e le altre. Ricorda poi che anche le cose che volgarmente sono considerate di infima importanza, sono state create con attenzione, proprio come quelle ritenute di solito più preziose; e anche quelle che, prese a sé, vengono comunemente viste come meno belle, in rapporto all'ordine complessivo, e allo stesso ordinatore del tutto, armonizzano nel modo più conveniente sia con se stesse, che con le altre.²³

Né alcuno osi dire che Dio disprezza le cose umane come di infima importanza. Senza dubbio, l'idea di una comoda abitazione spinge l'architetto come un fine, quasi fosse una causa agente, in modo tale che egli progetti una specifica forma di casa, e per essa ricerchi uno specifico materiale. Allorché il fine muove l'agente, l'agente muove la forma, la forma la materia. Lo stesso avviene nelle deliberazioni militari e civili. Perciò accade che il fine sia la causa delle cause, e preceda quindi

tutte le cause. Le realtà naturali sono create in vista di un fine determinato, e sembra che ogni singolo essere sia indirizzato verso la realizzazione di un singolo fine pratico. Pensa: il vimine della vite (che chiamiamo travicello) è nato per questo, per legare la vite all'arbusto più prossimo. Proprio l'atto dello stringere è causa della nascita del vimine. Poiché invero ciò che assolutamente non è non può causare l'essere di nessun effetto, né può muovere tutte le cause, è necessario che vi sia un atto di questo tipo prima del vimine, e che esso esista prima di tutte le altre cause della vite. Anche se al livello delle cose corporee non si realizza se non alla fine, esso è dunque esistito sul piano della natura incorporea, reggitrice dei corpi, assai prima che nella vite. La natura artefice, propria della vite, grazie a quell'atto ha impresso in quella materia, attraverso la sua forma, la forma del vimine. Ma un atto di questo tipo preesisteva in quella natura secondo il modo della natura, oppure secondo il proposito della volontà? Certo secondo ambedue. E perciò la forma dell'agente e la figura dell'effetto erano la stessa cosa. Da ciò risultava il fine. Dove c'è il disegno di una volontà non naturale, là c'è una mente. Perciò la mente divina precede tutte le realtà corporee, ne abbraccia intellettualmente le forme e dirige ogni cosa verso il proprio fine, e tutte verso un fine unico.

Questo divino agricoltore coltiva i pampini, i travicelli e le radici.²⁴ Per questo i pampini evitano l'ombra e si volgono al sole; e i travicelli, come altrettante mani, si protendono verso la parte dove il sostegno è più vicino. E le radici, fuggendo

il terreno secco, si protendono il più possibile verso l'acqua. Questa scelta non è opera di una deliberazione artificiosa, ma di una autentica intelligenza. Tuttavia la vita non ha dentro di sé la mente. La mente, dunque, le sta vicina. È presente anche agli animali più bassi, che nei loro atti scelgono sempre ciò che è più conveniente. Dio coltiva gli alberi, conduce e pascola gli animali feroci, come hanno sostenuto anche gli antichi teologi (*prisci theologi*).²⁵ Può forse disprezzare gli uomini, i soli sulla Terra a non disprezzare la maestà divina? Lungi da noi crederlo; anzi, se Dio non trascura nessuna delle parti del mondo, piccole o grandi, certo non disprezza il genere umano, che è una parte tanto preziosa del mondo, da essere intermedia fra le realtà temporali e quelle eterne, esso che comprende le eterne, e dà ordine a quelle temporali. Così, vicinissimo a Dio, quasi penetrando negli arcani della mente divina, l'uomo è tale da poter conoscere quest'opera di Dio, che è l'ordine del mondo, e comprende tante cose di Dio, da considerare poi il mondo come un'ombra. Del resto, disprezza qualcosa solo colui che ne pensa un'altra più grande. Se l'anima dell'uomo è così grande, perché dovrebbe essere trascurata da Dio, che si prende cura delle cose, anche delle più piccole? Se l'anima avverte Dio, perché Dio non sentirebbe l'anima? Peraltro, se l'anima sale fino a Dio, perché non potrebbe Dio scendere qualche volta nell'anima?

Il nostro Platone, nel quarto libro delle *Leggi*,²⁶ dice divinamente che Dio contiene di ogni cosa il principio, il termine e ciò che sta in mezzo; le

delimita tutte e ne dispone ciascuna nel modo giusto; è benevolo verso gli uomini miti e religiosi, punisce i superbi e gli empi.²⁷ Non ci turbi il fatto che talvolta i beni sembrano toccare ai malvagi, i mali ai buoni. È difficile sapere chi siano realmente i buoni e i cattivi; quali siano i beni, quali i mali; infine, quando, dove e in qual modo Dio assegni a ciascuno ciò che gli spetta. Ciò che è pienamente certo è che Dio dispone ogni cosa in cielo e in terra, e soprattutto le cose umane, secondo i meriti e il valore. Ma non vi è alcun dubbio che a ciascuno, prima o poi, tocca ciò che merita, sicché tutto si muta in male ai malvagi, in bene ai buoni. Abbiamo tutti i giorni sotto gli occhi molteplici esempi della divina provvidenza, soprattutto in quei miracoli che nascono dalla forza della religione. Ho ritenuto tuttavia che possa valer la pena di riferire uno degli antichi esempi.

Ecco quanto dice Filone l'Ebreo, nobilissimo platonico, nel libro sulla Provvidenza.²⁸ Coloro che hanno scritto sulla guerra sacra, narrano che, stabilendo la legge che i sacrileghi siano precipitati dall'alto in basso, o siano annegati in mare, o arsi dal fuoco, e avendo Filomelo e Onomarco e Failo saccheggiato tutti insieme il tempio, la provvidenza abbia per opera di Dio inflitto le punizioni secondo la legge. Filomelo infatti, dopo essere salito su di un alto monte, improvvisamente precipitò in basso e morì. Onomarco, mentre cavalcava lungo la riva, cadde nel mare profondo e fu sommerso dalle acque insieme al cavallo. Failo infine, consunto dal male sacro, fu arso vivo quando ad Abais si incendiò il

tempio.²⁹ Nessuno certo penserà, a meno di non essere folle, che tutto questo sia avvenuto per caso. Che queste tre persone siano state punite nello stesso momento, per lo stesso delitto, proprio con il supplizio che la legge richiedeva secondo giustizia, dobbiamo ritenerlo frutto non della fortuna e del caso, ma del volere divino. Questo dice Filone.

Il nostro Platone, nel decimo libro della *Repubblica*, e nel *Crizia*,³⁰ pensa che la libertà dell'arbitrio umano non sia negata, ma salvaguardata dalla provvidenza divina, e che ciò avvenga non a torto, poiché in essa, come nella prescienza³¹ divina, sono scritti gli eventi futuri, e così le loro cause, e il loro modo di operare. E come le nostre operazioni sono note a Dio, così lo sono anche la nostra volontà, che è la causa del nostro operare, e il libero modo di agire. Dio infatti, come prevede che farai una certa cosa, così prevede che la farai in tal modo, ossia in modo volontario e libero. Perciò la previsione divina, se rende necessarie le nostre opere, rende necessario anche il modo di agire, cioè la libertà del nostro giudizio, poiché Dio, che dispone convenientemente tutte le cose naturali, conserva, non toglie, la natura che ha conferito. Nel governare il tutto, governa ogni singola realtà secondo la natura che le è propria; quando gli elementi salgono, li guida in alto; quando scendono, in basso. Se regge il movimento degli animali, poiché esso è per natura accelerato, contribuisce alla sua accelerazione. Se muove i cieli, che sono mobili in virtù del loro essere sferici, contribuisce al compimento dell'orbita

circolare. Se stimola gli animi (poiché essi possono liberamente muoversi sia verso l'alto, che verso il basso), li stimola liberamente, in modo da attrarli, senza trascinarli né costringerli, ma persuadendoli. Ciò che Zoroastro così testimonia:

πατήρ οὐ φόβον ἐνθρώσκει, πειθὼ δ'
ᾧ.

Cioè: il padre non incute spavento, ma induce persuasione.³²

È chiaro che il Bene provvede a tutto secondo un ordine universale, mirabilmente disposto verso una precisa finalità. In tale ordine, ogni singola cosa, in ogni luogo, è diretta verso il proprio bene, e tutte insieme vengono guidate verso il bene comune. E se può apparire stupefacente che il bene permetta il male nell'ordine della propria provvidenza, appare tuttavia abbastanza chiaro che spesso lo permette proprio a causa del bene, quando consente il venire meno degli esseri attualmente presenti, in modo che possano generarsi le sembianze di nuove forme, la cui compresenza con le prime è impedita dalla reciproca conflittualità tra le forme, né lo spazio sarebbe sufficiente a contenerla. Mentre infatti Dio coincide con il bene, non si identifica con la necessità; a questo riguardo sembra (per così dire) che il male sia opposto a Dio più di quanto non lo sia la contingenza. Se dunque Dio permette il male, non c'è da stupirsi che permetta la

contingenza.

Come tuttavia per ogni dove riconduce il male al bene, allo stesso modo riconduce da ogni parte il contingente al necessario. Tutto ciò infatti che, finché era futuro, poteva accadere o non accadere, quando ormai è, è necessario che sia; e quando è passato, è necessario che sia passato.³³ Né bisogna pensare che quanto viene ritenuto impossibile sia opposto alla necessità in ragione della forma. Infatti nell'opposto della necessità non è da includersi alcuna necessità; essa è invece inclusa in ciò che è impossibile. È detto impossibile ciò che non può essere. Ciò che non può essere, è necessario che non sia. L'impossibile è incluso nel necessario: ciò che infatti è necessario che sia, è impossibile che non sia. Ma il vero opposto del necessario è il contingente. Come, infatti, il principio stesso del necessario si definisce soltanto in rapporto all'essere o al non essere, così il principio del contingente inclina nella stessa misura all'essere e al non essere. Ma invero fra i due estremi, che si verificano in misura eguale nell'uno o nell'altro senso, sembra che medio sia per lo più il contingente, il cui opposto accade più di rado. Così, che la specie umana esista, è necessario; che questo o quell'uomo si muova o stia fermo, si verifica nella stessa misura. Avviene per lo più che la mano dell'uomo abbia cinque dita; che ne abbia sei o quattro, è molto più raro. L'ordine delle cose richiede che proprio questo avvenga per ambedue i contingenti, cioè che, se si dà il necessario, si dia anche il suo opposto: e in questa opposizione interna all'ente è contenuta anche la distinzione.³⁴

Così dunque, se dobbiamo assegnare un opposto al necessario, secondo una ragione formale, il contingente deve distare egualmente da ambedue. Se invece dobbiamo assegnargli un opposto secondo il criterio della materia, diremo che, poiché è necessario che sia, il suo opposto è ciò che è impossibile esista. Fra questi due collocheremo come medio il possibile; e proprio questo è il contingente: sia ciò che più spesso si avvicina di più al necessario; sia ciò che più raramente inclina all'impossibile; sia ciò che può nella stessa misura essere o non essere, e certo bisogna ammettere che, in quanto vero ed egualmente distante dal necessario e dall'impossibile, è fra loro intermedio.

Il contingente in verità nasce dallo stesso ordine delle cose, che si scandisce attraverso una serie discendente di gradi: ordine nel quale le cose che sono più vicine a Dio sono del tutto immobili, gli intelletti soprattutto. Le anime poi, in quanto un po' più lontane, mutano solo nella forma, ciò che non implica mutamento della sostanza. Quanto alle sostanze celesti, pur restando identiche a se stesse, si muovono di moto locale, e con un moto formale modificano a turno, in cerchio, le loro posizioni; ma si muovono, per così dire, di moto immobile, in quanto si spostano sempre secondo lo stesso ordine necessario. Ciò che ne consegue è che le entità sublunari si muovono di moto mutevole. Proprio all'interno di movimenti di questo tipo si verifica la contingenza, in quanto le realtà mutevoli sembrano allontanarsi dal consueto ordine e prevaricare su di esso, pur se non possono violare l'ordine complessivo

dell'universo. Poiché infatti l'energia efficace diminuisce nel passaggio dall'uno all'altro grado delle cause agenti, e forme contrastanti vengono reciprocamente a convergere in fitta moltitudine, accade che ogni specifica natura devii di quando in quando dal proprio compito, mentre l'energia che gradualmente si affievolisce è più facilmente ostacolata dall'incontro con realtà diverse.

Anche le piante e gli animali, per natura, non sempre generano la loro prole nel modo conveniente, né sempre perfetta. Sebbene dunque, per quanto attiene alla natura assegnata dal cielo, che senza dubbio deve essere seguita necessariamente, la prole della pianta e dell'animale adulto debba nascere in tempi determinati, accade tuttavia che talvolta la prole non ci sia, oppure sia imperfetta: ad esempio quando la natura del generante sia difettosa, e vi siano impedimenti esterni. Spesso la disposizione attuale del cielo sembra dover produrre in una determinata materia una determinata qualità; ma la diversa qualità della materia, indotta da cause e condizioni più vicine, modifica in modi diversi l'effetto del cielo. Né si obietti che anche la qualità della materia proviene dal cielo, poiché le cause prossime sono mosse da quelle celesti. Sia pure: sono mosse, ma secondo la loro natura. Dio infatti, quando agisce sulle cose umane attraverso il cielo, non sottomette all'azione del cielo i propri doni; né il cielo, quando agisce sulle cose umane attraverso le cause inferiori, sottopone le proprie energie e azioni a queste cause. Poiché dunque forma e condizione di ciascun effetto provengono di solito dall'affezione della materia, e l'affezione

della materia proviene nel modo più generale dai corpi celesti, ma nel modo più proprio dalle cause prossime, ne segue che la condizione propria dell'effetto si realizzi, nella sfera terrestre, come la richiede la causa prossima nell'impressionare la materia, piuttosto che come la causa remota sembra abbozzarla, o iniziarla. Infatti, pur se la causa remota è necessaria, non tutti gli eventi che ne provengono sono necessari, se non è necessaria anche la causa prossima.

Già invero è chiaro che le singole costituzioni corporee derivano più dalle cause prossime che da quelle remote, sicché le piante e gli animali sono ritenuti simili non tanto alle cause celesti, quanto ai propri padri, e ai semi dai quali nascono. Da ciò appare chiaro che gli effetti di questo tipo seguono la natura e la sorte dei propri semi, più che i corpi celesti; e in rapporto alle condizioni delle cause familiari, che sono del tutto mutevoli, si verificano in modo mutevole e non necessario, come vorrebbe il rapporto con i corpi celesti. A buon diritto: infatti la loro natura non conserva necessariamente il proprio essere, ma può ad esso venir meno; la loro energia non agisce necessariamente, ma ogni tanto perde di efficacia. Per questo gli eventi che in base al cielo potrebbero ritenersi necessari, avvengono quaggiù in modo contingente, in rapporto a questa materia e a questa regione. La materia, perché è sempre egualmente avida di tutte le forme; la regione, perché in essa convergono qualità innumerevoli, fra loro incompatibili. Talvolta la materia, avida di certe forme, si mescola con altre, e perde l'influsso celeste che,

secondo il proprio ordine, sta per procedere verso un obiettivo stabilito, per recepirne subito dopo un altro; talvolta la regione, piena di qualità discordanti, le mescola e le trasforma, in modo tale che a stento qualcosa di determinato nasce dal cielo, e sarebbe difficile ipotizzare in quale forma stia per nascere, senza aver esaminato l'universo intero. Sicché quante e quali cause cospirino in uno stesso momento dall'alto del cielo, dalla regione media e da quella più bassa, che cosa e come di nuovo sorga, potresti valutarlo soltanto dall'insieme.

Perciò la natura corporea, che in modo ancor più manifesto è sottoposta ai corpi celesti, pur se appare predisposta verso un unico fine, non riceve necessariamente gli influssi celesti così come essi sono emessi dal cielo. Ancor meno lo fa l'anima razionale, cui sono intrinseci conoscenza e movimento, e che spesso contrasta con lo stile del corpo, e al corpo si oppone, e segue necessariamente lo stimolo celeste: perché la natura le avrebbe dato del tutto invano la possibilità di vagliare, quando giudica sulle diverse ipotesi, molte eventualità contrapposte, se non potesse volgersi, nella scelta, all'una o all'altra? Certo non potrebbe farlo se venisse necessariamente costretta a qualcosa di determinato, da una configurazione, determinata giornalmente, del cielo. A ciò si aggiunge che quando la divina provvidenza permette agli esseri naturali una qualche contingenza rispetto all'uno o all'altro opposto, essa nasce dalle loro manchevolezze. A maggior ragione la permette nel caso degli esseri che agiscono

volontariamente, dove la contingenza nasce dalla perfezione. A questi ultimi, la contingenza è propria in massimo grado; infatti i primi agiscono e sono mossi in virtù di una forma impressa, i secondi in virtù di una forma concepita razionalmente. Aggiungi che ogni stimolo celeste, in quanto prossimo al cielo, che è strumento della divina provvidenza e mirabilmente ordinato, conduce sempre al meglio secondo un ordine stabilito. Il fatto, dunque, che andiamo sempre vagando rispetto al giusto ordine, e molto spesso ci allontaniamo dal meglio, accade sulla base non del cielo, ma delle condizioni proprie del genere umano, e dell'agire morale.

Se la specificità dell'uomo e del suo agire può far degenerare l'influsso celeste, da buono e ordinato, nel proprio opposto, molto più facilmente può spostare le cose dall'una all'altra qualità. La natura dell'universo ha dato ai gravi di discendere, sulla base della gravità. I corpi gravi discenderanno dunque per un impulso naturale, se non trovano impedimento. Possono senza dubbio essere impediti, e spesso anche sollecitati a precipitare più impetuosamente di quanto non comporti la loro natura; in quel caso, in rapporto alla diversità della figura, sia naturale che artificiale, discendono in modi diversi lungo traiettorie declinanti. La sfera, il cilindro, le figure con gli angoli scivoleranno in modi diversi: lo ammise lo stesso Crisippo, che pure è un grande assertore del fato celeste. ³⁵ Similmente, questa o quella costituzione attuale del cielo sembra voler conferire, a tutti quelli che nascono in quest'ora, un temperamento corporeo caldo e l'impulsività

dell'animo. Ma in qualcuno la natura fredda e umida dei genitori, del luogo, del tempo e del nutrimento mitiga l'energia del cielo, e può anche mutarla nel suo opposto.³⁶ Quanto conti la natura dei genitori e del cibo, lo dimostra il fatto che i medici curano con grande attenzione il vitto di coloro che debbono procreare, e la natura e il vitto della gravida e della nutrice. Per cui presso gli antichi era legge che chi aveva fatto procreare lebbrosi e insani venisse multato. In qualcun altro, la stessa natura calda e secca rende eccessive le moderate qualità tratte dal cielo. Dunque le diverse nature di quanti nascono, e le differenti leggi e consuetudini, specificano le inclinazioni corporee e spirituali, venute dal cielo, con una varietà di gradi e di modi. Da ciò deriva che gli effetti scaturiscano di solito non dalla natura dell'agente più lontano, ma dalle condizioni degli agenti più vicini, e, infine, dalle affezioni della materia. Che dire di più? Il raggio di sole produce effetti diversi se colpisce in linea retta, o in obliquo; se passa attraverso l'aria serena, o attraverso la nebbia; e se si dirige verso la cera o il fango, scioglie la prima, secca il secondo. Se tocca il ghiaccio, talvolta lo scioglie; ma il cristallo non lo scioglie mai. Se raggiunge la neve sulla cima del monte, la scioglie molto lentamente; in un anfratto del monte, più velocemente. Infine, se agisce in breve tempo, infittisce la nebbia; se rimane più a lungo nella nebbia, la dissolve. Giova ad alcune cose, nello stesso momento in cui nuoce ad altre. Poiché nell'esaminare gli effetti è necessario collegare le cause intermedie con le superiori, e con le intermedie le affezioni della

materia e le condizioni di luogo e di tempo, bisogna giudicare allora, oppure non giudicare mai. Al muoversi della Luna, le acque per lo più crescono e decrescono. Tuttavia non tutte le acque fanno così: infatti il mare non si comporta dovunque allo stesso modo, e dove sembra più incline a osservare quelle regole ne viene spesso impedito da venti contrari.

Di qui Tolomeo nel *Quadripartito*, nel *Centiloquio* e nel libro sui giudizi³⁷ ammonisce l'astrologo a non formulare predizioni unicamente sulla base dell'esame dei corpi celesti, senza considerare natura e qualità dei genitori, del luogo, del cibo e delle abitudini. Anche Alfarabi³⁸ conferma questo, e tutti e due ammettono che grazie al consiglio prudente del medico si possono evitare molti dei disturbi che altrimenti proverrebbero dal cielo. Perciò i giudizi sul futuro si collocano a metà fra il necessario e il contingente; nulla può essere affermato come pienamente certo e manifesto. Per questo anche Avicenna, nei libri di metafisica,³⁹ dice che l'arte astrologica non consente di preannunciare nulla di certo riguardo al futuro, perché a qualunque effetto concorre la totalità delle cause; ma essa, e la sua efficacia, nessuno può comprenderla né valutarla. Perciò Porfirio e Origene⁴⁰ attribuirono i presagi del futuro non agli uomini ma ai demoni, e ad essi anche, spesso, gli inganni. A buon diritto dunque il *Timeo*⁴¹ dice che la scienza è propria degli dèi, mentre a noi è toccata, al suo posto, l'opinione. Ma tomo alla forza del cielo.⁴²

Sebbene tutte le cause universali superiori esercitino sugli effetti una forza ampia e durevole,

che si esprime dall'interno, tuttavia le cause intermedie e assai più vicine alle qualità più specifiche degli eventi contano molto; perciò accade che gli effetti risultino assai simili a esse. Infatti gli influssi più generali delle cause, quelli che conseguono direttamente alle cause remote, vengono a specificarsi e differenziarsi. Così la virtù vivificatrice del cielo, che soccorre in generale tutti coloro che stanno per nascere, presso le diverse specie di piante e di animali si specifica proprio in quelle specie, e negli individui di una stessa specie si contrae in proprietà presenti singolarmente. Le azioni e passioni naturali delle cose, dell'uno o dell'altro tipo, conseguono sia ai principi singolari degli individui, sia a quelli delle specie, presenti ovunque. I principi più generali investono realtà differenti, e sono molto diversi fra loro nel genere e negli effetti: nessuno nega che proprio di questo tipo siano i principi celesti. Non si sostenga dunque che tutto ciò che è nelle cause seconde deriva dalle prime; e che ciò che si ritrova nelle cause terze debba essere attribuito anche alle seconde, e niente derivi in alcun modo dalle cause successive senza derivare anche da quelle superiori.

Ricorda che nella loro natura le cause successive sono non solo simili alle cause superiori, per ciò che da esse traggono, ma anche dissimili, in quanto procedono al di fuori di esse; ne discendono, ma generano anche qualche cosa di altro, differente anche per una certa qualità propria. Non è dunque strano che avvengano poi effetti che non provengono propriamente dalle

cause superiori; e che molti eventi, al disotto del cielo, possano avvenire, attraverso le loro cause, diversamente da come deriverebbero dal cielo. Ricorda anche che nel mondo sublunare le cause traggono forza dalla vita del mondo non solo attraverso i corpi celesti, ma anche, più da vicino, attraverso l'energia vegetativa dell'anima, che vige ovunque. Così la vita animale conferisce molte funzioni agli arti attraverso specifiche membra, e molte anche attraverso se stessa; e anche quelle che produce nel primo modo vengono in essi a modificarsi. Ricorda infine che dal concorso di tutte le cause sorge una forza, che propriamente non si trova in nessuna. Tutto ciò è grandemente comprovato da quella sentenza dei platonici: da ciò che è uno e semplice le cose scaturiscono attraverso una determinata molteplicità e un determinato movimento; attraverso una lunga serie di gradi esse si specificano in realtà innumerevoli, che si muovono variamente;⁴³ lo splendore e il bene dell'universo consistono proprio in questo ordine di gradi differenti. Perciò i singoli movimenti e azioni degli individui, che variano all'infinito nella molteplicità e plurale mobilità, non possono essere distribuiti singolarmente e condotti a variare continuamente dai corpi celesti, che sono definiti da una misura stabilita, e da un ordine certo. A meno che non ci si allontani tanto dalla ragione, da collegare in ogni momento ad ogni singolo influsso celeste ogni singolo movimento, anche quelli dei fanciulli che delirano e giocano, in modo tale che i piedi, le mani, le dita, le labbra, gli occhi e persino l'immaginazione si muovano esattamente come

stabilisce l'impulso celeste; o si assegnino alla norma del cielo i salti delle locuste, o gli svolazzi delle mosche.

Certo, comunque si configuri il cielo, è manifesto che tutte le realtà naturali, quelle che sono dotate di vita, che vivono per propria natura, sono continuamente guidate qua o là dall'impulso, dall'occasione, dal bisogno, dall'immaginazione; e tutte dal celeste favore ricevono di essere, vivere la vita comune, agire, muovere ed essere mosse. Che facciano parte di una determinata specie, e abbiano certe proprietà individuali, questo lo derivano dai genitori e dal luogo. Che poi le specie nell'universo siano tante, e tali, ciò scaturisce sia dalle specie ideali presenti nella mente divina, sia dalle ragioni seminali presenti nell'anima del mondo. La stessa distinzione fra le specie non è casuale, poiché avviene sempre in modo ordinatissimo; né deriva da una materia completamente informe, essendo essa stessa di straordinaria bellezza; né nasce dalla mobile costituzione dei corpi celesti - essa stessa infatti è mobile ed eterna -, ma dalle forme e figure celesti. In cielo le specie non possono essere tracciate così: il loro ordine formale deve volgersi, guidato dall'intelligenza, verso un fine. A questo punto devi concludere che l'origine e la forma delle cose singole non possono essere investigate con esattezza, né può esserlo tutto ciò che risulta da tutte le stelle, a causa della diversità dei luoghi, delle materie, degli usi, delle leggi, delle cose; ciò secondo Origene, Bardesane, Clemente, Favorino, e questo tuo libretto.⁴⁴

Perciò,⁴⁵ nessuno pensi che la divina volontà, se

guardasse al di fuori di sé o attraverso il cielo, renderebbe necessari i singoli eventi. Si ricordi che la volontà di Dio preferisce il bene del tutto, piuttosto che la qualità propria di qualche piccola parte. In quel bene, infatti, rifulge più manifesta l'immagine della bontà divina, ed esso appare consistere nell'ordine. Un ordine perfetto richiede che nell'universo siano contenuti tutti i gradi delle cose, in modo tale che alcune cause siano immobili, altre mobili; e quelle mobili producano effetti meno precisi, e in qualche misura più variabili. Gli effetti appaiono infatti riprodurre i modi delle cause prossime, più che di quelle remote. Ma Dio non vuole solo che le cose siano; vuole anche i modi di essere che si richiedono loro di conseguenza. Ma poiché a ogni cosa conviene, secondo la propria natura, un margine di contingenza, Dio stabilisce che alcune cose (come dicono i teologi) avvengano in qualche misura secondo la contingenza. Nulla prevarica e turba l'ordine dell'universo, tanto da sfuggire alla provvidenza dell'ordinatore.

Infatti in questa opera finita, che è il mondo, creato e conservato da Dio attraverso la sua intelligenza e volontà, non esiste, né può essere pensata, alcuna cosa che sfugga alla sapienza di questo immenso artefice, che tutto vede in se stesso, come principio e fine di tutte le cose. Perciò Orfeo dice:

πάντ' ἔσορᾶς καὶ πάντ' ἑπακούεις,
πάντα βραβεύεις,

ovvero: tutto vedi in te stesso, tutto odi e tutto distribuisci.

Distribuisce invero le cose in cinque gradi: le cinque specie dei corpi fisici secondo i peripatetici,⁴⁶ ovvero l'etere e i quattro elementi; poi i cinque gradi nello spazio e nella qualità, in modo tale che vi sia qualche cosa di sommamente caldo, qualcos'altro di sommamente freddo, e tre livelli intermedi, dei quali uno sia a eguale distanza dai due estremi, il secondo inclini verso il caldo, il terzo verso il freddo; lo stesso per i colori e i suoni, gli odori e i sapori. Per quanto mi riguarda, intendo i gradi in questo modo. Dio stabilisce che alcuni eventi si svolgano necessariamente, ad esempio che le sfere del mondo siano lucenti e si muovano in cerchio e cose simili; altri siano per contro impossibili, ad esempio che il centro del mondo sia luminoso, o muti di luogo. Intermedi fra questi due estremi sono due tipi di situazioni, che si indicano come possibili. Le une si avvicinano al necessario più che all'impossibile: ad esempio che l'aria sia calda in estate, fredda d'inverno, ciò che certamente avviene nella maggior parte dei casi. Le altre inclinano all'impossibile più che al necessario; ad esempio che l'aria sia fredda nel mese di luglio e calda in gennaio, ciò che sembra accadere molto di rado. Intermedia fra le due è la possibilità che l'aria possa egualmente ricevere o non ricevere⁴⁷ i vapori e i venti contrari. La materia in se stessa è tale da poter ricevere egualmente, per sua natura, sia qualità fra loro opposte, sia moto o quiete, sia

movimenti nell'uno o nell'altro senso.

Tale è infine l'anima umana, che – come presso i peripatetici – è la meno elevata fra le menti,⁴⁸ così come la materia è il meno elevato fra i corpi, e perciò si conforma senza alcuna distinzione a qualunque forma spirituale e a qualunque movimento. Aggiungono i peripatetici, ciò che si accorda in massimo grado con i platonici,⁴⁹ che la nostra mente è non solo la meno elevata fra le realtà soprannaturali, ma anche la più elevata fra quelle naturali. Di qui si vede che in parte si inclina a queste, con l'affetto e la cognizione; in parte si innalza verso quelle; in parte agisce attraverso il corpo, quando sente; in parte agisce anche senza lo strumento corporeo, ogni volta che giudica realtà incorporee e concepisce le ragioni universali, quasi fosse nello stesso tempo congiunta alla materia e da essa separata. Ne consegue che non è costretta né dalle prime né dalle seconde; ma come un medio, posto a eguale distanza da due estremi, può sia astenersi da ciascuno dei due, sia volgersi a ciascuno di essi. Ciò converge con quella sentenza di Platone sui cinque gradi delle cose, che abbiamo ampiamente trattato nella nostra *Theologia*.⁵⁰

La materia presso Platone è il grado infimo di tutti i corpi.⁵¹ Al disopra di essa sta la forma corporea, che si divide e muta insieme al corpo stesso. Al disopra ancora c'è la forma incorporea, ovvero l'anima razionale, che è indivisibile, ma a suo modo mutevole. Occupa il quarto livello la mente angelica, che non si divide e non cambia, ma è composta di sostanza e qualità. Più in alto di tutti sta il bene in se stesso, che non solo è

indivisibile e immutabile, ma è atto purissimo e immenso, poiché in esso la qualità si identifica con la sostanza. Fra questi gradi delle cose l'anima occupa quello intermedio, inferiore all'angelo e a Dio, ma superiore alla forma corporea e alla mente. Appare dunque a metà fra l'eternità e il tempo, in parte eterna e in parte temporale, punto medio fra le realtà naturali e quelle divine. Non può dunque essere affetta né mossa dalle realtà naturali, poiché non dipende da esse. Altrimenti non potrebbe elevarsi al disopra di esse, né con la conoscenza, né con il sentimento; né potrebbe volgersi al divino.

Sebbene, come ritiene Platone,⁵² nelle cose divine - ossia in Dio e nelle menti angeliche - non ci sia moto, mentre nell'anima c'è una qualche forma di movimento, cioè uno spostamento nel tempo e un mutamento negli affetti, ne segue che il primo movimento è quello dell'anima, il più elevato ed efficace; da esso il movimento si comunica al corpo, che lo riceve in modo passivo. L'anima perciò si muove da se stessa, secondo la propria natura e la propria energia, quando esamina, cerca, si volge a sé. Il movimento, quando è il primo e il più elevato, è anche libero e ampio al massimo grado. Per questo, l'anima può liberamente spostarsi per ogni dove, abbassarsi attraverso le forme dei corpi e nella materia, oppure innalzarsi fino agli angeli e a Dio. Può muoversi, o non muoversi, in direzione di ognuna delle cose create da Dio; e può muoversi verso l'una o verso l'altra. Non è costretta dal divino, in virtù della cui provvidenza è fin dall'inizio libera; né è obbligata da nessuna delle cose naturali,

poiché è di gran lunga più elevata, né ne dipende; al contrario, sono le cose ad essere mosse e giudicate da lei.

Perciò la volontà della nostra mente, quando tende verso un oggetto naturale, non ricevendone affezioni, non ne viene neanche determinata, e inizia liberamente a muoversi. Ammettiamo che l'intelligenza offra alla volontà due possibilità reciprocamente escludentisi, che si presentino come del tutto equivalenti: ad esempio, andare o non andare. Nessuno direbbe che la volontà non potrebbe scegliere nessuna delle due, se non nel caso che ci fosse un medio fra i due contraddittori. Nemmeno si potrebbe dire che possa accoglierle ambedue: in questo caso sarebbe guidata da qualcosa di contraddittorio. Tenderà, dunque, verso una soltanto delle due. Ma, se si volgerà a una soltanto, ciò indica indubbiamente che essa procede in modo libero. Quella possibilità, infatti, non la costringe; altrimenti sarebbe allo stesso modo costretta dall'altra, che contiene la stessa quantità di bene. Dunque, se i due termini dell'alternativa hanno eguali possibilità di attrarre la volontà, ed essa tende verso uno solo dei due, vuol dire che essa procede non per costrizione, ma spontaneamente.

L'essere che agisce volontariamente è più nobile di quello che agisce per necessità naturale, poiché alla natura aggiunge l'intelligenza, è padrone della propria azione, pone una misura all'azione, prescrive un fine; compie in modo diversi atti diversi. Ma, se abbiamo trovato nell'ordine delle cose qualche cosa che agisce secondo la natura, troveremo a maggior ragione anche qualcosa che

agisce secondo la volontà. È proprio infatti di ciò che agisce naturalmente agire in modo necessario e per così dire coatto, quando la materia è predisposta e non ci sono impedimenti. Il fuoco infatti, se non ne è impedito, non può non bruciare la legna secca che gli è vicina; la pietra, in assenza di impedimenti, non può non cadere verso il basso. Sarà dunque proprio dell'agente volontario agire, per così dire, in modo contingente e libero, cosicché agire e non agire si equivalgano. Ma dovunque c'è un principio o essenza, lì si trova anche ciò che gli è proprio. Poiché dunque nell'uomo c'è il principio della volontarietà, ci sarà anche quello della libertà. Se per chi agisce volontariamente non ci fosse la possibilità di volgersi verso ciascuna delle due opposte possibilità, tale possibilità potrebbe a molto minor ragione essere individuata per gli agenti naturali; non vi sarebbe dunque nel mondo quell'ordine di cose contingenti, intermedie fra quelle necessarie e quelle impossibili, che abbiamo dichiarato dover essere a livello sublunare.⁵³ Chi non vede che proprio in virtù di tale contingenza c'è materia per la scelta, apparirà l'unico a non aver mai fatto uso del giudizio, o ad averne sempre abusato.

In verità, siamo soliti valutare soltanto le cose che possono verificarsi in modi diversi, ed essere acquisite o evitate da noi. Se tutto avvenisse secondo necessità, noi valuteremmo invano. Ma dobbiamo ricordare che i compiti propri di ciascuna specie non possono essere del tutto privi di senso. Chi direbbe infatti che l'ape edifica sempre invano gli alveari, i ragni tessono invano

le tele, le formiche nascondono invano i chicchi di grano? Nessuno. Nessuno, allo stesso modo, ammetterebbe che il compito proprio dell'uomo, quello di scegliere, sia vano. Esso, dico, è proprio dell'uomo in quanto uomo. Tutti gli uomini, sempre e dovunque, scelgono, mentre gli esseri che sono al disopra dell'uomo non hanno bisogno di scegliere, e quelli che sono al disotto non possono farlo. Se poi si dicesse che l'impulso alla decisione è impresso dagli astri, la cui natura è determinata, si eliminerebbe la ragione stessa del decidere, che consiste nel potersi muovere in modo ampio e sciolto, libero da ogni parte, e si sostituirebbe al giudizio un qualche meschino istinto.

È certo che, ogniqualvolta si prende una decisione, l'azione non scaturisce mai da considerazioni di carattere generale, senza che intervenga⁵⁴ una valutazione specifica, in virtù della quale avvengono ogni singolo movimento e ogni singola azione. Se uno considera in generale utile l'esercizio fisico, nonostante tale considerazione non compie nessun esercizio senza aver prima valutato quanti siano i possibili tipi di esercizio, e quale convenga di più. Ma quando avrà scelto un particolare esercizio piuttosto che un altro, sarà allora che si metterà all'opera. Se sceglie la passeggiata, passeggia; se l'equitazione, cavalca. L'intelletto per sua natura è portato alla considerazione di principi universali. Dunque, perché dalla sua apprensione scaturisca l'azione, bisogna che il concetto universale sia applicato a oggetti particolari. La nozione universale abbraccia in potenza molte, anzi infinite realtà

particolari, così come un tipo generale di esercizio ne contiene innumerevoli modalità. Perciò dalla nozione universale possono esser fatti derivare nello stesso modo oggetti singolari differenti.

Il giudizio intorno al da farsi segue questo tipo di procedimento. Può infatti conseguirne volta a volta un diverso giudizio. Così il giudizio dell'intelletto sul da farsi non è per sua natura determinato verso un unico tipo di soluzione. È dunque libero. Sono privi della libertà di giudizio gli enti che di giudizio sono privi, come le piante. Altri, sebbene lo possiedano, lo hanno per natura determinato verso un unico tipo di comportamento, come le bestie. Per giudizio naturale,⁵⁵ infatti, la pecora giudica pericoloso il lupo, e lo fugge; né può non fuggire, poiché è la natura a spingerla. È da un istinto naturale che le rondini sono spinte a costruire il loro nido, le api l'alveare, i ragni le tele. Così tutti gli animali della stessa specie compiono sempre nello stesso modo le loro opere, senza averlo mai imparato e senza mai cambiare, poiché il cammino attraverso il quale le specie naturali procedono è dato fin dall'inizio, e resta sempre lo stesso. Gli uomini al contrario apprendono e modificano sempre il loro modo di operare, pur se hanno, fin dall'inizio, una sola natura. Non sono dunque indotti ad agire dalla natura, ma si comportano diversamente, in casi diversi, in virtù di una decisione propria.

Da dove infatti pensiamo derivi il fatto che gli alberi e le bestie non sbagliano mai nei loro movimenti, in ciò che costruiscono, nelle loro scelte; l'uomo, invece, molto spesso? Non certo dal fatto che i primi abbiano un intelletto più

perfetto, essi che non hanno alcun intelletto; piuttosto dal fatto che sono condotti dall'intelletto⁵⁶ divino, che non sbaglia mai. L'uomo invece è condotto dalla propria intelligenza, che, al contrario, può sbagliare. Se, di quando in quando, l'uomo ritaglia del tempo, al di fuori dell'azione, allora è guidato da Dio anche lui, e non erra, come si vede dalle profezie e dai miracoli. E se fosse sempre guidato da lui, come gli altri esseri, errerebbe tanto meno di loro, quanto più è perfetto come strumento. Inversamente, se gli altri esseri si comportassero come l'uomo, errerebbero tanto di più, quanto meno perfetta è la specie che loro è toccata in sorte.

Poiché dunque nell'uomo il giudizio sul da farsi non è indirizzato per natura verso un unico sbocco, egli è necessariamente libero. Ma che giudichi liberamente, lo congetturiamo da ciò, che egli è guida di se stesso nel giudicare. Che sia guida di se stesso, lo ricaviamo dal fatto che riflette se stesso nel suo giudizio. Che rifletta su se stesso, dal fatto che sa di giudicare, e definisce il giudizio. E questa libertà, l'intelletto la trae dalla sua stessa energia. L'intelletto infatti apprende non solo questo o quel bene, ma lo stesso bene in generale. Poiché però l'intelletto muove la volontà attraverso la forma da lui appresa, e in tutte le cose il motore e il mobile convergono reciprocamente in proporzione, la volontà razionale non è determinata dalla natura se non verso il bene in generale. I beni singoli sono contenuti nel bene in generale. Qualunque cosa, dunque, si presenti alla volontà come buona,

può inclinare la volontà verso di sé, senza che nessuna inclinazione naturale lo proibisca. Ciò è appunto indicato da ciò che abbiamo detto prima, il fatto che compie molte scelte contrarie all'utilità e al piacere della natura corporea. Prescrive molto spesso un tipo di vita nocivo al corpo, odia il corpo, lo stanca, lo importuna, ciò che le bestie non fanno mai, giacché in esse ogni impulso o azione serve all'utilità del corpo.⁵⁷

Spesso quando lo stomaco ha fame, o il polmone ha sete, la testa è pesante per il sonno, o i genitali si gonfiano di sperma, il senso, compagno del corpo, ci invita al cibo, al bere, al sonno, all'unione sessuale. Incita, dico, o piuttosto trasmette all'anima lo stimolo corporeo. La ragione però giudica necessaria l'astinenza, in vista della contemplazione e dell'onestà; e spesso ci asteniamo, come essa ordina. Quando ci vengono inferte contumelie o ingiurie, il sangue intorno al cuore si accende alla vendetta. Allora la potenza motrice dell'anima, compagna e ospite del corpo, spinge i piedi e le mani a vendicarsi; ma spesso la ragione, in nome della pace e della tranquillità, ordina loro di fermarsi e li trattiene. Il cuore trema spesso di fronte ai pericoli che si fanno incontro; ma l'azione richiede di correre in battaglia per proteggere la patria; ci si getta allora, seppur controvoglia, contro il nemico. I fini in vista dei quali la ragione decide così sono incorporei: la verità e l'onestà.

Quando il nostro Platone, uomo celeste, scelse come sede l'Accademia, un luogo insalubre dell'Attica, per domare il corpo, il suo animo non ne contrastava forse la natura?⁵⁸ Quando

Senocrate, discepolo diletto di Platone, e Origene, loro seguace, si arsero i genitali⁵⁹ per estinguere gli incendi del desiderio sessuale, il loro animo invitto non dichiarava forse guerra alle membra del corpo? Prima di loro i Magi persiani, i sacerdoti egizi, i filosofi pitagorici, per indebolire Venere, si astenevano dal vino e dalle carni. Lascio da parte gli antichi sacerdoti, consacrati a Diana o a Saturno;⁶⁰ i primi si mutilavano, i secondi si mortificavano. Ometto di parlare dei primi cristiani, dei quali il mondo non vide mai nulla di più forte e ammirevole. Perciò nessuno ci obietti che un tempo fummo pochi, e oggi pochissimi, a resistere ai desideri del corpo; anzi resistiamo tutti quotidianamente, chi in nome della salute, chi della pace, chi della giustizia, chi della contemplazione di Dio, chi della felicità eterna. E anche se non infrangessimo mai lo slancio del corpo, sarebbe tuttavia sufficiente la battaglia, che continuamente combattiamo, per mostrare che l'anima reagisce al corpo. Se in noi non ci fosse altra natura, se non quella corporea, immediatamente, quando l'affezione corporea ci spinge a qualcosa, ci mostreremmo come bruti, né ci cureremmo, né delibereremmo, di null'altro se non di ciò che il corpo ci adescia a fare. Nulla infatti combatte con se stesso. Quasi sempre, tuttavia, è il corpo tutto intero a dichiararci battaglia. C'è dunque in noi qualche altra cosa oltre a esso, un elemento che ha origine differente.

Né ci turbi il fatto che l'anima spesso obbedisce al corpo, poiché non lo fa per forza, ma per l'amore che gli reca, quasi fosse il proprio figlio e

la propria opera. La madre ama il figlio come un'opera sua; il figlio piccolo desidera smodatamente il cibo; se la madre ordina di astenersene, il figlio sta quieto, se è stato bene educato; se invece è stato educato male, grida e mette a soqquadro la casa. La madre ha compassione del figlio piangente, che ama troppo; non tuttavia fino al punto di permettergli di assumere il cibo, se non dopo aver prima giudicato, riflettendo fra sé, se egli possa gustare qualche alimento senza danni per il corpo, o se, nel caso che gli rechi danno, sia possibile soccorrerlo facilmente con qualche farmaco. Solo allora il figlio riceve il cibo. La madre non è costretta dal figlioletto; è l'amore per la sua creatura che la spinge ad accontentarlo. Obbedisce, tuttavia, solo nella misura in cui ritiene si debba obbedire. Giudica spesso rettamente, e ogni tanto sbaglia, perché, troppo desiderosa di obbedire, non esamina con sufficiente attenzione la situazione. Questa similitudine vale anche per il rapporto fra anima e corpo. Se dunque l'anima si sottomettesse naturalmente al corpo, tutte le anime, e sempre, cederebbero ai sensi. Poiché però spesso resiste, attraverso il giudizio, quando acconsente non cede in virtù della natura o della violenza, ma per l'amore che lega all'anima media l'energia più alta, la media alla più bassa, la più bassa alla complessione vitale, la complessione vitale al corpo.⁶¹

In un modo soprattutto si proverà la libertà dell'anima nostra: esaminando più distesamente in quale modo si muovono le anime delle bestie.

Quando un animale privo d'intelligenza ha fame, se vede il cibo, la sua anima giudica che quell'alimento gli sarà conveniente, l'appetito lo desidera e muove le membra verso di esso. Ci chiediamo da dove tragga origine il moto delle membra. Senz'altro dall'appetito. Ma il movimento dell'appetizione? Dal giudizio: dal momento in cui ha giudicato il cibo conveniente, lo ha desiderato. Ma da dove si origina il giudizio? Dalla forma di questo o quell'alimento, apparso davanti agli occhi, e dalla privazione corporea. Ogni volta infatti che il corpo ha fame, e alla vista si mostra qualcosa di commestibile, l'anima giudica che le convenga, e lo desidera. Vedi bene che il principio del movimento non è nell'anima, ma nel corpo; nel corpo, dico, di un tale cibo, e in quello di un animale così affetto. Dunque, non è propriamente l'anima a condurre il corpo, né propriamente essa si muove da sola, ma è la natura del corpo, e del cibo, ad attrarla; ad afferrarlo sono trascinate anche le membra.

Di ciò porteremo quattro prove. La prima è questa: quando si mostra tale cibo, e il corpo è affetto in tal modo, l'anima giudica e desidera immediatamente, né procrastina il giudizio e il desiderio se non di un brevissimo spazio di tempo, dopo aver scorto la forma dell'alimento, quasi quell'anima non metta nulla in campo per virtù propria, ma l'effettuarsi del giudizio segua immediatamente il proporsi di una ragione per giudicare. A buon diritto, dunque, è la forma il principio dell'agire, come il calore del fuoco è il principio del riscaldamento. Alcune delle forme, in verità, sono impresse dalla natura, come il calore

e la leggerezza al fuoco; altre sono apprese, come il cibo attraverso la vista. L'appetizione e il moto del fuoco seguono la forma impressa. Il giudizio e l'appetizione di un animale così affetto seguono la forma dell'alimento, una volta che l'hanno percepita. Dunque il principio del suo moto sono il cibo e la sua forma. E come il fuoco non si muove di per sé, poiché non può non salire in mancanza di ostacoli, né può non bruciare quando gli è vicino un materiale da bruciare, così la bestia non si muove da sé, poiché non può non recarsi verso ciò che le si offre in uno o in un altro modo. La seconda prova è che l'anima irrazionale non giudica, desidera, esegue, se non ciò che ha a che fare con l'utilità del corpo. In ciascuna delle sue azioni, infatti, lo scopo è la comodità del corpo. Ma nelle cose lo scopo finale coincide interamente con il loro principio. Il principio del fuoco è la concavità della Luna; la concavità della Luna è il punto di arrivo del moto del fuoco, poiché ogni causa agisce e muove in vista del proprio fine. Perciò nell'animale il principio delle azioni è la natura del corpo ovvero l'anima; non l'anima pura ma quella corporea, così come serve all'intera vita della natura, artefice delle realtà naturali, poiché la finalità dell'agire sta nel conservare la natura e la vita del corpo.

La terza prova è che l'animale non si pente mai di aver agito così e così, né ritratta o corregge alcunché; ciò significa che vi è in lui un unico principio dell'azione, poiché non vi è nessun contrasto. La vita è certamente il fine del movimento del suo corpo. Perciò non vi è altro di proprio a muoverlo, oltre alla vita del corpo.

Quarta prova: come abbiamo detto sopra, nelle opere degli animali di questa specie non ci sono mai variazioni. Un ragno tesse la tela non diversamente dall'altro ragno. Tutte le rondini costruiscono il nido in modo simile, e ognuna ogni anno lo fa secondo le stesse regole, così come il fuoco, le pietre e le piante (ognuno in rapporto alla sua specie) scaldano, cadono, si sviluppano in modo simile. Se a ogni cosa la sua natura è attribuita come una forma, e una determinata forza è insita in essa fin dall'inizio, attraverso di essa, che è sempre identica a se stessa, avviene la stessa operazione, sempre identica a se stessa. Perciò l'anima delle bestie, seguendo l'istinto della natura, rispetta la linea di condotta propria della specie cui appartiene. Lo stesso accade a noi, tutte le volte che la ragione si intorpidisce e viviamo agli ordini del senso e della fantasia. Ma se la ragione è desta e concentrata, riflettiamo a lungo sul da farsi, rifiutiamo le indicazioni della fantasia, e ci comportiamo diversamente da quanto richiede la natura dei corpi esterni e delle nostre stesse membra. E se qualche volta indulgiamo ad essi, ci pentiamo, e cerchiamo di correggerci; spesso domiamo la natura del corpo, e lo sottomettiamo. Operiamo infatti non solo attraverso le immagini ricevute o concepite attraverso l'oggetto costituito dai corpi, ma anche attraverso le forme e le ragioni universali delle cose, che in parte sono innate all'anima, in parte sono prodotte dalla sua peculiare energia; dove il principio dell'agire è la forma nostra e non quella del corpo, una forma prodotta da noi e non ricevuta grazie al corpo, generata secondo il modo

dell'anima piuttosto che secondo quello del corpo, e che è comune a infiniti modi di operare. Ecco perché non siamo costretti ad agire in un unico modo, e passiamo liberamente da un modo all'altro. Abbiamo infatti nella mente un modello comune del bene; e, paragonando ad esso i singoli oggetti, li respingiamo o approviamo più o meno, senza essere trascinati da loro né dal corpo, bensì piuttosto traendo gli oggetti verso il modello, e il corpo verso la mente. Perciò, anche quando la disposizione degli oggetti e del corpo resta la stessa, facciamo scelte dissimili, e ci comportiamo una volta in un modo, una volta in un altro. E quando la disposizione è diversa, spesso decidiamo ancora nello stesso modo; oppure, quasi nello stesso momento, a causa delle congetture differenti, che sono proposte dalla ragione, le scelte variano, e sono addirittura contrastanti, anche quando gli oggetti corporei rimangono simili.

Attraverso il giudizio accade infatti che sottoponiamo non l'anima alle cose, ma le cose all'anima: di ciò, come dice spesso Plotino, e Proclo conferma, abbiamo una prova nel dominio del sapere e in quello della morale. Nel campo del sapere, in questo modo. Quando siamo concentrati sulla pura meditazione della verità, e non comunichiamo affatto con il corpo, né aspiriamo a fare nulla al di fuori di noi, chi non vedrebbe che quella nostra contemplazione non è in alcun modo dipendente dal corpo? Nel dominio morale, così: quando dirigiamo tutti gli sforzi della nostra vita a perfezionare con i buoni costumi la nostra anima, chi non capirebbe che in quel momento l'anima è

il fine, e anche il principio, del nostro agire? I princìpi di questi comportamenti non sono gli umori, poiché essi non invitano a nulla che sia contro il corpo; né il cielo che, al disopra dei corpi, li muove da lontano attraverso gli umori, e non muove i quattro umori senza aver mosso i quattro elementi,⁶² né l'anima se non dopo aver agitato gli umori.⁶³ L'anima si oppone dunque all'agitazione degli umori, ne disprezza l'assalto concentrandosi nel pensiero; la tiene a bada con la ricerca della virtù, la infrange dedicandosi alla pratica delle arti.

Nessuno fu per natura più incline di Socrate all'amore, o di Alcifrone megarico al piacere e all'ebbrezza; ma nessuno fu più continente, grazie all'applicazione. Senocrate, Demostene, Cleante,⁶⁴ non vinsero forse con l'accortezza gli impedimenti della natura? Se resistiamo agli umori, ci opponiamo sia agli elementi che al cielo; e se non ci sottomettiamo al cielo, ci sottomettiamo ancor meno agli altri corpi. Ma che l'anima umana non sia sottoposta al cielo, si vede anche da ciò, che prima la scienza prevede gli eventi futuri, poi la prudenza li evita, oppure per grandezza d'animo non ne fa alcun conto, quasi gli eventi non riguardino propriamente l'uomo, che è l'anima stessa, ma soltanto il carcere dell'anima. Si aggiunge il fatto che la temperanza consente di godere felicemente della buona fortuna, e di sopportare nel modo migliore la sorte avversa, in modo tale che ambedue giovino egualmente alla virtù e alla salute. Come potrebbe infatti essere a rimorchio degli eventi colui che li precede, o temerli come inevitabili chi li evita, grazie

all'attenzione? O rabbrivire di fronte alla natura, colui che spesso la disprezza? O essere legato ai beni, chi li indirizza alla propria felicità? O essere sopraffatto dai mali, chi converte i mali in beni? Sono forse costretti dalla necessità quanti, consentendo con devozione, e liberamente, con la volontà divina, accettano e rendono lievi anche eventi inevitabili, che sembrano terribili?

Lo stesso mostriamo di nuovo per quanto riguarda l'intelletto e la volontà. Per primo per l'intelletto, in questo modo. Il corpo celeste ha una forma corporea individuale, locale, temporale. La forma attraverso la quale la mente intende è invece incorporea, universale e separata: dunque non viene dal cielo. La forma infatti, che è rinchiusa in un certo luogo, non può produrre una forma separata. Il cielo, dunque, non genera nessuna forma nell'intelletto. Produce forse in esso l'intelligenza? Niente affatto, poiché essa segue la forma dell'intelletto. Ciò dunque che non può dare forma, non darà intelligenza. Ma nessun corpo intende alcunché attraverso la propria forma: essa è infatti del tutto singolare. Molto meno genererà intelligenza in qualche cosa d'altro. Poiché dunque l'intelletto non trae dal cielo né la propria azione, né il principio dell'azione, non è sottoposto al corpo celeste, soprattutto perché la nostra anima, grazie alla forza che la congiunge agli esseri che diciamo essere al disopra del cielo, non solo non è sotto il cielo, ma anzi è al disopra di esso. Qui, in quanto intende la verità, si congiunge agli angeli, che governano il cielo. Intende infatti tanto, quanta è la luce intellettuale che a questo livello riceve.

Così dunque è chiaro che l'intelletto non è sottoposto al cielo.

Sarà anche chiaro che ad esso non è sottoposta nemmeno la volontà. Le cose che sono secondo natura raggiungono il loro fine attraverso un cammino determinato, e attraverso di esso vi pervengono sempre nello stesso modo. La natura viene infatti determinata in un unico senso; invece le scelte dell'uomo tendono verso il fine attraverso strade diverse, sia nella vita etica che in quella pratica. Inoltre gli individui che appartengono alla stessa specie differiscono molto poco nelle azioni naturali, che sono proprie della specie stessa. Così infatti tutte le rondini, come abbiamo detto, costruiscono in modo simile il nido; e tutti gli intelletti intendono in modo simile quei principi primi delle arti e della moralità, che sono noti a tutti per natura. Ogni volontà appetisce in modo simile il bene in sé e per sé, poiché desidera naturalmente il bene. La natura dell'uomo è appunto tale che, come l'intelletto ha se stesso come principio in base al quale indagare ciò che sotto ogni riguardo è assolutamente vero, così si comporta la volontà in rapporto al principio dell'agire, che è il bene stesso, al quale necessariamente e ovunque tutti consentiamo. La decisione, invero, è un'azione propria della specie umana, come lo è il discorso razionale.⁶⁵ Queste sono infatti le due funzioni proprie dell'uomo. Dunque, se gli uomini pensassero per un istinto naturale, avrebbero tutti la medesima opinione su ogni cosa; allo stesso modo, se operassimo le scelte per ordine della natura, una sola sarebbe la scelta di tutti. Al contrario, ognuno sceglie in

modo diverso cose diverse, così come diversamente, pensando, giudica. Per questo i cieli non muovono la nostra volontà attraverso l'istinto naturale, sebbene facciano muovere il corpo. Il senso obbedisce al moto del corpo, e lo trasmette; la volontà, spesso, ne viene tentata. Ma questo stimolo non è causa necessaria della scelta, poiché alcuni si conformano ad esso in modi diversi, altri per nulla affatto.

Né si osi dire che le menti umane sono mosse attraverso il cielo come attraverso uno strumento o un mezzo. Le menti convergono più con le menti che con i corpi, perciò il cielo non si interpone fra le menti angeliche e le nostre; piuttosto le nostre menti occupano una posizione intermedia fra quelle e il cielo. Dovrebbero dunque i cieli essere mossi dagli angeli attraverso le menti umane, piuttosto che le nostre da loro attraverso il cielo. Si potrà dire che le nostre menti sono agitate da loro e dal mezzo. Le agitano pure, se ci piace; anzi, le guidano. Le menti degli uomini saranno infatti divine, se mosse da vicino dagli esseri divini. Ad essi saranno infatti per natura vicinissime. Altrimenti sarebbero mosse da un'altra natura, più vicina, come attraverso un mezzo. Saranno certo più vicine a loro di quanto non lo siano le sfere celesti, poiché sono mosse da loro senza l'intermediazione del cielo. Se si pensa che il cielo durerà perpetuamente, non sarà immortale anche l'anima degli uomini, più vicina alle cose divine?

Ma l'infusione di conoscenza che dalle menti angeliche si trasfonde e viene infusa nelle menti inferiori è da definirsi più un'illuminazione che un moto.⁶⁶ Se le prime trasmettono a loro modo,

anche le seconde recepiscono a loro modo; sia nell'uno che nell'altro caso, si tratta di intelletti. Dunque è il lume intellettuale a essere dato e a essere ricevuto. Non è proibito al nostro animo di volgersi a modo proprio verso quella luce, usufruirne secondo la propria natura, e attraverso di esso ragionare e scegliere liberamente. Ciò soprattutto in quanto il nostro animo si rivolge talvolta, nel decidere, al partito peggiore: lo stimolo che proviene dalle menti divine, invece, lo trarrebbe sempre verso il meglio. Dunque l'anima umana recepisce l'ispirazione degli angeli in rapporto alla propria natura. Nel momento in cui si trasmette, l'ispirazione angelica è stabile; sarà l'anima a renderla mutevole, poiché è essa stessa mutevole, e opera in modi mutevoli. Nulla, dunque, ostacola la libertà di agire propria dell'anima, che a nulla è sottomessa come a un movente. Di non essere sottomessa, la nostra mente e volontà dà prova quando si allontana a tal punto dal mondo da volersi sola: allora infatti si libera delle altre creature, ed è contenuta in se stessa. Ne dà prova anche quando riflette, chiusa su se stessa, sul proprio atto. La cerchia della vita spirituale non si subordina infatti a termini esterni. Non solo quando attraverso un'ipotesi vuole, attraverso un'altra non vuole; ma anche quando vuole ciò che potrebbe egualmente non volere, appare indifferente al volere e al non volere, e non costretta a nessuno dei due. Lo stesso, quando sceglie il massimo della privazione e la rinuncia a tutto. Allora infatti cancella l'attrazione del proprio oggetto e di qualunque altro. Questa sua potenza, che annienta ogni atto,

non si subordina a nessun oggetto come proprio.

Ma tutto questo lo spiegheremo più distesamente così. Ogni volta che qualcosa si propone a noi come un bene, l'anima può ragionare in questo modo. Poiché il bene più grande è la libertà, voglio sperimentarla in me in ogni momento. Preferisco dunque essere padrona di me stessa, trattenendomi in questo momento dall'atto dello scegliere, piuttosto che servire, volendolo, a questo o quello. Sceglie dunque, come un bene, la libertà, che spesso, al contrario, mette in secondo piano a vantaggio di altri beni. Dunque, non scegliamo necessariamente nessun bene, pur se necessariamente vogliamo il bene in sé. Il moto dell'anima, poi, o non è libero in nessun punto, o è libero là dove inizia. Esso inizia nell'anima: bisogna dunque che, dove inizia, sia libero; se qualcosa è libero dove inizia, è libero di per sé. Chi potrebbe dubitare che il moto dell'azione cominci, discendendo, nel punto nel quale, ascendendo, termina il movimento della ricerca? Termina infatti nel dominio dell'anima, ossia quando dico che faccio una cosa a causa di un'altra, e l'altra a causa di un'altra ancora; una certa cosa, perché la voglio; che la voglio, perché mi piace, e mi piace soprattutto volere ciò che mi piace.⁶⁷ Aggiungo anche che, se per caso non volessi qualcosa, vorrei non volerla. Spesso Platone chiama questo un muoversi di per sé,⁶⁸ ovvero un agire per sé e liberamente. Di qui vuole risulti che vive libero chi agisce liberamente, in modo da non sottomettersi all'impulso di nessun singolo bene o male; chi non perde mai se stesso e non è costretto dalla forza.⁶⁹

Paolo, nella *Lettera ai Galati*, dice: Voi onorate i giorni e i mesi e i tempi e gli anni. Temo di essermi affaticato invano per voi. Cristo: Non spetta a voi conoscere i tempi o i momenti che il Padre ha riservato in proprio potere.⁷⁰ Il *Deuteronomio*: Invoco oggi il cielo e la terra come testimoni del fatto che Egli ha stabilito per voi la vita e la morte, la benedizione e la maledizione. Scegli dunque di vivere in modo tale da vivere e amare il signore Dio tuo. Egli è infatti la tua vita e la lunghezza dei tuoi giorni.⁷¹ Geremia: Non abbiate paura dei segni del cielo, che i Gentili temono.⁷² Agostino su Giobbe: Costoro spendono denari per vendersi a cose vane. Si recano dall'astrologo per procurarsi un padrone, quello che all'astrologo piacerà dare loro, Saturno, Giove o Mercurio. Entrano liberi ed escono schiavi, dopo aver, per di più, anche pagato.⁷³ Agostino nel *De natura daemonum* dice che i demoni, grazie all'acutezza dei loro sensi, alla lunga durata della loro esperienza, alla rapidità dei loro movimenti, formulano predizioni che rendono ammirati gli uomini, nella loro terrestre lentezza. In virtù delle proprietà che la natura assegna ai corpi aerei, i demoni non si limitano a predire in gran numero gli eventi futuri, ma anche li producono; nella maggior parte dei casi, infatti, preannunciano ciò che proprio loro stanno per fare. Spesso inoculano morbi; rendono malsana, infettandola, l'aria; spingono ai malefici i perversi, certi, conoscendone i costumi, che a ciò acconsentiranno. Penetrano nei corpi degli uomini e si mescolano ai loro pensieri suscitando visioni immaginarie, sia durante la veglia che durante il

sonno.⁷⁴ A volte preannunciano non gli eventi che essi stessi producono, ma quelli dei quali sanno che si realizzeranno, sulla base dei segni naturali, che i sensi degli uomini non possono percepire. Conoscono a perfezione anche le disposizioni degli uomini, poiché l'animo si esprime attraverso alcuni segni esteriori.⁷⁵ Sulla *Genesi* ribadisce questo punto dicendo: Bisogna ammettere che quando gli astrologi dicono cose vere, le dicono in virtù di un impulso occulto, che le menti umane subiscono senza saperlo.⁷⁶ Nel nono libro del *De civitate* dice ancora: Nota che il demone può rivelare il futuro e insegnare altre cose, non perché fornisca una specie intelligibile, o una illuminazione, all'intelletto, ma perché compone e divide le immagini mentali, e su di esse proietta la luce del proprio intelletto agente, quasi attraverso una lucerna cui siano stati apposti i colori. Così attraverso le immagini illuminate spinge l'anima verso ciò che vuole mostrarle; ad essa, tuttavia, perché possa percepire, è necessario l'atto mentale che va oltre le immagini e mette la specie in rapporto con l'intelletto.⁷⁷

Tre specie di effetti

Ci sono degli effetti che nelle loro cause sono così determinati ad essere, da non poter non essere, né potersi realizzare in modo diverso, come quelli che provengono soltanto dai corpi celesti e riguardano essi soltanto, come il sorgere, il tramontare, le congiunzioni, le opposizioni dei pianeti, ecc. Questi effetti possono essere previsti

con certezza, quasi fossero già presenti nelle loro cause. Ci sono poi altri effetti, che non sono così determinati nelle loro cause da non potersi realizzare altrimenti, sebbene le loro cause inclinino più in una direzione che nell'altra. Sono di questo tipo, in massimo grado, gli eventi contingenti. Tali sono gli effetti dei corpi inferiori, poiché, sebbene le cause naturali siano determinate verso un effetto unico, essi possono tuttavia, talvolta, essere impediti, come le piogge, le malattie e cose simili. A realizzare tali effetti il cielo non è sufficiente; è invece necessario che con esso concorrano le disposizioni delle cause prossime e delle materie terrestri, nelle quali si verificano sia la contingenza che l'impedimento. Perciò quel tipo di eventi non può essere preannunciato con certezza a partire soltanto dalla considerazione del cielo; come dice Agostino nel *De civitate Dei*, dobbiamo riferire la loro ragione d'essere alle cause prossime più che a quelle remote.⁷⁸ Spesso, infatti, quando un determinato segno preannuncia a qualcuno una malattia, questi riesce a evitarla con l'esercizio fisico, o cambiando aria, o assumendo farmaci. Inversamente, quando il cielo annuncia buona salute, è possibile ammalarsi per effetto della propria incontinenza. Lo stesso raggio di sole, infatti, prosciuga il fango e scioglie la cera, simultaneamente e nello stesso luogo; e scioglie la cera che gli è direttamente esposta, ma non quella che ad essa è vicina, o che è posta dietro un sasso. Da ciò appare chiaro che la disposizione della materia e la sua posizione contano moltissimo. La complessione del singolo uomo deriva non solo dal

cielo, ma anche dai genitori, dall'alimentazione, dall'esercizio fisico, dal luogo.

Gli effetti del terzo tipo sono quelli che non hanno una causa determinata, ma si trovano a eguale distanza da ambedue le possibilità opposte, come gli atti della volontà. Questi effetti non possono essere individuati a partire dalla loro causa, cioè la volontà, poiché da essa non scaturiscono né l'uno né l'altro, se essa non si determina verso uno dei due. Bisognerebbe dunque vedere se sia presente qualche cosa che determini la volontà, ad esempio il fatto che una certa complessione sanguigna e un certo tipo di consuetudine predispongano l'uno alla frivolezza, l'altro alla serietà. Svolgendo ipotesi di questo genere, è talvolta possibile prevedere l'effetto; non sempre però, poiché talvolta anche i temperamenti sanguigni scelgono comportamenti seri, e i temperamenti malinconici comportamenti ludici; la forza della ragione, infatti, non essendo legata al corpo, spesso quando delibera segue le congetture di cui si avvale la facoltà di decidere, piuttosto che l'istinto. Di certo il nostro corpo ha due motori: uno esterno, corporeo; l'altro interno, spirituale. Nell'ispirare l'azione, il motore interno ha un'influenza più forte, sia perché è più vicino, sia perché è più nobile. L'anima dominerà dunque il corpo, muovendolo in modo tale da poter accogliere, o anche respingere, l'inclinazione che nel corpo è impressa dal cielo.

C'è anche un quarto tipo di effetto, relativo all'uomo, che gli astrologi si sforzano di predire; che cioè il tale diventerà re, oppure avrà una moglie incontinente, oppure morirà avvelenato o

si ammalerà, per il fatto che in una determinata ora indossa vesti nuove. Effetti di questo tipo non scaturiscono dalla complessione corporea, poiché capitano ad ogni complessione. Non scaturiscono nemmeno dalla decisione, poiché spesso accadono indipendentemente dalle intenzioni. Ma non sono nemmeno gli elementi a produrli. In qual modo il cielo, che è così remoto, ed è presente universalmente a tutti gli esseri, potrebbe infatti produrre quegli effetti, in assenza di una causa prossima e specifica? Perciò questi eventi sono figli del caso o dell'occasione, ovvero della convergenza fra molte e diverse cause. Ma poiché il concorso di tante cause non può essere inteso, essi non possono essere previsti con certezza. È dunque ridicolo dire che con le vesti nuove si indossa un nuovo destino, come se le cause celesti potessero mutare le sorti del corpo e dell'anima in rapporto alle vesti.

Le stelle non producono gli atti degli uomini

Se i corpi celesti producono gli atti degli uomini, di certo, non essendo cause materiali, formali o finali, saranno cause efficienti e naturali.⁷⁹ In contrario si argomenta così: la prima causa non sottrae forza e capacità d'azione alla causa seguente, anzi le aumenta, come appare nel *Liber de causis*.⁸⁰ Perciò, se sono le stelle a rendere ladri e omicidi, a maggior ragione lo sarebbe la prima causa. Ancora: ciò che segue non agisce su ciò che precede. Gli intelletti precedono i corpi, poiché

per le loro operazioni, ossia l'intelligenza e la decisione, sono più vicini a Dio. Perciò le stelle non agiscono sugli intelletti. Ancora: l'anima governa le membra attraverso gli spiriti, non il contrario; allo stesso modo, Dio governa i corpi attraverso gli spiriti, non il contrario. Perciò l'anima domina gli astri, ovvero l'inclinazione insita nel corpo per effetto degli astri. Ancora: nell'ordine delle cause efficienti ciò che è causa delle cause è causa efficiente dell'effetto. Dunque, se il cielo causa i peccati, anche Dio li causa; ma ciò è falso, sia perché ciò che è bene in sé non produce il male, sia perché il peccato, essendo un difetto, ha una causa non efficiente, bensì, piuttosto, deficiente. Ancora: la causa tende a produrre un effetto simile a se stessa. Il male è il contrario del bene. Dunque il cielo, nel quale non è contenuto alcun male, come dice Avicenna, poiché non esiste il male al disopra della luna, non è causa del male.⁸¹ Come potrebbe dunque il cielo, che è buono in massimo grado, in quanto vicinissimo alla bontà stessa, generare il male, ossia il proprio contrario? Ancora: gli oggetti esterni all'anima sono buoni. Ma il bene non è causa del male, se non per accidente. Perciò gli oggetti esterni non sono causa del peccato, se non per accidente. Ma ogni causa accidentale si riconduce a una causa in sé. Dunque c'è qualcosa che è causa in sé del peccato. Tale causa non può essere se non la volontà. Ma alla volontà, quando inclina verso un oggetto, rimane la facoltà di inclinare anche verso il suo opposto, poiché ciò a cui inclina non le toglie la propria natura, in virtù della quale può trascorrere fra possibilità diverse.

Ancora: il cielo non è la causa prossima dei peccati. Dunque esso non obbliga mai al peccato, che segue invece la contingenza delle cause prossime. Allo stesso modo: se volere il bene è secondo natura, volere il male è contro natura. Non scaturisce, dunque, dal corso naturale degli astri. Dunque non è il cielo, per propria natura, a far sì che uno voglia per natura il male; anche perché, essendo in sommo grado ordinato, non può far sì che gli affetti degli uomini siano disordinati. E poiché da esso sono assenti eccesso, difetto e contraddizione, non produce i vizi, che si generano nell'eccesso, nel difetto e nella dissonanza. Ancora: gli atti propri dell'uomo si riconducono alla ragione e alla volontà, come alle proprie cause. Perché dunque cerchiamo nel cielo le cause dei nostri peccati e delle nostre disgrazie? Nulla di dannoso ci capita, senza che sia possibile trovarne presso di noi la causa manifesta e sufficiente, riguardi essa il corpo o l'anima. Se il cielo fa muovere il corpo, lo fa muovere di un movimento vario, secondo la natura mutevole delle realtà inferiori. Se fa muovere l'anima, la muove secondo la natura della ragione e della volontà. Ma tale natura sta proprio nel condursi ragionando e volendo, volontariamente. Dunque, in qualunque moto dell'anima, la capacità naturale della ragione e della volontà, quella di trascorrere fra oggetti diversi, attraverso congetture diverse, si conserva sempre. Ancora: la causa delle azioni umane non è il fato, poiché in tal caso quelle azioni avverrebbero sempre tutte nell'identico modo. Non la natura, poiché sarebbero determinate a un unico scopo, e se ne

allontanerebbero solo assai raramente. Non il caso, poiché accadrebbero indipendentemente dall'intenzione, e al di fuori dell'ordine. Perciò è l'arte stessa ad essere, nell'uomo, la causa degli atti che a lui sono propri.

La natura della ragione è tale che essa può indifferentemente giungere a conclusioni opposte, a seconda di come adopera congetture opposte. Il moto naturale, invece, si indirizza con precisione verso un termine stabilito. La volontà dunque, che è compagna della ragione, non è trascinata ad alcunché in modo necessario. Ancora: Dio crea liberamente e dal nulla; la natura invece agisce necessariamente, e a partire da qualcosa. Bisogna porre un termine medio fra questi due estremi. Esso non può essere qualcosa che agisca per necessità, né a partire dal nulla, poiché solo Dio fa qualcosa dal nulla e agisce di un agire in massimo grado eccellente, cioè volontario. Infatti l'azione, che è sovrana al massimo grado, conviene massimamente al primo signore. Dunque il termine medio è quello che agisce liberamente e a partire da qualche cosa. Se non fosse un agente volontario, non sarebbe nulla affatto. Infatti, se esiste da qualche parte una libera signoria, essa esiste nella volontà. Non sarebbero infatti dovuti premi alla virtù e castighi ai vizi, se essi fossero necessari; in questo caso, anzi, sarebbero vani i precetti, gli ammonimenti e i rimproveri della filosofia e delle leggi. Nessun apporto potrebbero recare in nessun luogo l'alimentazione, l'educazione, la consuetudine, la preghiera, la devozione. La volontà ha con il bene e il male lo stesso rapporto che l'intelletto ha con il vero e il

falso. Ancora: l'intelletto non è mai così avvinghiato al falso, da non potersi ricondurre al vero. Non gli manca mai, infatti, la capacità naturale di farlo, purché si diano delle ragioni. Dunque la volontà non è mai così legata al male, da non potersi ricondurre al bene, soprattutto quando si volga al male per l'energia del bene.

Gli astrologi ammettono che le cose umane non derivano necessariamente dalle stelle

Tolomeo nel secondo capitolo del libro *Quadripartito* dice: Quando parliamo delle natiuità degli uomini, sulla base del diverso convergere delle forze celesti, vediamo verificarsi molti casi che di per sé comportano anche una varietà di effetti. Le differenze dei semi e le qualità dei mutamenti (cioè la diversità, o le variazioni, della qualità)⁸² contano molto. Per di più, il luogo di nascita modifica fortemente la situazione. Infatti, anche se i differenti semi appartengono alla stessa specie (e agiscono nello stesso modo), e sono uguali le qualità dell'aria (e identiche quelle dell'atto), agli individui toccano qualità specifiche, e largamente diverse, a seconda delle caratteristiche delle regioni nelle quali nascono. Anche i diversi cibi, costumi e consuetudini incrementeranno le loro variazioni individuali in modo diverso da individuo a individuo. Non biasimiamo i medici, quando si informano sulle circostanze delle malattie e sulle qualità dei malati; allo stesso modo, non deve esserci molesto

indagare le materie, le regioni, i cibi, e tutte le circostanze accidentali che si sono verificate. ⁸³ Quanto l'energia seminale influisca sull'effetto, si manifesta nel fatto che dal chicco di miglio nasce il miglio, e da quello di frumento il grano, in qualunque luogo e momento siano seminati, purché ciò sia fatto in modo opportuno. Lo stesso accade per gli animali, il che mostra che la natura delle cose è conseguenza delle specie e delle qualità dei semi, non degli astri. ⁸⁴ Qui Tolomeo ammette apertamente che gli effetti dei corpi celesti sugli uomini possono essere ostacolati dalle cause inferiori, ossia la varietà dei semi, dei luoghi, dei cibi, delle consuetudini e via dicendo.

Lo dice di nuovo al capitolo terzo: Non bisogna ritenere che le realtà superiori influiscano inevitabilmente sugli eventi da loro significati, come quelli che scaturiscono da una disposizione divina, e non sono in alcun modo evitabili, e accadono in modo davvero necessario. Dobbiamo anzi sapere che l'azione dei corpi celesti avviene per disposizione divina, e non è possibile le sia impedito di realizzarsi. Ancora: dobbiamo sapere che attraverso un cammino naturale cresce la varietà delle cose terrestri, che variano in modo accidentale a partire dall'occasione fornita in partenza dagli esseri superiori. In tutti gli eventi, i cui inizi sono naturali, e nella natura di certe pietre e piante, accessi e malattie, che producono effetti in modo necessario, vediamo che alcune di esse operano solo in assenza di opposizione da parte di qualcosa di contrario: allo stesso modo conviene considerare le cose in questa scienza. Infatti, alcune malattie si possono curare, altre no.

Così dunque anche l'astrologo, in rapporto a un tema natale, dice che, data quella complessione, in presenza di un mutamento dell'aria, l'equilibrio della complessione si modificherà, aumentando o diminuendo, e ne seguirà una certa infermità. Allo stesso modo, quando diciamo che il magnete attrarrà il ferro, intendiamo dire che magnete e ferro, in assenza di ostacoli artificialmente introdotti, opereranno necessariamente in quel modo, e procederanno secondo le caratteristiche che sono proprie, in partenza, della loro natura. Ma, se con la medicina si porrà rimedio alle malattie, e fra il magnete e il ferro si interporrà un ostacolo, le malattie non progrediranno, e il magnete non attirerà il ferro, nonostante ciò fosse stato predetto. Dunque, le cose che sono state predette non verranno impedita se non da ciò che è loro contrario, e al di fuori di ciò si realizzeranno secondo le stelle; poiché, se non sono frapposti i contrari, l'ordine impresso in partenza viene seguito di necessità. Fin qui Tolomeo.⁸⁵ Se dunque le operazioni naturali dei corpi non derivano necessariamente dalle stelle, come Tolomeo concede, ancor meno necessariamente seguono le stelle gli effetti volontari della ragione. Ancora: nel secondo libro sui giudizi, Tolomeo dice che gli uomini, a causa delle influenze particolari, non seguono sempre le influenze generali, poiché in essi le prime prevalgono sulle seconde. Alcuni infatti sono agricoltori a causa della bontà dei loro campi; altri sono navigatori per la vicinanza del mare; altri sono ricchi per la fertilità del suolo. Allo stesso modo possiamo trovare in ogni regione le ragioni delle caratteristiche proprie

dell'individuo.⁸⁶

Abbiamo esposto i diversi casi, di cui si è detto, solo nelle linee generali, poiché nei singoli casi le cose possono andare diversamente. Questo dice Tolomeo. Egli aveva peraltro già parlato dei costumi degli uomini, aggiungendo che non sono necessari, bensì contingenti. È chiaro, dunque, che gli astrologi non possono preannunciare con certezza gli atti umani. Albumasar, nella quinta differenza del primo libro, approva l'opinione che Aristotele aveva accolto nel secondo libro della *Fisica* e negli *Analitici Primi*: Nella sfera sublunare esiste la dimensione della possibilità; le cose non avvengono tutte secondo necessità; il possibile si rapporta sia al necessario, sia all'impossibile.⁸⁷ Viaggiare domani è possibile; una volta che lo si sia fatto, diventa necessario. Quindi aggiunge: Bisogna concludere che il possibile è stato individuato. Esso si specifica peraltro in tre tipi: naturalmente possibile, difficilmente possibile, egualmente possibile. È naturalmente possibile attendersi la pioggia dal cielo coperto di nuvole, poiché è più probabile che ne venga la pioggia che non il contrario. È difficilmente possibile conseguire un regno se si è cittadini comuni e poveri, e in questo caso non diventare re è più probabile che non il contrario. È possibile in misura eguale ciò che è oggetto di deliberazione, allo stesso modo nel quale la donna gravida spera egualmente di partorire un maschio o una femmina. Fra le possibilità, alcune si verificano, nei corpi, in rapporto alla ricezione di un principio e al suo contrario, come l'acqua che prima è fredda, e può riscaldarsi in misura maggiore o

minore, e poi raffreddarsi. Alcuni dei possibili si realizzano attraverso la deliberazione e la scelta di una possibilità al posto di un'altra. Così fa l'uomo sano, poiché può riflettere se alzarsi o no, parlare o no, e poi scegliere una delle due possibilità e fare ciò cui è nel suo animo più pronto, in rapporto alla forza della riflessione che ha sviluppata su di esso e alla scelta di una delle due possibilità. Aggiunge poi: La scelta che si realizza attraverso la deliberazione è migliore di ogni altra, perché scaturisce precisamente dall'anima razionale; invece le operazioni degli altri animali avvengono per natura, poiché essi non possiedono l'anima razionale. A ciò mira quanto dice Tolomeo nell'*Almagesto*: che cioè l'uomo saggio dominerà le stelle.⁸⁸ Nel *Centiloquio* dice di nuovo: I giudizi che ti consegno si collocano fra il necessario e il possibile. E Haly nel commento al *Centiloquio* dice: L'anima del medico saggio dominerà gli astri.⁸⁹ Platone nel decimo libro della *Repubblica* dice che la virtù è sottratta al fato e la nostra sorte dipende dalla nostra scelta.⁹⁰ Aristotele nei libri di etica pone apertamente in noi un arbitrio mille volte libero, e anche negli *Analitici Primi*, e nel secondo libro della *Fisica* distingue l'ente in necessario, possibile, impossibile.⁹¹ E di nuovo distingue all'interno del possibile, ossia del contingente, ciò che avviene di rado - come il fatto che un uomo abbia sei dita in una mano, o che luglio sia freddo - da ciò che avviene di solito, ossia le disposizioni naturali, come il caldo in luglio, ecc. Infine, relativamente a ciò che può realizzarsi egualmente in un senso o nell'altro, distingue ciò

che nasce dal proposito e dalla volontà. Le cose che accadono sulla base della volontà non sono dunque necessarie e determinate, ma libere e incondizionate. Gli enti celesti non ci costringono né al bene né al male, poiché sono sommamente buoni, che li si consideri come globi, o come motori.⁹²

Le stelle sono animate

Albumasar nel primo libro dice: Il Filosofo afferma che i pianeti sono animati da un'anima razionale. Attraverso l'anima razionale e vitale essi segnalano di essere animati, e attraverso i loro moti naturali segnalano la concordia dell'anima razionale e vitale con il corpo. Non sono tuttavia privi della facoltà di scegliere, poiché sono liberi da impedimenti.⁹³ Anche Zahel dice che, quando un pianeta ne riceve un altro nel proprio domicilio o esaltazione, lo riceve di buon animo.⁹⁴ Se l'anima delle stelle è di livello inferiore a quello dell'anima umana, non la costringe. Se è allo stesso livello, non la supera. Se è al disopra, è anche migliore di lei. Dunque non la spinge al male. Nota che Girolamo sull'*Ecclesiaste* dice: Sia maledetto chi dica che le stelle sono animate.⁹⁵ Se non sono animate, non agiscono sull'anima indipendente dal corpo, poiché essa è superiore, sotto ogni punto di vista. Se fossero animate, mosse certo da un'anima migliore della nostra, ci spingerebbero alle scelte migliori, mai a quelle cattive.

L'astrologia non è scienza

Si ha scienza solo di effetti certi e determinati. Ma Aristotele nel secondo capitolo del *De interpretatione* dice: Non c'è verità determinata nei futuri contingenti.⁹⁶ Ancora: Gli autori di astrologia nei loro giudizi non forniscono ragioni, ma solo esempi del tutto estranei e ridicoli. Ancora: Ogni scienza muove da alcuni princìpi, di per sé noti. Ma i princìpi dei giudizi astrologici non sono tali. Perciò in essi non vi è scienza. A buon diritto, poiché la scienza riguarda realtà determinate, universali e perenni. I loro giudizi, invece, riguardano eventi che possono realizzarsi nell'una o nell'altra direzione, che non sono determinati a partire dalle proprie cause, e non sono né perenni né universali. Ancora: Attraverso un termine medio necessario non si può conoscere qualcosa di contingente, poiché se il medio è necessario, la conclusione è necessaria. Ma il termine medio in virtù del quale gli astrologi fanno professione di conoscere il futuro, cioè la disposizione degli astri, è necessario, poiché è necessario che in un preciso momento vi sia una precisa disposizione dei pianeti. Perciò attraverso di esso gli astrologi non possono conoscere gli effetti contingenti, che variano secondo le variazioni della volontà e della deliberazione. Come potrebbe infine l'astrologo sapere ciò che il cielo farà domani e dopo dieci anni, quando egli stesso non sa che cosa farà oggi?

I predicatori non vengono da Mercurio

Dicono che l'attuale abbondanza dei predicatori è frutto di Mercurio. Mercurio regna forse più oggi, quando vi è tanta abbondanza di predicatori e demagoghi, di quanto non abbia mai regnato in passato? Mercurio non ha oggi una disposizione diversa da quella che ha spesso avuto altre volte, tuttavia non si è mai detto che in altri tempi abbia prodotto una così grande quantità di demagoghi.

La profezia non viene da Mercurio

Dicono che la profezia viene da Mercurio. Al contrario, quel tipo di profezia, che è naturale, si forma nella parte immaginativa dell'anima, quando le entità celesti producono movimenti, nei quali si manifestano in anticipo i segni degli eventi futuri, ma solo di quelli che hanno delle cause determinate in natura. Di questo tipo di profezia tratta Avicenna nel sesto libro dei *Naturalia*.⁹⁷ In verità la profezia, che è dono di spirito e di sapere, si riferisce a qualsivoglia evento futuro, anche non determinato in natura, e anche di tipo soprannaturale. Ancora: I peccati contro natura non possono derivare dal moto perfettamente naturale dei cieli, che è opera di Dio, equilibratore di tutte le nature, e l'intemperanza del vizio non può derivare dalla natura e dal movimento equilibratissimo del cielo. Ancora: L'artefice sapientissimo non compie nessuna azione che possa diminuire la sua dignità; invece gli idolatri e gli empi compiono molte azioni che diminuiscono Dio. Perciò Dio, creatore e reggitore delle stelle, non potrebbe spingere nessuno all'idolatria e

all'empietà, attraverso il moto delle stelle. Dio infatti resta costante e non può negare se stesso, come dice Paolo a Timoteo.⁹⁸ Negherebbe se stesso, se, attraverso il moto dei cieli, spingesse noi a negarlo. Ancora: Se un determinato tema natale costringesse gli uomini all'idolatria, ancor oggi ne costringerebbe molti ad essa. E se non lo fa dopo la nascita di Cristo, non li costringeva nemmeno prima di essa.

Dicono che, poiché il toro e il leone hanno una determinata energia, chi nasce sotto questi segni riceve in sorte una natura simile. Ma questi animali sono falsamente raffigurati in cielo, né la natura delle stelle è simile a quella degli animali terrestri. Isidoro dice che i Gentili, che prestavano adorazione ai loro principi, li adulavano attribuendo alle stelle i loro nomi e le loro gesta. Pongono l'Ariete come primo segno a causa di Giove Ammone, sul cui capo raffigurano le corna dell'ariete. E come l'animale ariete giace per metà dell'anno su di un lato, e per l'altra metà sull'altro, allo stesso modo il Sole, quando si trova in questo segno, divide il giorno in due parti eguali. Chiamano Toro il segno successivo, perché allora la terra può essere arata ed è adatta alla coltivazione. Collocano il Toro fra le stelle ancora in onore di Giove, che si trasformò favolosamente in bue quando rapì Europa. Posero fra le stelle anche Castore e Polluce, che chiamano Gemelli. Dicono che di questi due l'uno è in cielo, l'altro agli inferi, perché una parte di questa stella è nell'emisfero superiore, l'altra nell'emisfero inferiore. Il segno viene detto dei Gemelli (*Gemini*) anche perché in quel mese tutto comincia a

germinare e a congiungersi.⁹⁹ Discorrono anche del Cancro, perché a partire di lì il Sole quasi retrograda, e inizia a discendere. Parlano del Leone, perché lì il Sole è assai caldo. Ercole uccise in Grecia un grande leone ed essi lo posero fra i segni. Collocarono il segno della Vergine in quel punto fra gli astri, per il fatto che allora la terra, bruciata dalla fiamma del Sole, non produce nulla. Coniarono il nome della Bilancia a partire dalla eguaglianza, in quel mese, del giorno e della notte, poiché in quel segno il Sole è all'equinozio. Parlarono di Scorpione, perché allora l'aria comincia a pungere, e di Sagittario, a causa del freddo e del vento di quel mese. Si raffigurarono il Capricorno, perché di lì il Sole come una capra ricomincia a salire, e anche a causa della capra, nutrice di Giove. Formarono la parte posteriore del suo corpo con l'immagine di un pesce, in modo da designare le piogge di quella stagione. Ma li chiamarono Acquario e Pesci dai temporali, poiché è allora che si producono le più grandi piogge. Sono detti Pesci, inoltre, perché allora vengono massimamente generati i pesci, che sono eccitati in massimo grado al coito. Aggiunsero infine alle stelle anche un'aquila e un cigno, a causa delle favole di Giove, poiché fu un'aquila a fornire le armi a Giove nella guerra contro i Giganti. Credettero che Perseo e la moglie fossero rapiti in cielo. Allo stesso modo collocarono fra gli astri il centauro Chirone, perché aveva allevato Achille. Così la lira è collocata in cielo in ragione di Mercurio, poiché fu fabbricata da lui. Così Callisto, figlia di Licaone, stuprata da Giove e tramutata in orsa da Giunone, fu poi donata al

cielo dai poeti. Fu aggiunto in cielo anche Orione il cacciatore. Poiché dunque dicono che il toro e il leone sono stati trasportati in cielo in onore di Giove e di Ercole, perciò stesso è ridicolo e falso attribuire agli uomini che nascono sotto il Toro o il Leone la natura di questi animali.¹⁰⁰

Gli astrologi sono in reciproco dissenso

Dissentono sulla natura e i termini dei pianeti, le esaltazioni e l'*hyleg*. Albumasar dice che Tolomeo è rozzo, perché ha stabilito ragioni false e sciocche riguardo alla natura e alle proprietà dei pianeti.¹⁰¹ Anche Albius¹⁰² rimprovera Tolomeo che ha definito umida la Luna per il fatto che, trovandosi vicina alla Terra, ne riceve i vapori. Mostra che ciò è falso, sia perché i vapori non salgono così in alto, sia perché la natura sempiterna non recepisce commistioni che la contaminino con le realtà inferiori. Lo confuta egualmente per aver detto che Marte è caldo e secco, per il fatto che il calore del Sole gli è rivolto da vicino. Mostra che ciò è falso, poiché il Sole non riscalda se non attraverso la riflessione dei raggi, e se riscaldasse i pianeti, essi sarebbero da gran tempo combusti. Albius passa poi in rassegna le singole affermazioni di Tolomeo sulla natura dei pianeti, e lo redarguisce. Aggiunge che tutti gli astrologi hanno errato su questo punto, per aver paragonato la natura dei pianeti a quella dei quattro elementi e dei corpi composti. Devi pensare che dicono Marte focoso e collerico, a causa del suo colore acceso, e giudicano la Luna

fredda e umida, a causa del suo pallore un po' oscuro. Il che è puerile, sia perché le qualità proprie degli elementi terrestri non sono presenti nel cielo,¹⁰³ sia perché vi sono molte cose che, pur armonizzando nel colore, differiscono nelle qualità, come la neve e la calce, che sono ambedue bianche, ma fredda la prima, calda invece la seconda. Tolomeo peraltro dice che gli altri autori sbagliano sui termini dei pianeti. Il termine egizio, dice, si ricava soprattutto dai signori delle case; quello caldeo dai signori delle triplicità. Confuta poi questo punto in modo prolisso. Aggiunge quindi: Ho trovato i termini in un libro senza titolo, molto rovinato; ma la parte riguardante i termini era intatta, proprio in fondo al libro.¹⁰⁴ Ma Albius, contro Tolomeo, dice che i termini degli Egizi erano più validi di quelli di Tolomeo e di altri. Gli astrologi dissentono fra loro anche riguardo all'esaltazione ¹⁰⁵ dei pianeti. Alcabizio¹⁰⁶ vuole che il Sole sia esaltato nel decimo grado dell'Ariete, la Luna nel terzo del Toro, ecc. Tolomeo invece dice che tutto l'Ariete è esaltazione del Sole, tutto il Toro della Luna, ecc.¹⁰⁷ Alcabizio dice che i pianeti possiedono per natura alcune importanti proprietà: domicilio, esaltazione, triplicità, aspetto, termine.¹⁰⁸ Ma se queste proprietà sono insite nei pianeti per natura, e, ignorata la loro natura, se ne ignorano gli effetti, ne consegue che gli astrologi non possano esprimere giudizi sulla base di regole intorno alle quali vi è tanta discordanza. Doroteo pensa che la Luna, quando è in nona casa, non possa fungere da *hyleg*, poiché è in posizione critica; Tolomeo al contrario dice che la Luna in

nona può essere *hyleg*.¹⁰⁹ Dicono peraltro che tener conto dell'*hyleg* è necessario per giudicare della vitalità.¹¹⁰

Alcuni astrologi dicono che i pianeti non agiscono su tutto

Albumasar nel libro sui giudizi dice che alcuni astrologi ritengono i pianeti indicatori soltanto delle realtà generali, come gli elementi e le specie, ma privi di significato riguardo agli individui, alle loro parti e alle loro azioni, come andare, stare, ecc. Dice anche che gli uni vogliono che le stelle indichino solo ciò che si verifica necessariamente - che il fuoco sia caldo, ecc. -, e non ciò che è possibile - ad esempio, che un uomo scriva - ; gli altri ritengono che i pianeti siano segni solo dei mutamenti del tempo e di ciò che in virtù di essi avviene ai corpi.¹¹¹ Tolomeo nel libro sui giudizi suggerisce che i giudizi contengono qualcosa di vero. Dice infatti che, sebbene nella maggior parte dei casi i pronostici ci ingannino, potrebbe tuttavia essere conveniente investigare sottilmente queste cose, poiché in essi vi è qualcosa di vero.¹¹²

Gli astrologi non assegnano le cause

Dice Albumasar nel libro sui giudizi: Tutti gli astrologi hanno seguito gli antichi; ma nessuna affermazione degli antichi era stata fatta a questo scopo; e dicevano che era impossibile a quanti

sono in possesso dell'arte scoprire alcunché di scientifico grazie ad essa.¹¹³ Con ciò ammette che le cause cui riportare i giudizi non erano ancora state individuate. Tuttavia Albumasar visse molto dopo la nascita di Cristo. Egli stesso nel giudicare non indica ragioni, ma solo puerili somiglianze.¹¹⁴ Dice ad esempio che un segno zodiacale significa una cosa in una regione, un'altra in un'altra; una riguardo ai nobili, un'altra riguardo alla gente dappoco; governa ora queste ora quelle membra del corpo. Di tutto ciò, peraltro, non assegna alcuna ragione. Chiediamogli perché un segno produce cose diverse nell'una e nell'altra regione. O ciò avviene perché passa sullo zenith delle teste di quanti vi abitano, o per qualche altra proprietà simile. Non per il primo motivo: perché, se fosse così, il Cancro non significherebbe nulla in Europa, che si trova tutta al di là del Tropico del Cancro, verso nord. Non per il secondo motivo. Infatti la Vergine è un segno freddo e secco, ma nonostante ciò è preposto alla Spagna e alla Persia, che sono regioni calde. Ancora: la Bilancia governa le regioni dei Romani e la parte superiore dell'Egitto, fino ai confini dell'Etiopia. Ma quale relazione hanno con gli Egizi i Romani, che sono a così grande distanza, soprattutto rispetto all'Etiopia? Il Capricorno governa l'Etiopia e i confini dei Romani e i luoghi dei cani, delle volpi e dei lupi. Quale rapporto c'è fra queste cose? Nessuno. L'Aquario governa i luoghi dove si vende il vino. Se dunque quelli che un tempo vendevano il vino qui, trasferitisi altrove, lo vendessero dove non ve ne era l'abitudine, l'Aquario perderebbe il dominio del primo luogo e conseguirebbe quello

del secondo. Dunque la volontà e l'azione degli uomini danno e tolgono all'Aquario significato e forza? Albumasar dice che la costellazione dei Gemelli è il segno zodiacale dei nobili; Vergine, Bilancia e Sagittario di quelli di media condizione; l'Aquario dei plebei. Al contrario, è solo attraverso i loro moti che le stelle operano, e ciascuna si muove dello stesso moto sopra nobili e plebei.¹¹⁵ Ognuna significa dunque un singolo tipo di persone. Ancora: poiché Gemelli e Aquario convengono nella stessa triplicità, come può il primo essere il segno zodiacale dei nobili, l'altro quello dei plebei?

Procedono senza ordine

Dicono che l'Ariete governa il capo; il Toro il collo; lo Scorpione il pube, i genitali e la caligine degli occhi; il Sagittario la calvizie.¹¹⁶ Al contrario, se il determinarsi del significato procede secondo l'ordine dei segni e delle parti del corpo, perché saltano dai genitali alla calvizie, e dai testicoli alla caligine degli occhi? Ancora: essendo lo Scorpione un segno freddo, non può indicare membra calde o operazioni che si attuino con il calore. Dicono ancora che lo Scorpione significa ogni luogo fetido, quasi in cielo ci fosse davvero quell'animale. Aggiungono che significa pulizia, due cose che non possono stare insieme. È certo stupefacente che nelle affermazioni e nei giudizi di Tolomeo e degli altri non sia possibile trovare nessuna individuazione delle cause. Alcabizio dice che il Sole in Ariete governa i femori, in Toro le

ginocchia, mentre Venere governa il capo; allo stesso modo in Gemelli Giove governa i genitali, il Sole gli stinchi, Venere il collo; il Sole in Aquario governa i genitali, e nei Pesci i femori.¹¹⁷ Ma cosa c'è di più assurdo che assegnare il Sole, la stella più potente di tutte, al femore, ai genitali e alle ginocchia, e collegare invece alla testa e al collo Venere, alla quale invece si dovrebbero attribuire i genitali, poiché a giudizio degli astrologi essa indica il coito? Giove per loro indica la fama futura e la pietà; ma con straordinaria stoltezza gli assegnano il ventre e i genitali. Alcabizio dice che Saturno è indicatore di grande voracità e di vera amicizia, e se si congiunge al Sole indica la lavorazione della pelle e il culto di un solo Dio.¹¹⁸ Vedi in che maniera disarmonica salta dall'eccesso di cibo all'affetto, e dal cuoio alla venerazione di un solo Dio.

Dicono che Giove e Saturno si amino reciprocamente, e contemporaneamente affermano che Giove è benefico, Saturno malefico. In che senso dunque sono amici? Albumasar dice che Mercurio indica i piaceri superflui, gli oracoli profetici, la sapienza, la bontà dell'educazione, i barbieri.¹¹⁹ Potrebbe esserci qualcosa di più puerile? Il lusso è in grande dissonanza con la pietà, la dottrina con il pettine. Dice poi che Giove indica la fedeltà, il timor di Dio e l'abbondanza dei rapporti sessuali. Nulla è più dissonante di queste indicazioni. Albumasar dice che la testa del drago è buona fortuna, poiché in essa la Luna inizia a salire, quasi l'ascensione della Luna sia la nostra ascensione.¹²⁰ Ancora: i pianeti possono anche scendere nella testa e salire nella coda.

Albumasar si contraddice. Avendo ammesso che la coda è malefica, concede poi che, congiunta ai malefici, possa diminuire il male. La natura al contrario insegna che qualcosa di malvagio, aggiunto a un male, ne aumenta la malignità. La testa del drago è un'invenzione; sia la testa che la coda non sono altro che punti immaginari. Si pensa infatti che la testa sia una linea immaginaria, tracciata nella mente dell'uomo dallo spostamento della Luna dal sud al nord, ciò che può avvenire in qualsivoglia grado dello Zodiaco. Infatti Alfragano dice che la Luna taglia il cerchio dei segni ogni 18 anni, 7 mesi, 16 giorni e mezzo.¹²¹ Allo stesso modo si comporta la coda, e dove ora c'è la testa, nello stesso punto prima o poi ci sarà la coda. Perché dunque si considera malefica la coda, a differenza della testa? Quale azione potrebbe svolgere quella linea immaginaria, quando la Luna se ne sia allontanata? Dicono che la testa è calda e maschile, la coda fredda e femminile. Al contrario, la regione settentrionale è più fredda di quella meridionale. Perciò la testa, nella quale la Luna declina verso nord, deve essere più fredda che calda; il contrario per la coda.¹²²

Interrogazioni

Messalac, dove tratta delle interrogazioni, vieta di rispondere a chi interroga, se non quando interroga con grande ansietà e su questioni estremamente necessarie.¹²³ Anche Zahel dice: Quando vieni interrogato da qualcuno, considera

se lo fa per gioco oppure con serietà e sollecitudine. Non rispondere a chi scherza o pone questioni alla leggera, ma solo a chi attende ansiosamente e ha grandemente a cuore la cosa, poiché la risposta riesce tanto meglio, quanto maggiore è la sollecitudine di chi interroga.¹²⁴ Da questi passi appare chiaro che essi stessi ammettono che il consultante può rivolgere la richiesta per decisione propria, e non perché spinto dal cielo. Il beato Ambrogio nell'*Exameron* dice: La sapienza degli astrologi assomiglia alla tela del ragno, dalla quale la zanzara e la mosca, che vi siano cadute, non riescono a liberarsi. Ma se è un animale più robusto a cadere, il fragile tessuto si lacera. Tali sono le reti dei Caldei. Perciò voi che siete più forti, quando vedrete degli astrologi, dite: intessono tele di ragno.¹²⁵

Con quanta leggerezza stabiliscano le ragioni delle dodici case

Zahel dice che la casa dell'Ascendente significa la vita del nativo e il principio dell'interrogazione, poiché, come questo segno sale dal disotto al disopra dell'orizzonte,¹²⁶ dalle tenebre alla luce, così il neonato sale alla luce dalle tenebre del ventre materno. Inversamente, come l'Ascendente sale dalle tenebre alla luce, così la settima casa discende dalla luce verso le tenebre. Perciò, secondo la regola degli opposti, come quella è la casa della vita, questa sarà la casa della morte, ciò che essi non ammettono.¹²⁷ Ancora: altro è costruire una similitudine, altro assegnare una

ragione. Infatti non tutte le somiglianze sono causa di una cosa. Come se dicessimo: il cavallo ha quattro zampe, e l'asino ne ha similmente quattro, perciò il cavallo designa l'asino in modo tale da agire in qualche modo su di lui. Ancora: è sbagliato trarre la seguente conclusione: il leone si accorda col cervo in ciò, che tutti e due sono animali; perciò il leone significa il cervo, ovvero agisce in qualche modo su di lui. È egualmente sbagliata la conclusione, che sopra abbiamo riportata, tratta da Zahel relativamente al nativo, sulla base di quella similitudine con l'Ascendente. Ancora: l'Ascendente potrebbe per la medesima ragione significare l'uscita dell'uomo dalle tenebre del carcere, nel quale sia stato in precedenza rinchiuso: ma gli astrologi questo non lo concedono. Pensano infatti che ciò sia significato dalla quarta casa. Ancora: il bambino vive, prima di nascere, a partire dal momento in cui gli viene infusa l'anima. Dunque l'Ascendente non indica la vita sulla base dell'ora di nascita, ma di quella dell'infusione dell'anima, in virtù della quale si comincia a vivere. Ma questo momento non lo ricercano, né è possibile determinarlo; dunque nemmeno l'altro può essere determinato.¹²⁸

Contro la forza della posizione dei pianeti

Tolomeo nel secondo libro dei giudizi dice: Quando i pianeti sono nel Medium Coeli o salgono verso di esso, sono fortissimi; perdono

progressivamente la forza, quanto più se ne allontanano. ¹²⁹ Ne consegue che l'Ascendente è debolissimo, essendo alla massima distanza dal Medium Coeli fra i punti che si trovano al disopra dell'orizzonte. Zahel dice il contrario, ossia che l'Ascendente è il punto più potente di tutti, e il pianeta che si trova in esso è il più forte di tutti. ¹³⁰ Inoltre, la stella produce effetti sulle realtà inferiori attraverso il movimento e nell'intervallo di tempo per il quale agisce sulla Terra. Ma la dodicesima casa, cioè il dodicesimo segno, indugia sopra l'orizzonte per un intervallo di tempo più esteso di quello del punto ascendente; sarà dunque più efficace dell'Ascendente, mentre essi affermano il contrario. Ancora: non si passa da un estremo all'altro, se non attraverso un termine medio. Dunque, per quale ragione il segno che quando è ascendente è fortissimo, improvvisamente diventa debolissimo, quando diventa dodicesima casa? Ancora: ciò che più dista dal bene e maggiormente gli si oppone, diventa peggiore. La settima casa è opposta all'Ascendente, ossia al punto più importante; sarà dunque pessima: ma ciò non lo concedono. Indica infatti le nozze, che sono qualcosa di buono.

Assegnano male i domicili ai pianeti

Ancora: assegnano la prima casa a Saturno, perché Saturno è il pianeta più esterno e ha significato in relazione alle tenebre e all'assenza. Al contrario, proprio in virtù della sua lontananza, conveniva a Saturno il Medium Coeli, piuttosto

dell'Ascendente, a causa delle tenebre e dell'assenza. Gli convenivano di più i segni sotto l'orizzonte. Ancora: l'Ascendente è la casa della vita, l'ottava è la casa della morte, e tuttavia presso gli astrologi Saturno significa l'una e l'altra. Dicono che questa assimilazione avviene perché l'Ascendente è il primo segno e Saturno il primo dei pianeti. Ma allora perché si attribuisce a Saturno anche l'ottava casa? Diranno che è perché, dopo le prime sette case, si ricomincia la serie dal primo pianeta. Si chieda loro perché non attribuiscono alla Luna e a Mercurio, i cui effetti su di noi si manifestano con la massima forza dopo quelli del Sole, due segni ciascuno, come agli altri pianeti. Di qui appare chiaro che distribuzioni di questo tipo non sono altro che finzioni.¹³¹

Ancora: dicono che Giove indica i mezzi di sussistenza, e che la seconda è la casa dei mezzi di sussistenza; alla sopravvivenza del neonato contribuiscono il cibo e i mezzi di sussistenza, e Giove è secondo a partire da Saturno. Al contrario, si è detto sopra che la parte inferiore del cielo significa le tenebre del ventre, l'Ascendente invece il principio della vita. Dunque il nutrimento del fanciullo, che si realizza una volta che egli è venuto alla luce, non è adeguatamente designato da un segno che si trova sotto l'orizzonte. Dicono che, poiché il Sole si congiunge ogni mese alla Luna, è l'unione fra l'uomo e la donna a essere indicata da quella congiunzione. Ma la Luna si congiunge ogni mese anche con tutti gli altri pianeti; ognuna di queste congiunzioni dovrebbe dunque significare la stessa cosa. Ancora: chiamano «casa dei nemici»

la dodicesima, poiché è lontanissima dall'Ascendente. Al contrario, la casa dodicesima è di per se stessa vicinissima all'Ascendente, sebbene venga come dodicesima a piacere di chi conta. Non è dunque la casa dei nemici, poiché non ne è distante. Albumasar dice che molti astrologi pensarono che fossero queste le ragioni della distribuzione delle case, e che alcuni sostennero che le ragioni fossero non queste, ma altre. Da ciò vediamo quanto superficiali e reciprocamente discordanti siano nello stabilire le ragioni.¹³²

Contro la divisione del cielo in 12 segni e 360 gradi

Albumasar nel secondo libro dei giudizi dice: La ragione per la quale i segni sono dodici è che i segni significano i quattro elementi e le loro tre condizioni, ossia il principio, la metà, la fine; e tre per quattro fa dodici.¹³³ Ma allo stesso modo potrei dire: perché gli elementi sono quattro e le funzioni dell'anima sono tre, vegetativa, sensitiva, razionale; oppure: quattro le qualità degli elementi e cinque i sensi degli animali, cose tutte in rapporto alle quali essi sostengono che le stelle abbiano significato. Se tuttavia sommi quattro e tre, ottieni sette; se sommi quattro e cinque, nove. Se moltiplicherai tre per cinque, otterrai quindici; se quattro per cinque, venti. Dunque, quella motivazione è vana. Ancora: poiché in quella divisione Albumasar non menziona se non elementi, mostra sufficientemente che i segni non

hanno alcun potere sull'anima, ma solo sulle realtà composte dagli elementi.¹³⁴ Assegna peraltro la causa per la quale divisero lo Zodiaco in 360 gradi: perché in questo numero è compresa la totalità delle parti, cioè la metà, un terzo, un quarto, un quinto, un sesto, un settimo, un ottavo, un nono, un decimo. Al contrario, se si dividesse per 27 gradi, si avranno le stesse parti che si hanno ora. Dunque la suddetta divisione dei segni e dei gradi è stata inventata a piacere.

Contro le qualità dei pianeti e dei segni

Zahel e Albumasar dicono che sei segni sono maschili, e sei femminili. Se si chiede loro perché i primi siano maschili e i secondi femminili, rispondono che i primi sono caldi, i secondi freddi. Questa risposta richiede un'altra ragione per la quale gli uni siano caldi, gli altri freddi. Certo non lo sono quanto alla qualità, né quanto all'energia, secondo l'ordine nel quale sono distribuiti. In quel modo infatti il Cancro è freddo, pur se, quando il Sole lo percorre, si avverte l'afa; mentre il Sagittario è caldo, pur se, quando il Sole lo percorre, tutto si indurisce per il gelo.¹³⁵

Confutazione degli aspetti

Pongono cinque aspetti: congiunzione, sestile, quadrato, trigono, opposizione. Tolomeo ne spiega la ragione così: Dai dodici segni può risultare una figura con sei angoli, e l'aspetto di un angolo sarà sestile all'altro, cioè conterrà la sesta parte della

figura. Si può anche descrivere una figura con quattro, e una con tre angoli. Nell'una sorgerà l'aspetto quadrato, nell'altra il trigono. Non può invece risultare una figura con cinque angoli da tutti e dodici i segni.¹³⁶ Al contrario, nello Zodiaco ci sono 360 gradi, che divisi in cinque parti fanno una figura con cinque angoli; un angolo guarderà dunque l'altro angolo, così come avviene nel trigono e nel quadrato. Si può allora prendere in considerazione un aspetto pentagono. Ancora: da 360 gradi può risultare una figura di otto o nove o dieci angoli, e si avranno così un aspetto ottavo, nono e decimo. Dunque gli aspetti sono solo cinque esclusivamente per finzione umana. Ancora: non si dice che un segno guarda un altro segno, o un pianeta un altro pianeta, se non perché una stella getta i suoi raggi su di un'altra. Ma qualunque stella getta raggi su qualunque altra stella. Perciò ogni stella, dovunque sia, guarda ogni altra stella, e con questa visione dei raggi raggiunge e vede più quella vicina che quella lontana, come è manifesto nel caso delle candele accese.¹³⁷ Ma il dodicesimo e il secondo segno sono più vicini all'Ascendente del terzo o del quarto, dunque si guardano di più. Ancora, è puerile a dirsi: questo è l'aspetto della concordia, questo quello della discordia. Quale male o dissonanza, infatti, vi è nel cielo? Anzi, se per loro un pianeta è maligno, non ne guarderà mai un altro con benignità; se invece è benigno, non guarderà nessun'altro con malvagità. La posizione del pianeta non può modificarne la natura.

Confutazione dei significati dei pianeti

Albumasar dice che Saturno è secco, e tuttavia è significatore delle acque, ciò che è contraddittorio.¹³⁸ Ancora: dice che indica le cose passate, perché è lento. Al contrario, sebbene sembri compiere la propria rivoluzione più lentamente, tuttavia, se si considera la sua orbita, più ampia di quella degli altri pianeti, appare non lento, ma veloce. Ancora: dicono che Saturno è freddo e tuttavia è maschile, mentre in altri luoghi affermano che il calore appartiene al maschio, affermazioni che si contraddicono reciprocamente. Ancora: dicono che le forze e le opere dell'anima razionale spettano a Mercurio. Ma, essendo questo l'effetto migliore di tutti, perché non pongono Mercurio come il migliore e il più elevato dei pianeti, e gli assegnano invece natura mista, e vogliono che unito ai malefici risulti malvagio e sfortunato? Ancora: prendono il primo dei giorni della settimana dal Sole.¹³⁹ Perché non da Saturno, primo dei pianeti, dal quale fanno iniziare la prima casa nel grafico, e il primo mese a partire dal concepimento? Manca poi del tutto l'ordine fra i nomi dei giorni. Gli antichi li denominarono dai loro dèi antropomorfi, in qualunque modo la sorte glieli avesse dati. Perché dunque gli astrologi assegnano i giorni ai pianeti, alle stesse condizioni alle quali il volgo li assegna ai falsi dèi? In ciò non vi è né logica né scienza. È puerile anche ciò che dicono,¹⁴⁰ che il pianeta retrogrado significhi disobbedienza e spirito di contraddizione. Per contro, allorché un pianeta, nella parte inferiore del proprio epiciclo, piega

verso occidente, viaggia in modo altrettanto naturale, quanto naturalmente si sposta, allorché nella parte superiore dell'epiciclo corre verso oriente. Perché dunque indica una natura inetta nell'uno, piuttosto che nell'altro, dei due percorsi? Forse quando il pianeta retrograda, retrogradano anche le cose che sono presso di noi? Tutto ciò è metafora poetica, non ragionamento né scienza. Infine, perché dicono questo pianeta buono, quell'altro cattivo, pur se in cielo non vi è nulla di cattivo? Forse, come fanno i bambini, dicono buono quello che sembra sorridere con maggiore amabilità.

Contro i domicili e le esaltazioni dei pianeti

Riferiscono che Marte è igneo e l'Ariete è un segno di fuoco e domicilio di Marte; Marte è in esilio nella Bilancia, che è opposta all'Ariete; anche lo Scorpione è domicilio di Marte. Ma come può lo Scorpione, segno d'acqua, essere domicilio del focoso Marte? Forse perché ambedue sono malvagi? No, poiché né l'uno né l'altro lo sono. Vanamente dicono che questo segno sia maligno, in analogia con il velenoso scorpione. Non c'è infatti fra loro in alcun modo tale somiglianza. Ancora: vi è maggior contrasto nell'opposizione delle qualità che non in quella della posizione. Perciò Marte è più debole nello Scorpione che nella Bilancia, e il Sole è più debole nei Pesci e nel Cancro che non nell'Aquario. E Saturno, se è un pianeta di terra, a quale condizione può avere un

domicilio aereo in Acquario? Forse perché l'Acquario, che si oppone al Leone, domicilio della luce luminosa, conviene per tale ragione al tenebroso Saturno? Ma in verità, né l'Acquario si oppone per natura al Leone, né il grande Saturno, il pianeta più vicino alle innumerevoli stelle, è tenebroso. Ancora: in che modo quest'ultimo è esaltato in Bilancia, segno che secondo loro ne differisce per ambedue le qualità? Anche su questo punto sono in disaccordo. Infatti Alcabizio vuole che Saturno sia esaltato a 21° in Bilancia, Tolomeo invece dice¹⁴¹ che tutta la Bilancia è esaltazione di Saturno. Sono in completo reciproco dissenso anche nello stabilire le ragioni per le quali questi segni darebbero i domicilia di questi pianeti. Gli antichi, Tolomeo, Abammone, Ermete, le stabiliscono ognuno in modo diverso, poiché evidentemente si tratta di fantasie, non di ragioni. Albumasar dice che Giove significa le ricchezze, Mercurio la sapienza; e poiché l'aspirazione alle une si oppone all'aspirazione all'altra, i domicilia di Giove e Mercurio sono opposti fra loro.¹⁴² Dimostra così l'ignoto attraverso l'ignoto, e costruisce una metafora, non un ragionamento. Ancora: il piacere sessuale e la contemplazione mercuriale si contrappongono reciprocamente molto più che non le tendenze delle quali abbiamo appena parlato; tuttavia gli astrologi pongono i domicilia di Venere e Mercurio non come vicendevolmente contrapposti, ma come armonicamente connessi da un trigono. Ancora: l'equità gioviale e la violenza marziale sono fra loro opposte assai più che non l'avidità di ricchezze e il desiderio di sapienza; tuttavia gli

astrologi pongono i domicili di Giove e Marte non in reciproca opposizione, bensì in armonico aspetto¹⁴³ di trigono. Non è forse ridicolo anche questo, che il pianeta più strettamente congiunto al Sole perde per questo la sua forza, essendo la sua energia troppo soverchiata e assorbita da quella del Sole? Aggiungono poi che questo avviene se gli altri pianeti si avvicinano al Sole di meno di dodici gradi, e non si trovano nello stesso grado del Sole; ma se si trovano nello stesso grado, non sono affatto indeboliti. Tuttavia in questo punto la spiegazione che assumono sembra richiedere che il pianeta sia tanto più assorbito quanto più il Sole gli è vicino.¹⁴⁴

La provvidenza divina

Dio si prende cura delle realtà naturali soltanto in vista del bene naturale, e di quelle razionali in vista del bene volontariamente scelto, del bene morale. Al livello delle realtà naturali, l'ordine provvidenziale si esprime in due diversi modi: in alcune, quelle della regione celeste, senza che siano possibili difetti; in altre, quelle della zona sublunare, con la possibilità di difetti. Ogniqualevolta tuttavia si presenta un difetto, esso è preordinato da Dio in vista di un bene, in modo che il risolversi del primo coincida con la realizzazione del secondo, e ciò che è fastidioso per uno o per pochi sia utile per molti. Similmente, le intelligenze celesti sono ordinate senza possibilità di difetti. Delle intelligenze che si trovano al disotto del cielo, in verità, è propria

l'inclinazione al difetto della volontà, pur se non in quella parte della loro natura per la quale sono razionali. Tuttavia il loro difetto viene ricondotto da Dio all'ordine del bene, ovvero all'ordine della giustizia, attraverso la punizione; all'ordine della misericordia, attraverso il perdono. È proprio della Provvidenza fare una cosa in vista di un'altra.

Alcuni degli antichi, negando le cause finali, eliminarono la provvidenza. Ponevano che tutto accadesse in virtù della necessità della materia e degli agenti naturali.¹⁴⁵ Al contrario, la causa materiale e l'agente naturale, in quanto tali, possono essere la causa dell'essere dell'effetto, ma non del suo essere secondo il bene. Il calore, infatti, produce naturalmente processi di liquefazione; questa, però, non è buona e conveniente di per sé, ma solo se avviene in un modo stabilito e secondo una misura che conduce a un certo fine. Perciò, se non ammetteremo nessun'altra causa oltre al calore, non potremo individuare una causa per la quale l'effetto avvenga in modo conveniente. L'opportuno convenire delle cose si verificherebbe dunque casualmente. Ora però, poiché avviene sempre secondo il medesimo ordine, esso non avviene a caso; deriva dunque da un'altra causa determinata, esterna alla materia e superiore all'agente naturale, per la cui intenzione ogni singola cosa raggiunge in modo opportuno un fine desiderabile. Certo nel regno di un re infinitamente potente, sapiente e buono, nulla di buono accade senza che egli vi provveda. Ancora: lo stabile ordine di oggetti in tutto e per tutto

mutevoli, e l'unione fra oggetti del tutto differenti, non deriva da loro, bensì da una stabilità e unità superiori. Aristotele nell'undicesimo libro della *Metafisica* dice che l'ordine del mondo è nella prima causa, così come l'ordine dell'esercito è nel generale. Duplice è l'ordine dell'esercito: l'uno delle parti fra loro e in rapporto al tutto; l'altro del tutto in rapporto al generale. L'ordine reciproco delle parti e il loro rapporto con il tutto scaturiscono dall'ordine del tutto in rapporto al generale, e se questi non ci fosse, non ci sarebbe nemmeno quello. Di qui Aristotele conclude che il principio del mondo è uno; in rapporto ad esso l'universo si ordina; a partire da esso procede ordinatamente l'ordine delle parti dell'universo, sia quello che reciprocamente le collega, sia quello che le mette in rapporto col tutto. ¹⁴⁶ Ancora: la volontà, essendo un movente mosso, va ricondotta a qualche cosa di superiore, che sia un motore immobile. Tale non è il cielo, ma Dio.

San Gregorio nell'omelia dell'Epifania dice: Apparve una nuova stella, quando il Signore si incarnò, ed essi credono che la stella che apparve fosse il suo destino. Rispondiamo loro, che poiché non fu il fanciullo a correre verso la stella, ma la stella, se così si può dire, a correre verso il fanciullo, non la stella fu il destino del fanciullo, ma il fanciullo che apparve fu il destino della stella. ¹⁴⁷ Sant'Agostino nel quinto libro del *De civitate* contraddice copiosamente gli astrologi. Gli astrologi dicono che il piccolo spazio di tempo che intercorre fra le nascite dei gemelli, o di due uomini qualunque, nati da genitori diversi più o meno nello stesso momento, produce la diversità

che vi è fra loro.¹⁴⁸ In contrario: quel piccolo intervallo induce fra loro o una differenza piccola, ovvero una differenza grande. Se la definirai piccola, si dovrà dire che Giacobbe ed Esaù, che erano gemelli, furono dissimili in aspetti di grande importanza. Se la definisci grande, poiché quelle minute scansioni di tempo, ovvero la seconda, la terza, la quarta, non possono essere afferrate da nessuno strumento, gli astrologi non possono prevedere il futuro.¹⁴⁹ Di qui Gregorio nell'omelia dell'Epifania dice: La madre generò Giacobbe ed Esaù nello stesso giorno e nello stesso momento; tuttavia in quelle due vite non vi fu nulla di eguale.¹⁵⁰ Se l'astrologo dicesse che la virtù della costellazione agisce nel singolo istante, noi risponderemmo che in una singola nascita l'intervallo che separa l'inizio e la fine del parto è maggiore di quello che si interpone fra le nascite di due gemelli. Se dunque la costellazione muta attimo per attimo, sarà necessario che gli astrologi annuncino tanti destini quante sono le membra che nascono. Chiediamo se il giudizio debba formularsi sulla base del momento nel quale il fanciullo comincia a uscire, o quando esce per metà, o quando esce interamente.¹⁵¹

Ambrogio nell'*Exameron* dice: Dicono che ci sia poca distanza di tempo fra le nascite del misero e del potente, dell'innocente e del colpevole; e se il momento non è colto molto esattamente, la distanza è grandissima.¹⁵² Ma ci dicano in qual modo possono coglierlo. L'astrologo può forse partecipare al parto? Mentre l'ostetrica esplora e attende il vagito, mentre l'astrologo chiede se è maschio o femmina, fra il momento nel quale il

bimbo viene al mondo e quello in cui viene preso e viene depresso, fra il suo pianto e l'annuncio, quanti istanti sono passati! Certo il fato del neonato è già emigrato nella sorte di un altro. È impossibile determinare frazioni tanto minute del tempo. Il Sole ogni giorno percorre un grado di un segno; ogni grado si divide in sessanta minuti; ogni minuto in sessanta secondi e ogni secondo in sessanta terzi, e così i quarti, i quinti, i sestimi. Bisogna dividere allo stesso modo il giorno e calcolare quale parte del giorno corrisponda a ciascuna parte del segno. Ma ciò è impossibile. Albumasar nel libro sui giudizi dice: Nel formulare i giudizi è necessario conoscere molto bene il corso dei pianeti, e conoscere per ogni ora con estrema certezza i gradi e i minuti dei segni. Tolomeo nel primo libro del *Quadripartito* dice: Un breve intervallo di tempo è causa di variazioni per la materia degli eventi dei quali questa scienza si occupa. Infatti questa materia non permane mai nel medesimo stato. Per questo la perfetta cognizione di questa scienza si raggiunge con difficoltà. ¹⁵³ Agostino sulla *Genesi* dice: Le costellazioni dei gemelli non poterono in alcun modo essere diverse. Che cosa dunque vi può essere di più vano, del fatto che l'astrologo osservando quelle costellazioni, di fronte allo stesso ascendente e alla stessa linea, dica che l'uno sarà diletto dalla madre, l'altro no? ¹⁵⁴ Infatti, se lo dicesse, direbbe il falso; direbbe per certo sciocchezze, ma non secondo i suoi libri. Ambrogio dice che vediamo chiaramente quanti eventi, che è vano riferire alle stelle, si realizzano per effetto dell'industriosità e dell'impegno degli

uomini. Altrimenti accadrebbero senza il nostro operare. Ancora: la successione dei re mostra che non è il punto della natività a rendere re, ma semmai la discendenza regale.

Ancora: le stelle che considerano malefiche, hanno tale caratteristica o per natura o per volontà. Se per natura, viene ad essere accusato come colpevole Dio, che è il sommo bene, per aver fatto ciò che è male ed essere stato autore di un misfatto. Se invece si pensa che le stelle abbiano volontariamente danneggiato persone incolpevoli, non ancora macchiate da nessuna malvagia azione, alle quali viene assegnata la pena prima ancora che commettano la colpa, che cosa c'è di tanto irragionevole quanto attribuire il compimento di un misfatto non ai demeriti degli uomini, ma ai moti dei segni? Ancora: perché il contadino lavora, invece di aspettare i frutti che non ha coltivato, se per nascita è tale che ricchezze e risorse gli arrivino naturalmente? Ancora: i re non dovrebbero allora diventare mai tali per ereditarietà, oppure dovrebbe spettare loro la signoria sui segni celesti. Si legge che Abia generò Asaph, Asaph generò Josaphat, e così fino alla cattività la successione si tramandò attraverso re che furono tali sulla base della discendenza e dell'onore. Forse che, per il fatto di essere re, poterono ordinare ai segni celesti di dar forma ai loro moti? Gregorio nell'omelia dell'Epifania dice: Nella regione dei Persiani, e in quella dei Franchi, i re sono tali per nascita. Nel momento dunque nel quale essi nascono, chi potrebbe contare quanti altri uomini nascono, nello stesso istante, in condizione servile? E tuttavia i figli dei re, nati

sotto la stessa stella dei servi, conseguono il regno, mentre i servi, generati insieme a loro, vivono sempre in servitù. Ambrogio dice: Gli astrologi insegnano che chi nasce nel segno dell'Ariete deve essere considerato molto valoroso. Sono invece pazienti nel servire, e laboriosi, coloro che il Toro vide nascere, poiché il toro è un animale laboriosissimo e avvezzo al giogo. Chi ha una natività contrassegnata dallo Scorpione è un assassino e sparge veleno con malizia, poiché lo scorpione è un animale velenoso. In contrario, rispondiamo che si toglie molto alla dignità del cielo, se si pensa di dover interpretare i movimenti del cielo e la forza dei segni a partire dalla natura di vili animali. Bisogna dire che il cielo dà qualcosa a questi animali, piuttosto che ricevere qualcosa da loro.¹⁵⁵ Gregorio dice: Insegnano che chi nasce in Aquario riceve in sorte il mestiere del pescatore. A essi rispondiamo che la Getulia non produce pescatori, e tuttavia molti vi nascono sotto l'Aquario. E chiunque nasca sotto la Bilancia, sarà, dicono, senza dubbio un cambiavalute. Ma noi rispondiamo che molti popoli ignorano i cambiavalute.

***Due argomenti, di particolare
importanza, contro il giudizio degli
astrologi***

Il primo: le stelle sono innumerevoli, e tutte attive; gli influssi si verificano per il loro concorrere, mentre noi abbiamo individuato soltanto sette pianeti e le stelle delle costellazioni,¹⁵⁶ e anche

queste male, ovvero mille e due.¹⁵⁷ Il secondo: il giudizio è difficile, poiché la verifica empirica è ingannevole. Si possono infatti riferire poche esperienze a configurazioni simili, nessuna a configurazioni identiche. Romolo ebbe Marte ascendente in Ariete. Gli accaddero poi gli eventi che conosciamo, perché le stelle amiche convergevano in quel momento proprio in quel modo. Annibale, al quale Marte ascendeva in Ariete, ebbe la stessa sorte: ciò non consegue, perché anche se ti raffiguri i pianeti disposti in modo simile nei due casi, tuttavia le altre stelle e le altre parti del firmamento non formano gli stessi aspetti con i domicili planetari, né con i pianeti. Nel frattempo, infatti, le posizioni sono mutate, e non torneranno a riprodursi se non fra tremila anni. Perciò, anche se si potesse per caso prevedere un evento in qualche modo simile a un altro, tuttavia non sarebbe del tutto simile, eguale, identico. Ne deriva che proprio i più dotti in astronomia disprezzano i giudizi astrologici, mentre i più ignoranti li forniscono tutti i giorni. I loro giudizi sono integralmente disprezzati da Avicenna e Averroè; Plotino e Porfirio, dal canto loro, li detestano. Almeno ogni tremila anni, i pianeti ritornano ormai nelle stesse posizioni reciproche; tuttavia non ne derivano effetti del tutto simili, né per le religioni, né per i regni, e nemmeno per le altre cose o per la durata della vita, che le Sacre Scritture attestano fosse solita prolungarsi fino a mille anni. Di qui si vede quanto conti la costituzione dell'ottava sfera, che, in quanto mobile di moto variabile, riconducono alla nona, mobile di moto semplice, e questa alla

decima immobile, nella quale le figure astrali (*images*) sono fisse.

Giamblico,¹⁵⁸ riprendendo Platone,¹⁵⁹ approva la tesi secondo la quale, a partire dalla disposizione totale dell'universo, all'anima vengono attribuiti, ancor prima del concepimento, la sorte e il demone, che è guida alla sua vita: l'anima giunge all'universo quando raggiunge il corpo, e viceversa. È questo il momento - che egli pensa possa essere colto solo per ispirazione divina - che per prima cosa bisognerebbe conoscere ed esaminare. Oltre a questo, nel giudicare come saranno gli uomini, se vi sono momenti da osservare, essi sono cinque. Prima di tutto il momento dell'inseminazione, quando il seme viene immesso nella matrice: le caratteristiche di questa immissione dipendono dai movimenti volontari dei genitori, dalla loro natura, dal loro immaginario, piuttosto che dalla concomitante costituzione del cielo. Fu la volontà di ambedue a dar inizio all'atto: il suo esito dipende dalla natura e dall'immaginazione, senza che il cielo intervenga in alcun modo. Quanto conti l'immaginario, lo si vede nella golosità della gravida, e negli animali che nascono bianchi da genitori la cui immaginazione si raffigura qualcosa di bianco,¹⁶⁰ come si dice accada ai pavoni.

In secondo luogo, bisogna osservare il momento nel quale, finito l'atto sessuale, raccolto e chiuso il seme nella matrice, esso comincia a modificarsi, e forse inizia a conglutinarsi. Inizio e la sorte di questa conglutinazione, e di questa azione, dipendono dalla condizione del seme e dei genitori più che da quella del cielo, poiché ciò che si sta

trasformando è tutto e soltanto materiale, ed è una parte dei genitori. Ma la parte segue in tutto e per tutto ciò che le è vicino e proprio. Per cui vediamo che da una specie e da un individuo traggono origine una specie, un individuo e un seme dello stesso tipo, anche se nel frattempo il cielo manda i suoi influssi. In terzo luogo, il momento nel quale per la prima volta il feto viene formato alla vita, ciò che probabilmente in noi avviene nel quarantanovesimo giorno dopo il concepimento: la natura nelle cose umane usa frequentemente il settenario.¹⁶¹ Le previsioni relative alla vitalità vengono tratte soprattutto da questo giorno: infatti l'auspicio tratto dal concepimento riguardava piuttosto l'essenza. Fino a quel momento il feto non ha vissuto altra vita se non quella dei genitori, ed è esistito come parte di un altro essere; ora invero rivendica una vita propria, diventa un tutto e si muove di un movimento proprio. Questa vita è ormai in rapporto con la vita esterna, cioè quella dell'universo, e con la mente di Dio. La sorte della vita corporea, dico, si rapporta alla costituzione attuale del cielo e alle qualità del corpo: alle qualità presenti, intendo dire, già diverse da quelle del concepimento. E a buon diritto, come la parte materiale si rapporta alla causa materiale, così - ciò che è più importante - la parte formale si rapporta a quelle formali, celesti e sovracelesti.

Quarto: il momento nel quale il bambino, cresciuto nell'utero, tenta con tutta la sua forza di staccarsi dai legami con la madre. La sorte di questo distacco è relativa in primo luogo alla forza attuale del bambino e alle condizioni della madre;

poi all'aspetto del cielo, più o meno favorevole. Quinto: il momento nel quale, sciolto dai legami, il bimbo esce completamente dal grembo. Le sue condizioni mentre esce dipendono da quelle del momento precedente, nel quale si sforzava di uscire. Quale sarà la condizione futura di colui che nasce? Se si giudica soltanto a partire dalla costituzione del cielo sotto il quale nasce, si indaga a partire non da una causa, ma da un segno. Diranno che un cielo in precedenza favorevole condurrà probabilmente a un cielo anche successivamente favorevole. Ma bisogna ricordare che la sorte non può essere indagata fino in fondo, sia perché non si conoscono con esattezza le determinazioni temporali, sia perché si ignora quante e quali siano le cause, sia perché non si sa che cosa precisamente si formi dal concorso di tutte le cause. Parlo del reciproco concorso delle cause attuali, e di quello delle precedenti con le successive.

Tipi di predizione

Sono tre i tipi di predizione: la prima avviene per ispirazione divina; la seconda per istinto naturale; la terza si acquista con l'arte. Per quanto riguarda quella che viene da Dio, viene ricevuta, magica e divinante, attraverso il culto e il vincolo dei demoni e delle sfere divine. Quella che deriva dalla natura, è favorita da una certa complessione malinconica o temperata, e insieme dalla virtù celeste, in virtù delle quali l'animo si raccoglie facilmente in se stesso, e predice sia per il proprio

carattere divino, sia perché recepisce l'impressione celeste. Nello scritto sulla vita di lui, Porfirio¹⁶² testimonia che Plotino vaticinava, come Socrate, per cause insieme divine e umane. Bisogna dunque ricordare che la facoltà magica è mista, e profetizza in parte per sorte divina e umana, in parte sulla base di un'arte appresa. Volgiamoci ora all'arte. Essa è di quattro specie. Quella che si occupa di cose più vicine è la medicina, quella che si occupa di cose più lontane l'astrologia. Confinante con la medicina è la fisiognomica, con l'astrologia invece l'arte dell'auspicio, se con questa più comoda denominazione si comprendono tutte le pratiche solite a trarre presagi dagli uccelli, dagli altri animali e da qualunque altro oggetto. In tutti i tipi di predizione il giudizio è assai arduo; in primo luogo perché l'arte¹⁶³ è più lunga della vita, soprattutto per il fatto che ogni arte risulta dalla convergenza di moltissime regole molto diverse tra loro, ognuna collegata all'altra. In secondo luogo, per il fatto che l'opportunità di giudicare è ristretta, poiché l'animo non è sempre veridico, né le cose sono tali da poter essere facilmente spiegate. In terzo luogo, perché l'esperienza è fallace, sia in quanto, potendo molte cause concorrere a uno stesso effetto, si distingue a fatica la causa dalla quale, più che da ogni altra, è scaturito questo o quell'effetto; sia in quanto l'esperienza non è simile se non in materie e tempi in tutto e per tutto simili. In quarto luogo, perché il giudizio è di per sé molto difficile, non solo per ragioni di questo tipo, ma anche a causa degli errori che si insinuano nell'animo a partire

dall'immaginazione e dai sensi. Per questo Isaia dice:¹⁶⁴ Ditemi ciò che verrà e io vi chiamerò dèi. Per questo Origene e Porfirio dicono che i presagi sono fallaci anche presso i demoni. Per questo Platone¹⁶⁵ attribuisce soltanto a Dio la scienza, a noi invece l'opinione.

Le difficoltà del giudizio

In ogni arte divinatoria, a colui che deve emettere il giudizio si ordina in primo luogo di ricordarsi che i segni dello stesso evento sono molti e reciprocamente dissimili, e che, allo stesso modo, vi sono talvolta segni simili per eventi dissimili. In secondo luogo, di non prestar fede né a uno solo, né a diversi segni che convergono in un unico punto, ma di considerare la cosa attraverso la misurazione completa di tutti i segni, e di prendere in considerazione i segni che si presentano in maggior numero e sono i più rilevanti e incisivi (questo infatti è quanto prescrivono tutti i fisionomi e gli astrologi). In terzo luogo, di essere consapevole che il giudizio intorno a una stessa questione non va tentato una volta sola ma di frequente, sia perché lo stesso animo è più o meno veridico in momenti diversi, sia perché con il tempo muta il giudizio in rapporto alla stessa cosa.

Quando¹⁶⁶ si accinge a prevedere il futuro, l'astrologo deve indagare per ciascun anno la rivoluzione solare, mentre il medico è costretto a esaminare ora per ora quanto accade al malato. L'auspice, o l'aruspice, se nelle loro discipline vi è

qualcosa di vero, devono tener conto di tutti i segni per ogni singolo momento; allo stesso modo il fisionomo, se pur vi è in questo qualche verità, deve osservare gli indizi forniti dalla salute e dai comportamenti per ogni settenario della vita umana. Come infatti ogni settimo giorno si traggono nuovi indizi sui malati, così ogni sette anni nuove caratteristiche, nuovi lineamenti, nuove figure,¹⁶⁷ colori e gesti o nascono insensibilmente in noi, o vengono a mostrarsi chiaramente.

Alla fine, qualunque sia la tecnica attraverso la quale si cerca di conoscere il futuro, si formulano predizioni molto più in virtù di qualche dote singolare dell'animo che non sulla base dei giudizi dell'arte. Per questo motivo, chi meno conosce l'arte spesso giudica più veracemente di chi la conosce di più. Per questo Tolomeo dice: La scienza degli astri scaturisce sia da te stesso, sia da loro; quasi a voler dire che il tuo cogliere il vero nel giudicare scaturisce non tanto dall'esame delle stelle, quanto da una certa naturale capacità. Si metta dunque in luce piuttosto che l'arte si consegue sulla base della diligenza, ma la si possiede per un dono naturale. Ci si convince dunque che siamo noi stessi ad avere qualche capacità, dalla quale le previsioni sono aiutate naturalmente. Infine se fallisce nella prognosi il medico, che formula le proprie congetture sulla base di indizi vicini e provenienti da ogni parte, e giudica su questioni che sono in qualche modo sue, e attraverso un'esperienza che ha ricevuto numerosissime conferme, l'astrologo fallisce molto di più.

Da Eusebio contro il fato

Alessandro di Afrodisia, nel libro sul fato, dedicato ad Antonio, confuta l'opinione di Crisippo sul fato, e con molti argomenti dimostra che non vi è altro fato, e nulla di fatale, se non ciò che avviene per natura; e mostra che ciò che si verifica al di fuori dell'ordine naturale avviene quando accade che la natura sia trattenuta da un qualche impedimento. Quando dunque si verifica un evento esterno all'ordine della natura, se avvenire secondo natura significa avvenire secondo il fato, quell'evento avverrà certo al di fuori del fato. Vediamo, dice infatti, che il corpo umano è soggetto a malattie diverse, a seconda della natura individuale. Non ignoriamo nemmeno che la disposizione naturale dei nostri corpi è indirizzata al meglio da diligenti norme di vita, dall'arte dei medici, e dalla consultazione degli dèi. Accade lo stesso anche all'animo; infatti con l'esercizio e la dottrina diventa spesso migliore di quanto non comportassero le inclinazioni naturali connesse alla complessione corporea. Per cui quando il fisionomo Zopiro attribuì a Socrate caratteristiche turpi, in contrasto con la sua virtù, e fu deriso da molti, Socrate rispose: «Zopiro ha ragione. Proprio così sarei per natura, se non avessi superato la natura attraverso la filosofia».¹⁶⁸ Di questo tipo Alessandro afferma essere le cose naturali, e mostra che esse non differiscono in nulla da quelle fatali.

Derivano invece dalla fortuna gli eventi che non si spiegano in alcun modo. Ci sono eventi che accadono a causa di altri, in modo tale che si

verifica qualcosa - nel quale nemmeno si sperava - di diverso da ciò che c'era all'inizio: come quando uno, scavando un campo, trova un tesoro, sebbene non scavasse per questo, o un cavallo si salva per caso, quando fuggendo i nemici non per salvarsi, ma per avidità di cibo, ritorna a casa. Ci sono poi, dice ancora Alessandro, cause del tutto ignote agli uomini. Si dice che amuleti appesi al collo curino alcune malattie, nelle quali non sono state individuate cause certe. Gli incantesimi e le arti malefiche, a quali ragioni si richiamino, è incerto. Ma, al di fuori di questi, ci sono eventi - che vengono detti contingenti in ambedue i sensi - di cui è completamente escluso avvengano in virtù del fato, come muovere un piede, sollevare le sopracciglia, tacere, parlare, e altri innumerevoli atti dello stesso tipo, che in nessun modo si può dire avvengano secondo il fato. Infatti ciò che è fatale non ammette il proprio contrario.

Inoltre la scelta umana non è vana. Lo sarebbe, se ciò che facciamo, lo facessimo di necessità. A differenza degli altri animali, l'uomo possiede senza dubbio questa caratteristica: non segue come loro la fantasia, ma possiede la ragione, che giudica il da farsi. Esaminando razionalmente le immagini impresse nella fantasia, se le approva, acconsente alla fantasia, e si muove ad agire. Se invece le disapprova, respinge ed espelle quelle immagini, obbedendo alla ragione. Così siamo soliti decidere soltanto riguardo alle cose che è in nostro potere fare; e se talvolta compiamo un'azione con eccessivo entusiasmo, e sulla base di un giudizio non maturo, in seguito ci autoaccusiamo per aver peccato di temerarietà e

aver deciso in modo spregevole. Biasimiamo poi tutti coloro che agiscono temerariamente, e li esortiamo a usare il giudizio, come se avessimo la possibilità di agire liberamente.

Che l'opinione che si ha del fato sia completamente falsa, appare poi da ciò, che anche gli autori che la sostengono insegnano, esortano, imparano, giudicano, strepitano e castigano, come se si peccasse di propria volontà. Compongono scritti con cui esortano i giovani ai buoni costumi; considerano degno di scusa chi pecca contro voglia; non negano si debba punire chi delinque spontaneamente. Perciò anche secondo loro la necessità del fato non esiste affatto. La libertà è in tutti noi, per la nostra stessa natura; ammettiamo tuttavia che alcune cose non sono in nostro potere, come quelle che avvengono per natura o per fortuna, e che nessuno oserà definire soggette al fato.

Da Eusebio

Si ritorni ora a Porfirio, grande fra i Gentili, che nel libro sugli oracoli esplicita la questione¹⁶⁹ con queste parole: Tutto ciò che attraverso il moto delle stelle gli dèi preannunciano come fatale, indicano che si verificherà proprio in quel modo, come tutti loro, e soprattutto Apollo, rivelarono con molti responsi. Apollo Pizio nega, al contrario, che il fato possa essere dissolto con artifici maligni. Quando infatti uno gli chiese per quale motivo venisse da lui giudicato come inadatto per qualcosa, e cosa dovesse fare per essere accolto

come sufficientemente adatto, Apollo rispose che ciò gli era impedito dalla forza del fato. Ma Tolomeo dice che possiamo curarci con la magia;¹⁷⁰ lo stesso si dice nel *Carmide*, nella Cabala, nel testo di Plotino.¹⁷¹

[...] Se infatti il futuro può essere conosciuto, concediamo volentieri che esso venga di là, da dove viene conosciuto. Perciò esso è mostrato più dalle stelle che non dalle viscere o dagli uccelli, dai sogni, dai lampi o dai tuoni. Penso che con questi argomenti si sia dimostrato a sufficienza che le stelle non sono cause degli eventi umani. Ora indaghiamo se sia vero che gli uomini possono determinare con precisione i luoghi e i domicili delle stelle, ciò che prima abbiamo ammesso: non ne derivava infatti nessun danno.

Difficilmente si individua il grado ascendente

I genetliaci asseriscono che le posizioni dei pianeti debbono essere individuate con la massima esattezza, in modo tale da conoscere i gradi e i minuti e le frazioni dei minuti. Dicono anche che è opportuno tener conto correttamente non del segno soltanto, ma anche del grado e delle frazioni di grado della prima casa, che chiamano ascendente. Ma poiché un'ora occupa all'incirca la metà di un segno, in che modo si determinerà il minuto dell'ascendente, non disponendo di una suddivisione così dettagliata del tempo? Sarebbe infatti necessario sapere a quale ora, a quali minuti e frazioni di minuto, il bambino è stato

espulso dall'utero. Vogliono infatti che con una minima differenza di tempo vengano fornite indicazioni molto diverse. In verità, nei Pesci e nell'Ariete, a causa dell'ascensione obliqua¹⁷² di questi segni - li si vede infatti ascendere in circa un'ora e venti minuti -, non ignoriamo che una minima frazione di tempo produce un grande cambiamento, tanto che la ventesima parte di un'ora sposta il grado dell'ascendente. Ma si conceda loro anche questo. Sappiamo che è stato dimostrato come il loro spostamento da ovest verso est venga mutando, e come anche le stelle fisse in cento anni si spostino di un grado, e in tale spazio di tempo si modifichi la posizione dei segni, in modo tale che il segno cui ci si riferisce idealmente sia altra cosa dalla figura celeste. Dicono infatti che è necessario riferire tutto al segno, non alla figura:¹⁷³ ma questo non so come possano intenderlo.

Ma concediamo anche questo, che sia possibile o concepire il segno come qualcosa di ideale, o ricavare la verità dalla figura fisica. Ma gli effetti che dicono avvenire in virtù della mescolanza, della composizione e dell'equilibrio dei diversi aspetti, dovranno concedere che questo non può in alcun modo essere descritto. Nessuno¹⁷⁴ infatti può comprendere quale mescolanza risulterà da tutti gli elementi. In qual modo, infatti, si potrebbe vedere quanto un aspetto benefico possa sollevare dalla lesione di un malefico? Si ammette che gli effetti del malefico siano eliminati dal benefico, che abbia gettato i raggi nel punto in cui si trova il primo. Ma chi potrà vedere che cosa cambi o diminuisca, o la mescolanza che ne

deriva? Se si investigano più approfonditamente tutte queste questioni, facilmente ci si persuade che l'ingegno umano non può penetrarle fino in fondo. Perciò, se si farà un tentativo, si vedrà che i genetliaci nella maggior parte dei casi sbagliano, anziché conseguire la verità. Per questo anche Isaia,¹⁷⁵ quasi che tutte queste cose siano impossibili, dice a una figlia dei Caldei, il popolo che più di ogni altro utilizza queste ricerche: Vengano e ti salvino gli astrologi; i cieli ti annunzino ciò che può accaderti. Con queste parole ci insegna che i Caldei, per quanto molto attenti, non possono predire gli eventi che Dio volle assegnare a ciascuna delle genti.

Il giudizio non può essere formulato sulla base di alcuna ora, del concepimento, dell'infusione dell'anima o della nascita. Tolomeo nel libro sui giudizi dice: Se vogliono conoscere le qualità proprie del corpo e dell'anima, prendano nota delle configurazioni astrali dell'ora dell'emissione del seme. In contrasto con ciò, Agostino nel quinto libro *De civitate* : Poiché l'ora dell'emissione del seme, dalla quale scaturisce il concepimento, non può essere fissata, l'astrologo, conosciuta l'ora di nascita, dice che tornerà indietro di nove mesi, e che, dopo aver fatto tale calcolo, l'ora del concepimento non gli sfuggirà. Ma come potrà sapere se quell'individuo sia tra quelli che si formano nel grembo materno in sette mesi, oppure in nove o in dieci? Ancora: Non accade forse che fra le diverse gestazioni, al disotto di nove mesi, o al disopra, vi siano differenze, non di mezz'ora, ma di molte ore? Come lo si potrà dimostrare con vere ragioni? Ancora: Se dunque

gli intervalli che intercorrono fra i concepimenti e le nascite di individui diversi producono con il loro crescere differenze tanto maggiori fra coloro che nascono, quelli che sono nati o sono stati concepiti due mesi dopo di te dovrebbero esserti meno simili di quelli nati nello stesso giorno o settimana; spesso, tuttavia, avviene il contrario. Ancora: Dicono che l'ora di nascita va considerata come una specie di inizio di colui che nasce. Al contrario, non è questo l'inizio di un essere che è già completamente perfetto, del quale è già perfetta anche la sorte; lo è invece l'ora del concepimento, anzi ancor più quella dell'infusione dell'anima. È questo infatti il vero inizio della vita, quando l'anima viene infusa, fonte, forma e regina della vita e del vivere. Invero l'ora del concepimento è un inizio materiale e assai debole, dal quale non scaturisce l'azione, e l'ora di nascita è l'inizio del suo manifestarsi, non della sua esistenza. Si può poi concedere che l'ora del concepimento sia alquanto più importante di quella di nascita, la quale tuttavia è di minore importanza rispetto a quella dell'infusione dell'anima.

Sul come si trovi l'ora del concepimento, dissentono. Alcuni dicono che esso va stabilito in rapporto al pianeta che nel grafico è più dignificato in rapporto al Sole. Altri che il punto, nel quale la Luna si trova al momento della nascita, è l'ascendente del concepimento, e viceversa.¹⁷⁶ La prima regola mi sembra più probabile della seconda. Come potrebbe infatti dare il giudizio sull'inizio di un essere animato l'ultimo pianeta, piuttosto che il primo o il medio?

Infine nessuna regola è comprovata dal ragionamento o dall'esperienza. Giamblico dice che su questo punto gli uni hanno posto cinque regole, altri di più, altri di meno. Porfirio dice che nessuna di esse vale, e che questa è l'opinione degli autori dell'astrologia. In quale modo, infatti, il concepimento conduce alla conoscenza delle qualità di un'anima che non c'è ancora, mentre quando c'è muove e conduce la materia, e la trae verso di sé? E poiché l'essere, la perfezione, l'azione, la denominazione derivano dalla forma, che è la più eccellente, certo l'azione consegue al momento dell'infusione dell'anima, più che a quello del concepimento del corpo, ed è secondo il primo che tutta la vita viene a essere regolata. In quale momento l'anima venga infusa¹⁷⁷ è in verità incerto; anche se ve ne fosse consapevolezza, non ogni cosa sarebbe da lì conosciuta.

Ancora: ciò che dicono, che il grafico del concepimento indica ciò che accade al fanciullo nella vita intrauterina, quello di nascita ciò che gli accade nel mondo, è ridicolo. Il principio dell'esistere, infatti, quanto è più potente di quello del manifestarsi, tanto più largamente estende la sua forza e il suo significato. E poiché l'inizio della nascita dipenderà dall'inizio del concepimento, tutto ciò che dipenderà dalla natività dipenderà dal concepimento, e a molto maggior ragione; e poiché la sorte del concepimento pone la sorte della nascita, non viene meno, ma conferma se stessa. È del tutto ridicolo credere che l'intero destino cominci da una rapidissima uscita, come da una casa. Non è infatti quel momentaneo moto locale a dare le qualità. Dicono sia opportuno

considerare la congiunzione e l'opposizione solilunare che precede la nascita. Al contrario, secondo loro, è più importante il momento del concepimento che non quello della nascita. Perciò debbono piuttosto considerare le sizigie che precedono il primo. Ancora: Alcabizio dice che fra tutte le congiunzioni la maggiore è quella fra Saturno e Giove.¹⁷⁸ Perciò deve essere considerata questa, piuttosto che quella fra Sole e Luna. Ancora: perché non considerano anche la congiunzione fra Sole e Mercurio, che è frequentissima? Vogliono che si tenga in considerazione anche l'*almutaz*, ovvero il pianeta che nella natività è più potente. Al contrario, le stelle che muovono i corpi inferiori sono invariabili, e quindici di esse sono più grandi di tutti i pianeti, eccetto il Sole, e 1022 stelle sono maggiori di Marte, Venere, Luna, Mercurio. E alcune delle stelle fisse sono nello Zodiaco, altre direttamente sulla nostra testa. Per tutte le condizioni che abbiamo detto, le stelle acquisiscono grande potenza. Perciò anche qualcuna di esse deve a volte essere posta come *almutaz*. Ancora: poiché al di fuori dello Zodiaco ci sono molte stelle, che esercitano grande influsso sulle realtà inferiori, e possono aiutare - o ostacolare - i pianeti nella produzione degli effetti, perché in rapporto all'*almutaz* (ossia il più dignificato di tutti), all'*hyleg* (significatore della vita), all'*alcocoden* (il datore degli anni) e cose simili, considerano la condizione dei pianeti e dei dodici segni, trascurando tutte le altre stelle?¹⁷⁹ Gli astrologi si adoperano per giudicare dal tema natale se la vita dei genitori sia o no lunga.¹⁸⁰ In

contrario: si può sempre, seguendo il consiglio degli astrologi, scegliere per l'unione sessuale il momento dal quale sia indicata una vita lunga. Come è dunque in loro potere scegliere il punto, così lo sarebbe anche allungare la propria vita. Ancora: molti figli nascono dagli stessi genitori in momenti diversi. Perciò attraverso il tema natale dell'uno la vita dei genitori si mostrerebbe breve, lunga invece attraverso il tema dell'altro. Invano affermano anche di vedere con qual genere di morte uno venga soppresso, essendo diversi i modi di punire il crimine nelle diverse regioni. Non sono nati nello stesso momento tutti quelli che periscono nello stesso istante, in guerra o durante un naufragio, per una frana o un diluvio universale, a causa di un incendio o di una epidemia di peste, o per la nocività dell'aria.¹⁸¹

Le diverse leggi, presenti presso genti diverse, possono molto sulle azioni umane. Poiché dunque le leggi variano con il variare dei paesi, così come i costumi, buoni o cattivi, dei quali nella seconda parte, secondo i detti di Tolomeo, Giovanni¹⁸² scrive che scaturiscono non dall'imposizione delle stelle ma dalla somiglianza dei temi natali: da ciò viene provato quanto è detto nel libro di Clemente, dove egli disputa in questo modo contro di loro. Ci sono leggi, dice, stabilite dagli uomini in ciascuna regione e regno, che durano in virtù dell'essere scritte o anche dell'essere praticate, e che nessuno può trasgredire con facilità. I Seri, che risiedono là dove iniziano le terre abitate, hanno come legge di non commettere omicidi, adulteri né meretricii, di non compiere furti o adorare idoli: nell'intera regione,

che è grandissima, non si trovano templi né statue né adultere né meretrici, né mai un ladro è portato in giudizio, né capita mai che un uomo sia ucciso. Dunque nessuno di loro è spinto dall'ardente stella di Marte ad adoperare la spada per uccidere un uomo; né la congiunzione di Venere con Marte li spinge a rovinare il matrimonio altrui, sebbene anche presso di loro ogni giorno Marte¹⁸³ occupi il Medium Coeli. Ma presso i Seri il timore delle leggi è più forte della configurazione natale. Ci sono poi nella regione dell'India, presso i Bracmi, immense moltitudini di Bracmani, che, per le tradizioni degli avi, le consuetudini e le leggi, e per il loro modo di sentire, si astengono anch'essi dall'omicidio e dall'adulterio, né adorano le statue, né sono soliti mangiare gli animali. Non spergiurano, non fanno mai nulla con malizia, ma hanno sempre rispettoso timor di Dio. E sebbene gli altri Indi commettano omicidi e adulteri, adorino molti dèi, si ubriachino e commettano in vari modi malvagità, i Bracmani si astengono da tutte queste empietà. Nondimeno nella parte occidentale dell'India vi è una regione nella quale gli stranieri sono uccisi e divorati, non appena vi giungono. Le buone stelle non li hanno tenuti lontani da questo tipo di malvagità né dal cibo esecrando, così come le stelle malvage non hanno spinto i Bracmani a commettere alcunché di male.

Esiste presso i Persiani l'usanza di unirsi con le madri, le sorelle e le figlie, e sotto ogni punto di quella plaga del cielo quelle unioni avvengono spontaneamente. Ma per impedire a coloro che coltivano l'arte di ricorrere al sotterfugio per il

quale a determinate plaghe del cielo sarebbero assegnate come proprie determinate terre, alcuni appartenenti alla stirpe dei Persiani, detti Magusei, sono emigrati in terre straniere; ancor oggi alcuni sono in Media, altri nel paese dei Parti; la maggior parte è in Egitto, poi presso i Galati e i Frigi; e tutti conservano intatta, per testimoniarla, la forma di questa tradizione, e ne trasmettono ai discendenti la custodia. Dunque, una volta entrati in rapporto con una diversa zona del cielo, non fu Venere nel tema natale con la Luna nei suoi confini e case, e Saturno nelle case di Saturno, presente anche Marte, a costringerli ad avere tale tradizione¹⁸⁴ nel tema natale. Presso i Geleni è costume che le donne coltivino i campi, costruiscano gli edifici e compiano tutti i lavori maschili. Ma è permesso loro anche unirsi con chi vogliono, né vengono mai accusate dagli uomini, né vengono definite adultere. Infatti si congiungono carnalmente per ogni dove, e indossano vesti scure, senza le scarpe. Al contrario, i maschi Geleni indossano indumenti morbidi e vari, ma non perché le loro forze siano rammollite: sono infatti grandi guerrieri e acerrimi cacciatori. Né tuttavia le donne dei Geleni, nascendo tutte in Capricorno o in Acquario, ebbero tutte Venere nella casa del cattivo demone,¹⁸⁵ né i loro uomini ebbero tutti Venere in Ariete insieme a Marte, ciò che secondo la disciplina caldaica rende gli uomini effeminati e dissoluti. Le donne poi si cospargono di unguenti e usano ornamenti e pietre preziose; anche nelle celebrazioni dei misteri, circondate da ancelle, incedono con ambizione molto maggiore che non

gli uomini, né coltivano il pudore, ma possono unirsi indifferentemente con chi vogliono, persino servi o ospiti, poiché gli uomini permettono tale licenza; per tale comportamento non solo non vengono incolpate, ma al contrario dominano sugli uomini. Né tuttavia i temi natali di tutte le donne dei Fusidari hanno avuto Venere al Medio Cielo, insieme a Giove e Marte.

In zone più remote dell'Oriente, se un fanciullo giace sotto una donna, e viene scoperto dai fratelli, dai genitori o da qualche parente, viene ucciso senza ricevere sepoltura. Presso i Galli c'è una antica, pessima legge, che stabilisce che i fanciulli si uniscano davanti agli occhi di tutti. Né è possibile che quanti copulano così turpemente presso i Galli abbiano tutti il Sole con Mercurio nelle case di Saturno e nei confini di Marte. In alcune zone della Britannia diversi uomini hanno una sola moglie, in Partia molte donne hanno lo stesso uomo, e ognuna delle due parti del mondo obbedisce ai propri costumi e istituti. Le Amazzoni non hanno uomini, ma come animali una volta all'anno, nei giorni dell'equinozio vernale, uscite dai propri confini, si congiungono con gli uomini del territorio confinante, osservando in ciò una qualche solennità, e se ne vanno dopo aver concepito. Se partoriscono uomini li uccidono; allevano solo le donne. Poiché tutti i parti avvengono nello stesso momento, è assurdo pensare che nei temi natali dei maschi Marte si trovi, sempre in analoga disposizione, nei luoghi di Saturno, mentre ciò non accade mai in quelli delle donne; e che non abbiano Mercurio congiunto a Venere nei propri domicili, in modo

tale da renderli pittori, scultori o cambiavalute, né nei domicili di Venere, a produrre mercanti di unguenti e poeti. Presso i Saraceni, e le genti della parte alta della Libia, e i Mauritani intorno alla riva dell'Oceano, ma anche nelle parti estreme della Germania, e presso i Samaritani e gli Sciti e tutte le genti del litorale di cui si parla, che giacciono sull'asse del nord, e nell'isola di Ocrisea, non si trova mai un cambiavalute, uno scultore o un pittore. Mancò dunque loro la costellazione di Mercurio e Venere. Gli Indi cremano i morti, e insieme a loro vengono arse le mogli dei defunti, che spontaneamente si offrono. Ma non tutte le donne che vengono arse vive hanno nel tema natale il Sole sotto l'orizzonte, con Venere nei territori di Marte. Ogni giorno e presso ogni popolo, in ognuna delle diverse genti, nascono uomini; e da tutti appare chiaro quanto sui costumi dominino la forma delle leggi e la libertà di arbitrio, che è nello spirito di tutti coloro che obbediscono alle leggi. Né il tema natale può costringere i Seri a commettere omicidio, o i Bracmani a nutrirsi di carne, o i Persiani a evitare l'incesto, o gli Indi a non farsi cremare, o i Parti a non avere così tante mogli, o le donne mesopotamiche a non badare alla pudicizia, o i fanciulli dei Galli a non lasciarsi amare come donne, o i barbari a farsi istruire nello studio delle lettere greche. Anzi, come abbiamo detto, ogni gente adotta consuetudini proprie, in virtù della libera decisione, e la severità delle leggi respinge i decreti del tema natale.

Capitolo secondo

Ma qualcuno fra coloro che sono dotti nella disciplina astrologica dirà che il tema natale si suddivide in sette parti, che essi chiamano climi.¹⁸⁶ Su ognuno dei climi domina una delle sette stelle erranti, e le differenti leggi delle quali abbiamo parlato sono stabilite non dagli uomini ma da questi signori celesti, secondo la volontà di ciascuno di loro; e la legge posta dagli uomini rispetta ciò che vuole la stella. A ciò risponderemo in primo luogo che la Terra non è divisa in sette parti. Del resto, anche se fosse così, nella stessa parte e nella stessa regione troviamo leggi e dèi molto diversi; né tali differenze sono sette, conformemente al numero delle stelle erranti, né trentasei, numero dei decani; sono invece innumerevoli. Dobbiamo anche ricordare i fatti che abbiamo già elencati, cioè che in una regione dell'India ci sono sia i mangiatori di uomini, sia quanti si astengono dalla carne degli animali e da tutti gli esseri viventi; e che i Magusei si congiungono con madri e figlie non solo in Persia, poiché dovunque si trovino, a contatto con qualunque gente, custodiscono l'abitudine all'incesto istituita dai loro antenati. È facile poi sapere quanti imperatori abbiano mutato le leggi e le istituzioni delle genti che hanno sconfitto, e le abbiano sottoposte alle proprie leggi. Si tramanda che ciò fu fatto in particolare dai nostri Romani, che convertirono al diritto e agli ordinamenti romani quasi tutto il mondo e tutte le genti che prima vivevano secondo le loro differenti leggi. Resta solo da pensare che le genti vinte dai

Romani abbiano perso i propri climi e le proprie parti per volere delle stelle loro proprie.

Capitolo terzo

Aggiungerò argomenti che possano soddisfare anche gli increduli. Tutti i Giudei, che vivono sotto la legge di Mosè, circoncidono i figli all'ottavo giorno, senza dilazioni, spargendo il sangue del tenero fanciullo. Dall'inizio di questa età del mondo, nessun Gentile ha dovuto sopportare questo ottavo giorno, e nessuno Giudeo lo ha trascurato. Come dunque si configurerà su questo punto la questione del tema natale, visto che i Giudei vivono mescolati ai Gentili in tutte le parti del mondo, e nell'ottavo giorno fanno penetrare il ferro in quella parte del corpo, e solo in quella; nessuno dei Gentili, ma loro soltanto, come ho detto, lo fanno, e lo fanno in qualunque luogo si trovino, non perché una stella richieda o provochi lo spargimento del sangue, ma in virtù di una prescrizione connessa alla loro religione. Forse quello stesso nome che è proprio di tutti loro, dovunque siano, viene anch'esso dal tema natale? Nel settimo giorno, ovunque si trovino, stanno in riposo, non compiono viaggi né fanno il fuoco. Com'è dunque¹⁸⁷ che il tema natale non spinge nessun Giudeo a compiere viaggi in quel giorno, o a costruire edifici, o a vendere e comprare?

Ma perché non sembri che io elenchi molti argomenti, dirò qual è il punto nel quale tutti devono convergere. Se Dio è giusto, ed è il creatore della natura umana, come potrebbe aver

stabilito un tema natale a noi contrario, che ci costringesse al peccato, e poi punire i peccatori?¹⁸⁸ È certo che Dio punisce il peccatore, in questa e nell'altra vita, per nessun'altra ragione se non perché sa che egli avrebbe potuto vincere, ma ha disprezzato questa vittoria. In questa età del mondo, infatti, infligge la divina punizione agli uomini, così come fece nei confronti di quelli che perirono nel diluvio, che furono tutti annientati in un giorno, anzi in un'ora, pur non essendo certo nati nella medesima ora, secondo i principi della genetliaca. È del resto altamente assurdo dire che noi soffriamo il male perché ciò deriva dalla natura, anche senza che fossero prima intervenuti i peccati. Fin qui il beatissimo Clemente. Dalle premesse si conclude che i costumi degli uomini sono strutturati dal timore dei principi, non dalle costellazioni natali; in una stessa regione sono presenti molte leggi differenti, e molti popoli conservano la forma immutabile della stessa tradizione, pur se vengono a trovarsi in regioni diverse e reciprocamente molto distanti; ciò accade soprattutto fra le genti persiane e giudee, come è stato mostrato sopra.

Albumasar, contro coloro che affermano l'inutilità della previsione del futuro, dice che evitando il luogo nel quale ci sarà la peste, si potrebbe prevenirla, e in qualche circostanza allontanare da sé la morte.¹⁸⁹ Dalla natività di un uomo, dalla rivoluzione solare e dalle interrogazioni, si sa infatti se ci sarà una malattia, o una invasione nemica, e cose simili; e si possono evitare.

Sulle interrogazioni

Gli astrologi che costruiscono immagini¹⁹⁰ affermano che per opera dell'immagine è possibile evitare i mali, possedere i beni, prolungare la vita al di là degli anni stabiliti. Ma la forza degli astri si attira non solo con il fabbricare le immagini, ma anche con l'industriosità e la prudenza. Zahel e Messalac dicono che l'interrogazione ha giudizio ed effetto solo quando viene fatta con grande sollecitudine, quasi vogliano che essa sola sia messa in moto dal cielo, mentre quella che non è accompagnata da sollecitudine, come spesso avviene, non scaturisce dal cielo. Da loro stessi ricaviamo dunque che non tutte le azioni umane derivano dal cielo.¹⁹¹

Sulle elezioni

Ancora: ci sono due eserciti pronti a combattere. I due generali consultino nello stesso momento l'astrologo riguardo alla vittoria. Lo stesso momento non indica eventi contrari, e tuttavia essi si verificano: uno vince, l'altro è vinto. Agostino¹⁹² nel quinto libro sulla città di Dio biasima le elezioni. Ancora: bisogna giudicare dell'effetto secondo la condizione della causa. Ma la disposizione del cielo che coincide con l'inizio della cosa cambia immediatamente e diventa un'altra. Dunque l'effetto muterà. Allora perché dicono che il cielo, che continuamente si muove, produce un effetto stabile fino alla conclusione della cosa? Spesso infatti essa è condotta a termine in tempi lunghi. Di qui, Ambrogio¹⁹³

nell'*Exameron* dice: Non è credibile che i pianeti, con il loro vario spostarsi, e con un moto tanto celere, stabiliscano per noi un tipo di esistenza e una sorte fissi e immutabili. Ancora: La disposizione del cielo, che si verifica dopo l'inizio di un evento, agisce in qualche modo, o non agisce affatto. Se in qualche modo agisce, bisogna prendere in considerazione ogni singolo momento fino alla fine, allo stesso modo del momento iniziale. Se non agisce affatto, domando: cosa vieta a quella disposizione del cielo di agire? Chi sarebbe tanto insipiente da affermare che ciò che non c'è ha più forza di ciò che c'è? Ma la disposizione del cielo che ci fu all'inizio dell'azione, o della battaglia, non c'è già più; vi è invece una disposizione nuova e sempre diversa, ed essa è da considerare molto di più. Comincino due eserciti a combattersi, o due uomini a giocare. La disposizione del cielo è la stessa, non così l'esito. Ancora: come può poi un solo esercito conseguire una stessa e identica vittoria, pur se non tutti i componenti dell'esercito sono nati nello stesso momento? E se i diversi destini, stabiliti dalle natiuità, non impediscono una stessa e identica vittoria, in che modo l'identica configurazione celeste, sotto la quale combattono sia l'uno che l'altro esercito, stabilisce per i loro meriti ricompense diverse, in modo tale che quasi un intero esercito muoia di spada, mentre l'altro esercito, in virtù del danno del primo, consegue la vittoria?¹⁹⁴ Sono forse quegli uomini nati tutti nello stesso momento e caddero nella stessa guerra di morte di spada?

Aristotele nel *De somno et vigilia*¹⁹⁵ dice che

frequentemente si manifestano segni premonitori di tempeste e venti, che tuttavia non si realizzano a causa di disposizioni più forti. Tolomeo nel *Centiloquio*¹⁹⁶ dice: La scienza delle stelle dipende sia da loro, sia da te. L'astrologo non deve fornire previsioni dettagliate, ma esprimersi nelle linee generali, come chi vede da lontano; i giudizi che ti consegno si pongono fra il necessario e il possibile. Ancora: Non può esprimere giudizi secondo la complessione delle stelle se non l'uomo che abbia ben conosciuto la forza dell'anima e la complessione naturale. Ancora: L'anima del sapiente coopererà all'opera delle stelle, come il seminatore coopera con le forze della natura. Perciò scruta la natura dell'origine, prima di dare giudizi sulla vita, le azioni e le passioni. Ambrogio¹⁹⁷ dice: Poiché diversi giorni prima si era discorso della pioggia, che si diceva sarebbe stata utile, uno disse: ecco, ce la darà la luna nuova (*neomenia*). Sebbene fossimo desiderosi di temporali, alcuni si auguravano che le sue affermazioni non fossero vere. Mi sono rallegrato che la pioggia non sia caduta fino a quando il temporale, procurato dalle preghiere della Chiesa, non poté mostrare che ci si deve augurare la pioggia non in base al novilunio, ma alla provvidenza del creatore. Tolomeo nel primo libro del *Quadripartito*¹⁹⁸ dice: Un breve spostamento di tempo, per quanto riguarda gli eventi che riguardano la materia di cui si occupa la scienza degli astri, è occasione di modificazioni nei suoi giudizi. È una materia che non permane sempre nello stesso stato; per questo è difficile raggiungere la perfetta cognizione di quella

scienza. Ancora: Avicenna e Plotino dicono: I giudizi degli astrologi sono grandemente fallaci. Ancora: quando il cielo prosciuga, il medico può inumidire, e viceversa. Ancora: sebbene la causa prima influisca più centralmente della causa seconda, per la ragione che il suo influsso è più profondo e stabile, tuttavia la causa seconda vale di più in ciò, che il suo effetto si esprime in una determinata tipologia e complessione dell'individuo.

Un astrologo mio familiare dice che nel tema natale debbono essere tenuti in conto 64 riferimenti, oltre alla combinazione di tutti i diversi raggi che ne risulta. L'effetto generalissimo di una causa molto remota si specifica per effetto delle cause successive. Azioni e passioni seguono i principi individuali e speciali piuttosto che quelli comuni, soprattutto quando questi ultimi possono manifestarsi con modalità di tipo differente (*equivoca*) e sono diversissimi quanto al genere, come i corpi celesti; perciò effetti simili scaturiscono da cause prossime, e non da cause remote. L'effetto non si conforma alla prima causa, se non in quanto essa si combina con la seconda. Perciò la necessità della prima causa non genera la necessità del prodursi dell'effetto, poiché da essa non deriva la necessità nella seconda causa, che è per natura mutevole. Perciò gli effetti si verificano in modi mutevoli, proprio come la conclusione di un sillogismo, a partire da una premessa maggiore necessaria, non è necessaria in assoluto se non è necessaria anche la premessa minore.

Albumasar nel primo libro dice che come il

magnete muove il ferro, grazie alla continuità della forza che l'uno naturalmente dà e l'altro riceve, così fa il cielo nei confronti delle realtà inferiori. Albumasar dice, sulla base dell'autorità di Ippocrate, che la luce delle stelle rende più sottile l'aria notturna; lo stesso fa il sole di giorno; per questo Dio creò le stelle luminose e mobili, perché rendessero l'aria rarefatta e calda, atta alla generazione e alla vita. La Luna,¹⁹⁹ salendo da Oriente a Mezzogiorno, fa salire il mare; scendendo da Mezzogiorno a Ponente lo fa decrescere; agli antipodi, avviene il contrario. Giove e Saturno si congiungono ogni venti anni, ma non si congiungono nello stesso segno se non dopo 960 anni. In questo intervallo di tempo si congiungono quattro volte in ogni segno. La Luna in fase decrescente fa decrescere i liquidi e li ritrae verso il centro; in fase crescente li accresce e trae verso la circonferenza. Tolomeo nel primo libro del *Quadripartito* dice: Gli effetti delle stelle sarebbero inevitabili, se i corpi inferiori ricevessero influenze soltanto da loro.²⁰⁰ Ma poiché su di essi operano grandemente elementi come la libertà dell'arbitrio e altri, non sono inevitabili. La configurazione celeste, come si muove sempre in un solo modo, così influisce sempre in un solo modo secondo le diverse figure dei pianeti e dei segni, e secondo la situazione del clima, del meridiano, dell'orizzonte e dell'ottava sfera. E queste sono per la potenza divina quasi immutabili ancelle. La varietà di ciò che a livello delle realtà inferiori scaturisce dai loro effetti, viene dal difetto e dalla disposizione della materia che continuamente varia. Di qui Aristotele²⁰¹ dice:

Vanificano gli effetti del cielo le realtà terrene che per effetto della disposizione della materia non recepiscono quanto è necessario le opere delle stelle; non possono invece modificarsi le realtà prime, le più degne di essere conosciute. Ancora: Le cose che avvengono non sono così necessarie quanto gli ordini dei principi, cui il privato cittadino non può sottrarsi.

La religione non deriva dalle stelle

Nessun astrologo ha mai affermato che la religione, rispetto alla quale nulla è più diffuso e stabile fra le cose umane, derivi da un moto, neppure da quello dei cieli. Sanno infatti che tutto ciò che scaturisce dal movimento dei cieli è mutevole, e l'effetto di una determinata posizione delle stelle è dissolto da una disposizione contraria, mentre solo la religione rimane dovunque e sempre la più stabile fra le occupazioni e le opere degli uomini.

La religione cristiana non deriva dalle stelle

Se però qualche astrologo avesse detto che la legge cristiana ebbe inizio dopo una delle congiunzioni di Saturno con Giove - congiunzione alla quale alcuni astrologi attribuiscono la massima efficacia nella istituzione delle religioni positive (*leges*) -, in questo momento risponderò così (di queste questioni ho già discusso altrove in

modo più ampio e approfondito). Prima di tutto, questi pianeti si congiungono ogni venti anni, e, come dicono, l'efficacia della congiunzione si estende a lungo. ²⁰² Perciò quando una legge divina ci è data da Dio, gli astrologi possono sempre raffigurarsi una potenza celeste come autrice, o quanto meno significatrice, di una legge di questo tipo. Lascio da parte il fatto che i tipi di religione cambiano raramente, sebbene le congiunzioni di quei due pianeti siano frequenti.

Inoltre, poiché ogni 960 anni ritornano ciclicamente a congiungersi nello stesso punto dello Zodiaco, e in quello spazio di tempo si congiungono quattro volte in ogni segno, è stupefacente che la legge divina, mosaica e cristiana, non sia esistita per tanti secoli, e successivamente non sia stata distrutta in uno spazio di tempo così lungo. Soprattutto in quanto moltissime congiunzioni, contrastanti fra loro, si sono ormai realizzate nel tempo. Perciò gli astrologi che vissero in prossimità dell'epoca di Cristo avrebbero potuto giudicare del fato della religione cristiana (se essa fosse sottoposta al fato) molto meglio dei loro successori. Invece si allontanarono tanto dalla verità, da affermare temerariamente che essa sarebbe infallibilmente decaduta non appena avesse compiuto 365 anni. In ciò ha mentito l'oracolo stesso di Apollo.

Aggiungi ciò che insegna il platonico Plotino, ²⁰³ che gli effetti del mondo sublunare sono tutti significati dal cielo, ma non dipendono tutti dal corpo celeste, poiché solo gli effetti corporei possono essere operati dal corpo celeste; o, per meglio dire, possono essere compiuti attraverso di

esso, come attraverso uno strumento, dagli stessi motori celesti. In verità, se vi è presso di noi qualcosa che vada oltre il corpo, e abbia accesso all'intelligenza e alla divinità, esso muove solo dalla mente divina e dalle menti angeliche. Gli intendimenti e le volontà di queste menti possono spesso essere indicati dalle figure e dai movimenti celesti, come attraverso sguardi o gesti. Questo dice Plotino. Perciò è certo che la religione mosaica e cristiana, in quanto cosa totalmente spirituale e divina, non poté essere prodotta dai corpi celesti, e nemmeno attraverso di essi. I moti celesti infatti operano sulla Terra attraverso mezzi terreni.

In verità la legge divina fu per molti secoli turbata e afflitta da ogni tipo di male. Sembra che la nascita di Cristo sia stata segnalata in qualche modo da Dio stesso, movendo e ordinando le sfere celesti in modo da indicare quel momento; Dio che così e in tale momento prevede e decretò che si stabilisse la sua religione.²⁰⁴ Nei libri di metafisica Avicenna lo comprova, affermando che in determinate fasi della vita del mondo le leggi morali e divine sono state inviate e ispirate dalla provvidenza per il tramite di anime profetiche, quando l'ordine del mondo, per opera del motore divino e dei suoi ministri, fu guidato a disporre in qualche luogo della Terra un corpo per l'anima profetica, e i segni del suo avvento sia in cielo che in Terra. Forse fu questo ciò che David volle significare quando disse: I cieli narrano la gloria di Dio, e il firmamento annuncia l'opera delle sue mani.²⁰⁵ Forse a ciò tende in qualche modo anche quanto dice Albumasar: che gli Egizi e gli Indi

hanno considerato nel primo volto della Vergine una bella fanciulla seduta, che nutre un bambino, il cui nome presso alcune genti è Gesù, a quanto pensa Albumasar.²⁰⁶ Ma l'immagine che viene pensata, o meglio raffigurata, in quel segno, se fosse stata la causa propria di Gesù, certo avrebbe prodotto, sia prima che dopo quel momento, o Gesù stesso, o qualcuno di molto simile. Perciò se vi è nel cielo un'immagine di quel tipo, è segno, e non causa, della legge cristiana.

Il cielo è segno di molti eventi, senza esserne la causa

Che dunque il cielo indichi molti eventi, senza causarli, appare di nuovo chiaro da ciò, che i mali privi di ordine non possono provenire da quelle realtà ottime e ordinatissime. Spesso tuttavia tali cose vengono predette attraverso le posizioni celesti, intese come segni e non come cause, non diversamente da come molti eventi, che non accadono affatto attraverso gli uccelli, sono ritenute da àuguri e aruspici come indicate dagli uccelli. Peraltro gli astrologi, nel considerare ogni singola natività, hanno l'abitudine di giudicare molte questioni che riguardano i genitori, i fratelli, gli amici, i nemici, i servi, i coniugi: tutte persone la cui sorte, pur se non proviene in alcun modo dalla natività di un altro, viene da essa indicata. Ciò appare anche in quelle interrogazioni che vengono poste e svolte da loro sugli eventi passati. Infine, per dirla sinteticamente: come ogni giorno prevediamo, dallo sguardo, dai gesti e

dalle parole, che uno sta per fare qualcosa, e tuttavia egli porta a termine quanto ha deciso non a causa della nostra congettura, ma di propria volontà; così dalle indicazioni che vengono dalle sfere celesti gli eventi vengono spesso preannunciati, ma non sono prodotti e nemmeno operati dagli astri. Ne forniscono invece indizi, come attraverso i propri volti, le menti angeliche, che reggono e muovono le sfere. È per decisione di quelle menti che i corpi celesti sono disposti in modo ordinatissimo, o ricondotti all'ordine; ma gli eventi vengono divinamente previsti dalle intelligenze superiori come prossimi ad avvenire per cause umane, e vengono mostrati a noi attraverso i segni celesti.

Su tale questione anche Tolomeo, Albumasar, Zahel e Manilio, oltre alle altre principali autorità astrologiche, sembrano consentire con noi, quando affermano che i corpi celesti sono dotati di anime e menti umane, e come animali divini obbediscono a Dio, reggitore di tutte le cose. E non a torto; poiché lo stesso Tolomeo ammette che la sapienza umana domina un'altra creatura, ossia le stelle, a tal punto da poter respingere quelle malefiche e favorire quelle benefiche; quella sapienza alla quale la divina sapienza ha mirabilmente concesso di poter dominare completamente ogni sua opera. Di qui quel detto di Avicenna: Ogni essere animato obbedisce a Dio.²⁰⁷ Infatti, poiché è universalmente noto che ogni cosa quaggiù è operata dalla divina provvidenza, quando si parla dell'efficacia dei corpi celesti si dice raramente che essi fanno questo o quello, ma più frequentemente si afferma

che significano questo o quello. E come si pensa che attraverso le stelle siano preannunciate le religioni false e soltanto umane, lo si pensa anche di quelle vere e divine.

Segni e testimonianze della divinità di Cristo

Ma forse per questo i Magi, dottissimi in astronomia, sono partiti dall'Oriente verso Gerusalemme nel momento in cui Gesù nacque, dicendo di essere stati avvisati dalla stella che in quel momento, e in quella regione, era nato, degno di adorazione, il futuro re di Israele. Il fatto che venissero ad adorare un bambino povero, dimostra assai bene che i Magi pensavano che nel fanciullo la divinità provenisse da un principio superiore al cielo; soprattutto in quanto erano condotti da una stella più miracolosa che naturale. Ma che fossero venuti a Gerusalemme per adorarlo, testimonia quella crudele strage di bambini sotto Erode, della quale Macrobio asserisce che Augusto fosse informato, scrivendone ciò che leggiamo anche nel *Vangelo*: che cioè Ottaviano avesse detto: È meglio essere il porco di Erode, piuttosto che suo figlio.²⁰⁸ Anche Svetonio scrive che fu antica e costante convinzione, in tutto l'Oriente, che per volere del fato, all'incirca nell'epoca di Nerone, uomini partiti dalla Giudea si sarebbero impadroniti del potere. Ciò si addice al massimo grado a Cristo e agli apostoli. Anche la Sibilla aveva indicato il medesimo tempo nel quale sarebbe fiorita la

Vergine, e una nuova progenie sarebbe discesa dall'alto. Dal che appare chiaro che profeti, Sibille e astrologi concordarono intorno alla divinità del Cristo.²⁰⁹

La religione cristiana viene solo da Dio

Concludiamo infine sulla legge divina. Se qualcuno ci obiettasse che Cristo ha operato miracoli sulla base di un fato stabilito alla nascita, e di una congiunzione che lo assisteva, gli chiediamo in qual modo innumerevoli altri cristiani, nati in tempi e luoghi diversi, anche molto dopo Cristo, abbiano operato miracoli, e ne operino quotidianamente. Peraltro, alla morte di Cristo, l'eclisse, verificatasi al di fuori dell'ordine celeste, significa che Cristo è nato da un ordine superiore a quello del cielo. La legge divina non muove né dai corpi inferiori né da quelli superiori, poiché in nome del bene incorporeo e di Dio li disprezzerà ambedue nel modo di vivere, e li trascenderà negli affetti. Negando e condannando il fato, non dipende da esso; elevandosi al disopra di se stessa, in uno spazio immenso, verso l'immenso Dio, non nasce dalla natura umana. Cercando il solo infinito, proviene da un unico principio infinito.

Paolo Orticino, fiorentino, astronomo e medico straordinario,²¹⁰ mi disse di essersi astenuto dai giudizi astrologici, perché essi sono difficilissimi, e le esperienze molto ingannevoli. Vanno infatti considerate così tante cose, che solo un sapiente, fortunato per natura, può prevedere un qualche

effetto secondo le regole della scienza. Per di più un effetto del genere non si verificherebbe, se colui al quale fosse predetto fosse un sapiente. Infatti il sapiente temperato riesce molto spesso a evitare l'effetto celeste.²¹¹ Aggiunse di aver curato Nicola Populesco, che soffriva di pleuresi all'età di 45 anni, ciò che era stato tutto predetto dall'astrologo, e anche che sarebbe morto di pleuresi; tuttavia in virtù delle sue cure aveva superato quel termine. Affermò inoltre di pensare che molti superano ogni giorno con la diligenza i termini loro assegnati, mentre gli incontinenti e i temerari sono soliti realizzare le predizioni degli astrologi; che presso gli astrologi non esiste una regola sufficientemente sicura intorno alla durata della vita. Su questo punto gli uni procedono diversamente dagli altri. Aggiunse di aver osservato con la massima diligenza il proprio tema natale, e di non aver mai trovato il significatore della vita, il datore degli anni, e quella disposizione delle stelle che gli astrologi ritengono vantaggiosa alla vita. Tuttavia aveva superato in età tutti i suoi familiari. Compì infatti ottantacinque anni pienamente sano di corpo e di mente. Molte malattie lo avevano minacciato, in accordo col tema natale, in momenti determinati; ma egli le aveva evitate mangiando e bevendo poco, e facendo molto esercizio fisico. Al contrario (Domenico) Mengo, (faentino), medico e astrologo,²¹² si è lamentato con me che due suoi figli erano morti durante l'infanzia per effetto di malattie improvvise, fra gli opportuni rimedi medici, senza che sulla base del loro tema natale né lui, né un altro astrologo che con lui si era

inteso, avessero potuto sospettare nulla del genere. Infatti il concorso di tutti i pianeti e la disposizione dei segni promettevano ad ambedue una vita molto lunga; né poté trovare che ciò fosse avvenuto in virtù di una cattiva direzione o per una nuova sfortunata disposizione del cielo. Da ciò derivò che egli, fino ad allora osservantissimo dei giudizi astrologici, cominciò a disprezzarli.

I compiti propri di una specie animale non possono essere del tutto vani, come per i ragni tessere la tela, per le api costruire l'alveare, per le formiche nascondere i granelli. Ancor meno vani sono i compiti dell'uomo, il più perfetto degli animali. I principali sono sette: la religione, le leggi, i precetti, il biasimo, la deliberazione, la medicina, l'agricoltura. I primi quattro spettano all'anima, gli altri tre al corpo e alle realtà esteriori. Essi tendono in verità a questo fine: farci seguire il bene ed evitare il male. Il bene possiamo dunque conseguirlo, il male evitarlo. Plutarco e Aristotele scrivono che Licurgo, volendo mostrare quanto contano le regole e la consuetudine, aveva ammaestrato due cagnolini. Se per i cani l'educazione è più forte delle qualità comuni fornite dalla natività e dai genitori, ciò vale a maggior ragione in rapporto agli uomini. Aristotele scrive che Erodico, uomo colto ma di salute assai scarsa, visse cent'anni grazie alla sua sola diligenza; lo stesso dice Platone.²¹³ Ancora: Plutarco narra che molti, per natura sempre malati, giunsero alla vecchiaia sulla base della sola diligenza, come il poeta Fileta, Mecenate e altri. Anch'io ne ho visti molti.

La religione non deriva dagli astri

Tutte le cose si dispongono in cinque livelli. Infatti i due estremi sono separati da tre medi. Ci sono dunque cinque tipi di corpi, ossia i quattro elementi e la materia prima. Ci sono cinque gradi, ossia il corpo, la qualità, l'anima, l'angelo, Dio; cinque sensi esterni, cinque interni; la stessa suddivisione in ogni qualità. Ci sono il necessario e l'impossibile. Medio è il possibile, che ora è tale nella maggioranza dei casi, ora nella minoranza, ora con eguale numero di probabilità, come avviene nell'atto volontario. Dunque l'effetto è libero, e non può essere previsto esattamente, quando scaturisce da una causa che non è orientata univocamente verso un effetto. Alcuni astrologi hanno detto che la religione di Cristo sarebbe durata trecentosessantacinque anni; altri novecento; gli uni e gli altri si sono ingannati. Un mio amico predisse, senza alcuna scienza, molte cose che avvengono casualmente, e un certo Angelo, artigiano del vetro, disse a uno che barava al gioco: Tu sarai impiccato: e così accadde. Plinio disputa contro gli astrologi. Geremia dice: Non abbiate paura dei segni del cielo, che i Gentili temono.²¹⁴

Gli astrologi vietano di assumere farmaci quando la Luna è in Toro, perché è un animale ruminante; perciò il farmaco potrebbe indurre il vomito. È una ragione del tutto vana, quasi che la costellazione possa ruminare e vomitare per il fatto che l'animale ruminava. È noto ai medici e agli agricoltori che sia per i farmaci che per le piante i giorni proibiti dagli astrologi sono i migliori. Allo

stesso modo è vano dire che a un tale venga tagliata la testa per il fatto che ha in ottava casa una stella senza capo, quasi che le stelle siano talvolta decapitate e, indignate, decapitino gli altri. Perché mai altrove nessuno si vede tagliare la testa, sebbene siano in molti a nascere con quella posizione della stella? Dicono che il Capricorno genera uomini che ascendono gradualmente a grandi successi, per il fatto che la capra si arrampica in alto; che lo Scorpione rende gli uomini maligni e subdoli, per il fatto che è un animale velenoso e si sposta per linee oblique; che i Pesci e il Cancro producono pescatori. Sono tutte finzioni. Di ciò che predicono non indicano mai le cause, ma allegano soltanto esempi empirici del tutto fallaci, come dice anche Avicenna. Dicono infatti: Si è osservato che un pianeta disposto in questo modo significa ciò. La cosa tuttavia è stata osservata da pochissimi e in pochissimi casi. Perciò l'astrologia non è scienza: perché gli astrologi mentono tanto quanto gli astronomi misurano.²¹⁵

Se mentono riguardo ai frutti della terra, ai cambiamenti dei tempi, ancor più lo fanno per quanto riguarda le malattie, i comportamenti e le azioni degli uomini. Infatti attraverso gli elementi il mutamento deriva ai corpi sublunari da quelli sopralunari, e le piante sono sottoposte al cielo assai più degli uomini. Quattro astrologi hanno scritto che quest'anno ci sarebbe stata grande umidità, ma non vi è stata mai una siccità maggiore. L'astrologia non è una grande scienza, perché non è affatto una scienza, in quanto procede sempre dagli effetti, per di più raramente

verificati, e da esempi remoti. Ma sembra grande a uomini di scarso giudizio, per il fatto che sono grandi le entità celesti delle quali tratta. Accorgendosi di ciò, Tolomeo dice: I nostri giudizi stanno fra il necessario e il contingente, né debbono essere forniti con caratteri di specificità, ma in forma generale, alla maniera di colui che indaga la cosa da lontano. Quest'anno ho osservato i giorni che gli astrologi avevano indicato come giorni del cambiamento del tempo: in quei giorni esso non è mai avvenuto. Non è infatti sufficiente la disposizione del cielo: è necessario anche osservare la collocazione e la natura del luogo. Da una parte non piove mai, non tira mai vento e non si forma ghiaccio; da un'altra non c'è mai caldo, in rapporto alla natura dei luoghi, pur se gli astri generano lo stesso influsso. Ancora: l'identico vento in un luogo reca la pioggia, in un altro il cielo sereno; da una parte clima salubre, dall'altra malattie. Guarda come è efficace la natura del luogo. E di due porzioni di neve, cadute nello stesso momento, l'una si scioglie in un giorno, l'altra gela a lungo per una settimana.

L'anima è la forma del corpo. La forma è per ogni cosa la sua propria operazione attiva; l'anima possiede dunque una capacità operativa propria. Essa non risiede nell'intelletto, poiché l'intelletto è passivo. Risiede dunque nella volontà. Ma, poiché una potenzialità attiva non è determinata dall'oggetto, la volontà tende liberamente ad esso. Diciamo infatti che procede liberamente ciò che si scioglie in qualcosa d'altro senza esservi da esso costretto. Ancora: l'anima è certo la più nobile

delle forme naturali. Perciò non è determinata da nessuna di tali forme. Ammettiamo che l'intelletto sottoponga alla volontà due ipotesi contraddittorie, che appaiano contenere una porzione del tutto eguale di bene, ad esempio: andare o non andare. Nessuno dirà che la volontà potrà non scegliere né l'una né l'altra: in questo caso dovrebbe esserci un termine medio fra i due contrari. Nemmeno si ammetterà che la volontà possa far proprie ambedue le ipotesi: in tal caso essa si muoverebbe in modo contraddittorio. Dovrà dunque orientarsi verso una delle due. Se infatti si dirigerà verso uno solo dei due termini dell'alternativa, vorrà dire che procede spontaneamente, senza essere costretta.

L'essere che agisce volontariamente è più nobile di ciò che agisce necessariamente, in quanto aggiunge alla natura l'intelligenza, è padrone della propria azione, le pone una misura, le prescrive una finalità, porta avanti in forma diversa cose diverse. Dopo aver rintracciato nell'ordine delle cose l'agire necessario, troveremo anche l'agire volontario. Ciò che agisce naturalmente agisce secondo necessità, in modo, per così dire, coatto: non può non agire in quel modo, quando la materia sia stata predisposta e non si frappongano impedimenti. Ciò che agisce volontariamente agisce invece, per così dire, in modo contingente e libero, sicché agire e non agire vengono a equivalersi. Ma dovunque vi sia una ragione o un'essenza, vi è anche la sua qualità propria. Essendoci dunque nell'uomo la ragione della volontà, vi sarà anche la ragione della libertà. Se la contingenza non si desse nelle azioni

volontarie, sarebbe ancor più difficile rintracciarla nelle azioni naturali, e nel mondo non vi sarebbe quell'ordine delle cose contingenti, intermedie fra il necessario e l'impossibile, la cui esistenza abbiamo invece riconosciuto necessario affermare relativamente al mondo sublunare; sarebbe vano, anche, deliberare intorno alle azioni che possono essere effettuate in modi diversi. Né Dio potrebbe concedere premi o infliggere castighi, se noi agissimo bene o male in virtù di una costrizione.

Il nuovo nato esce dall'utero non tutto insieme, ma membro a membro, impiegando forse un decimo di ora, spazio di tempo nel quale in cielo avvengono lunghissimi cambiamenti. Perciò ci si chiede se si debba notare il momento nel quale è la testa a venire alla luce, oppure quello nel quale escono gli omeri o le altre parti del corpo, oppure l'ultimissimo momento, quello che riguarda i piedi; e se siano diverse le sorti dei diversi membri del corpo. In ogni caso, il giudizio degli astrologi è reso incerto dal lungo intervallo di tempo che la nascita occupa.

Poiché i cieli sono mossi dall'intelletto, ed esso è provvidente, la provvidenza dell'intelletto proviene dalla provvidenza propria di Dio, che provvede a tutto: ciò è dimostrato da Tommaso, del quale si possono vedere i molti capitoli sul cielo. Ho osservato che a noi uomini non accade nulla senza che sia possibile individuarne presso di noi, o ancor meglio in noi stessi, la causa manifesta e pienamente sufficiente. Che bisogno dunque c'è di ricorrere a cause remote e generali, che non esercitano influssi se non generali e indifferenti, contratti poi in vario modo da cause

particolari? Se in qualche caso non si riuscisse a rintracciare presso di noi la causa di un effetto, o quanto meno una causa sufficiente, solo allora dovremmo convertirci alla ricerca di una causa remota.

La fallacia degli astrologi è accresciuta dalla nostra tendenza a proiettare sugli astri le responsabilità che abbiamo nei confronti dei nostri mali, e dal nostro desiderio di novità e di eventi grandiosi. Ma nessuno di quanti hanno avuto a che fare con loro ha potuto evitare di pentirsi. È infatti chiaro che o non hanno ottenuto nulla, oppure soltanto del male. Come possono ricavare giudizi dai temi natali, quando un naufragio, un incendio, una battaglia o una pestilenza uccidono nello stesso giorno centomila uomini nati in tempi e luoghi diversi? Dicono che ciò avviene perché l'influsso universale di una cometa, o di una eclisse, o di una congiunzione, assorbe le cause particolari. Questa affermazione è però in contrasto con la filosofia, poiché al contrario è la causa particolare che specifica quella universale. Non possono dunque in alcun modo trarre giudizi dal giorno natale. Lo stesso vento e la stessa nebbia causano simultaneamente la medesima malattia a persone innumerevoli, in qualunque momento siano nate. Molti, invece, pur essendo nati nello stesso momento, non si ammalano nello stesso momento, in quanto risiedono in luoghi diversi; e molti, senza essere nati simultaneamente, si ammalano nello stesso momento a causa della stessa nebbia. Ne deriva il fatto che gli abitanti della campagna vivono più a lungo, e sono più sani, di quelli della città, e quelli

della montagna, in qualunque momento nascano, vivono più di tutti, e i figli sono molto simili ai genitori, non per effetto delle stelle. Ancora: i montanari sono crudeli, gli altri più miti, in qualunque momento siano nati: che cosa hanno dunque a che vedere Marte con la ferocia, o Venere con la mansuetudine, se non in rapporto alla disposizione del soggetto e del luogo?

Attività, studi e alimenti diversi influenzano in modi diversi i corpi e gli animi; lo stesso fanno le consuetudini, sia pubbliche che private, e gli esempi. Persone innumerevoli nascono ogni giorno nello stesso momento, ma non c'è nessuno la cui fortuna e natura sia del tutto simile a quella degli altri. Nascono nello stesso momento molti animali ed erbe, ma la disposizione della specie, per effetto della sorte, è diversa in ognuno di loro; neanche la durata della vita è identica, bensì di gran lunga diversa. In uno stesso istante nascono individui diversi rispetto alla specie, in quanto nascono da specie diverse; e nella stessa specie nascono individui diversi, in quanto nascono da individui diversi. Così infatti gli individui vengono dagli individui, come le specie dalle specie. Ci sono alcune caratteristiche proprie delle famiglie: gli uni sono tutti sanguigni e allegri, gli altri collerici; gli uni ingegnosi, gli altri più lenti. E due persone nate nella stessa famiglia in momenti molto diversi si assomigliano più di altre due, nate nello stesso istante in due famiglie diverse. Da dove deriva ciò, se non dalla complessione dei genitori, dall'educazione e dall'esempio? Tutti i pellegrini nella città di Livorno si ammalano e muoiono: da dovunque vengano, e di qualunque

età siano, si ammalano non appena il vento soffia dal litorale paludoso; dico in estate e non in inverno, ciò che altrove non accade. Qualcosa di simile, ma non eguale, avviene a Palermo, a Piombino e a Roma. Molti, giovani e vecchi, si ammalano nello stesso momento perché si cibano nello stesso momento dello stesso alimento; e quanti temerariamente si affaticano nello stesso modo, si ammalano nello stesso modo. Giacomo Gherardini, mio vicino a Firenze, ha due figli gemelli, ormai adulti, nati uno dopo l'altro senza intervallo di tempo. Uno è più ricco d'ingegno, morigerato e gentile; l'altro è più grosso. Uno ha avuto la peste, l'altro no. Uno ha spesso avuto la febbre, quando l'altro non l'aveva; l'altro, anzi, non l'aveva mai. Uno ha viaggiato in lungo e in largo e si è fermato all'estero, l'altro no. Non si diletta affatto delle stesse attività e conversazioni; insieme non passeggiano spesso, anzi lo fanno raramente. Il padre pensa che la causa di queste differenze sia la diversità delle nutrici, e il fatto che l'uno sia stato all'estero, l'altro no. Dunque non è il momento della nascita a decidere tutto. Ho appreso cose dello stesso genere di altri gemelli miei vicini, ponendo domande proprio ai gemelli. Se poi gli astrologi dicessero che è lo spazio di tempo intercorso fra l'una e l'altra nascita a contare, risponderei che nemmeno di una singola nascita possono individuare il momento preciso: possono soltanto tener conto di una porzione di tempo lunga e frantumata.

Che la volontà non possa essere costretta, lo si prova in tre modi: a partire dall'intelletto, dalla

volontà, dall'oggetto. Prima dimostrazione: l'intelletto dà necessariamente il proprio assenso sia ai principi, sia alle conclusioni che da essi vede scaturire necessariamente. La volontà invece dà necessariamente l'assenso solo al fine ultimo, ma non lo dà necessariamente a nessuna delle vie che ad esso conducono. Le cose, infatti, vengono intese per come si presentano all'intelletto, ma vengono appetite come sono in se stesse, e sono congiunte alle loro condizioni. Nulla viene dunque considerato nelle conclusioni se non in quanto scaturisce dai principi; anzi chi intende i principi intende necessariamente le conclusioni che appropriatamente ne seguono. Se dunque ciò che è collegato al fine non avesse in sé null'altro che questo, condurre appunto al fine, chi vuole raggiungere necessariamente un certo fine, ad esempio la salute, dovrebbe necessariamente volere ciò che ad essa conduce, ad esempio una certa pozione. Ma poiché la pozione, in sé e per sé, è amara, uno può desiderare la salute e tuttavia detestare la pozione, in quanto è amara.

La seconda dimostrazione si conduce a partire dall'atto della volontà. Quest'atto è il volere. Ad esso si oppone la coazione. Se dunque la volontà fosse costretta a volere, vorrebbe non volendo, ciò che implica contraddizione. Si è infatti costretti ad agire, allorché si agisce contro voglia, e non volendo. Se dunque la volontà è costretta a volere, vuole contro voglia e non volendo. Se si dicesse che, poniamo il caso, colui che si rifiutasse di uccidere verrebbe fatto uccidere dal tiranno, risponderei che non sarebbe costretto a scegliere nessuna delle due cose. Infatti qualunque cosa

decida, sarà frutto della volontà piuttosto che della non volontà. Certo nessuna delle due cose, considerata assolutamente, è volontaria; ma, nel caso proposto, ciò che è volontario si determina anche in relazione al suo opposto.

La terza dimostrazione muove dall'oggetto, ossia dal bene in sé. La natura propria del bene non è quella di costringere (ciò che ha in sé un elemento di male), ma di attrarre e blandire (ciò che ha in sé un elemento di bene). La volontà dunque, quando viene mossa dal bene, è blandamente attratta verso di esso, ciò che contrasta con la coazione. Per riassumere, ogni cosa si muove secondo la forma di movimento per la quale è nata. Infatti gli atti degli agenti vengono recepiti in rapporto alla natura del soggetto. Ma la natura della volontà è il volere. Essa dunque non si muove se non volendo. Il suo movimento è il volere. Se si dicesse che essa può muoversi controvolgia, sarebbe come dire che vuole muoversi o senza volere, oppure senza muoversi affatto. Come infatti il suo volere è il suo muoversi, così il suo non volere è il suo non muoversi. Nei casi di frenesia, l'uso del libero arbitrio è intermittente, e si ha coazione; ma quando c'è il libero arbitrio, esso non può essere costretto. La costrizione ripugna infatti a chi è dotato di volontà. Se poi si dicesse che la volontà può essere costretta da Dio, risponderei che Dio non fa sì che avvengano eventi che implicino contraddizione, ad esempio che il corpo pesante salga naturalmente verso l'alto: in questo caso, esso sarebbe infatti contemporaneamente pesante e non pesante. Allo stesso modo, Dio non fa sì che

ciò che è libero sia costretto, finché rimane libero. Perciò Anselmo dice: Un uomo può essere legato contro voglia, poiché può essere legato non volendolo; può essere torturato contro voglia, in quanto può essere torturato non volendolo; può essere ucciso contro voglia, poiché può essere ucciso non volendolo; ma non può volere contro voglia, poiché non può volere non volendo.²¹⁶

La volontà muove se stessa non perché dia a se stessa la forma - la riceve infatti dall'intelletto buono -, ma perché si determina in tre modi. Il primo: quando ciò che deve fare è dubbio, può spingere l'intelletto a indagare i modi nei quali è possibile conseguire il fine. Se pure sia stata in precedenza non determinata, spinge così l'intelletto a determinarla. Il secondo: la determinazione avviene in ragione dell'oggetto. Se infatti le si presenta qualcosa di buono sotto ogni riguardo, la volontà lo vuole necessariamente; se si presenta qualcosa di totalmente malvagio, necessariamente lo respinge. Così ognuno necessariamente vuole essere felice e fugge la miseria. Ma se si presenta qualcosa che è buono sotto un certo profilo, malvagio sotto un altro, la volontà potrà volerlo in quanto buono, e non volerlo in quanto cattivo. Ad esempio, fornicare è cosa buona in quanto piacevole, cattiva in quanto contraria alla legge. Qui la volontà può determinarsi a ognuna delle due possibilità. Si chiede se determinarsi sia un atto. Rispondo che non è necessario che lo sia: basta infatti che sia desistere da un atto. Infatti, se la volontà desiste da una possibilità, per il fatto

stesso di desistere si determina verso una possibilità diversa: il che significa muoversi, poiché determinandosi si rende capace di allontanarsi da ciò che ha appreso come buono, mentre prima, finché restava indeterminata, non poteva muoversi. Il terzo: la determinazione avviene in quanto la volontà si rapporta all'atto. Il suo atto, infatti, è il volere; ed è il bene appreso a muovere in lei il volere, poiché vuole in quanto prende forma da esso. Questo è dunque l'ordine: in primo luogo c'è l'intenzione tesa al fine; vengono secondo il consiglio, terzo il giudizio, quarta la sentenza, quinta la determinazione, sesto il consenso, settima la scelta. I primi quattro sono di pertinenza dell'intelletto congiunto con la volontà; gli ultimi tre riguardano la volontà congiunta con l'intelletto.

Dico che il bene appreso dall'intelletto si mostra alla volontà e in tal modo la richiama. Dio ci chiama attraverso il bene spirituale; il diavolo attraverso quello corporeo. La volontà può seguire sia l'uno che l'altro, e quando desiste dall'uno, si determina in rapporto all'altro; cioè, se non segue l'uno, segue l'altro. È chiaro di qui che, non seguendo l'uno, si determina all'altro. Ma si determina doppiamente. Infatti, se fugge da questo, si determina a quello; e mentre non contraddice questo, consente all'altro. Così rende possibile a questo muoverla; si dice che si muove, proprio per il fatto che non contrasta tale movimento, ma si lascia muovere, mentre avrebbe potuto resistere.

Ciò che è bene e fine in sé, non contenendo nulla di male, o che possa dispiacere, muove

necessariamente. I singoli beni, che sono mescolati a qualche difetto e presentano qualche cosa che può dispiacere, non muovono necessariamente. Le stelle agiscono sulle sfere, e attraverso questo intermediario influiscono realmente sui corpi sublunari. La luce delle stelle, sebbene provenga da una sorgente sola, assume tuttavia energia diversa in ogni diversa stella, in modo da generare varie realtà; così come le forme ideali, presenti nella mente dell'artefice, attraverso gli strumenti rendono le forme materiali realizzate dall'arte simili più all'arte che agli strumenti. Così le forme intellettuali presenti nelle intelligenze angeliche, operando attraverso gli strumenti celesti, rendono le forme naturali nella materia congrue piuttosto a quelle forme che non alle sfere.

Che il cielo si muova circolarmente, dipende dalla sua natura sferica. Che poi da questo moto derivino tante specie diverse, e cosiffatte, dipende dalle specie che sono nella mente angelica. Che il cielo non sia mosso da una forma puramente naturale, appare chiaro per tre ragioni. In primo luogo: il moto naturale, sia in rapporto alla forma, sia in rapporto al luogo, nasce dalla privazione.²¹⁷ Se dunque il cielo fosse mosso per opera di una forma naturale, avrebbe bisogno di un luogo naturale verso il quale muoversi. Ma in qual modo potrebbe mancare di un luogo proprio, esso che riempie tutto lo spazio e non muta mai luogo? In secondo luogo: perché si muoverebbe accidentalmente. Infatti chi gli avesse dato tale forma si muoverebbe da sé, come appare chiaro nel moto degli elementi. Ma è assurdo che

avvenga per accidente quel moto che è causa degli altri moti. In terzo luogo: perché si muoverebbe istantaneamente. Dove non ci sono contrasti e resistenze, infatti, il moto è istantaneo. Così in un attimo la luce giunge da Oriente a Occidente, e la pietra, se l'aria non oppone resistenza, cade istantaneamente. Ma nel moto del cielo non vi sono resistenze né contrasti. Il corpo non agisce direttamente se non sul corpo e sull'energia corporea. L'intelletto e la volontà sono energie immateriali, poiché su tutto operano l'astrazione e prediligono i concetti astratti. Dunque il cielo non agisce su di essi; intendo dire, non direttamente. Agisce invece direttamente sul corpo; in modo riflesso sugli organi di senso, in quanto corporei; sull'intelletto, in nessun modo. Intelletto e volontà possono dare l'assenso al senso, soggetto all'inclinazione celeste. Né si dica che, come il nostro corpo è sottoposto al corpo celeste, così la nostra mente è sottoposta al cielo, poiché il nostro corpo viene da quello, mentre la mente non viene da nessun corpo, né dalla mente che muove il cielo, ma da Dio. Aristotele²¹⁸ dice che assoggettare la mente al cielo equivale a farne un senso.

SULLA STELLA DEI MAGI, CHE LI GUIDÒ A CRISTO, RE DI ISRAELE, QUANDO FU NATO¹

Concedici, Signore, il tuo favore, mostraci oggi la tua stella, quella che un giorno hai mostrato ai Magi. Lei che condusse i Magi a Cristo, conduca noi ai misteri di Cristo.

Sorgerà una stella da Giacobbe, si leverà una verga da Israele. Con queste parole Balaam, nel libro dei *Numeri*, predice il futuro Messia.² Un giorno una stella sorgerà in modo straordinario sulla Giudea. Balaam abitava nella regione orientale, verso Gerusalemme, dove vi erano i Magi, fra i quali c'erano sacerdoti assai esperti in astronomia, che governavano il popolo. Essi dunque, attenti indagatori dei segni celesti, avevano annotato l'evento che, secondo Balaam, sarebbe stato indicato dal prodigio della stella. Infine, quando Cristo nacque, una cometa straordinaria rifulse nell'alto del cielo. Che cosa pensassero i dotti della cometa, lo attesta Origene nel *Contra Celsum*, dicendo di aver letto nel libro di Cheremone stoico sulle comete che ogni tanto esse significano eventi prosperi e felici. Di quel tipo sarebbe stata quella che brillò nell'epoca di Ottaviano. Dice che di essa lo stesso Cheremone espose la storia; e aggiunge che i Caldei, dopo averla osservata ed essersi accorti che i loro demoni erano indeboliti, si recarono in Giudea, per adorare un dio più potente dei loro demoni.³

Testimonia ciò anche il nostro Calcidio, il platonico, che riferisce diverse storie sulle stelle. Quelle che si vedono raramente, portano grandi calamità. Poi, aggiunge, c'è anche un'altra storia, più santa e venerabile (che attesta fosse stata osservata anche dai Caldei), che dice che con la nascita di una certa stella furono annunziate non malattie e morte, ma la veneranda discesa di Dio, a portare la grazia della salvezza dell'uomo e delle cose mortali. I Caldei venerarono dunque il dio appena nato, recandogli doni. Ciò dice Calcidio.⁴ Ne è testimone anche Svetonio, con queste parole: Una antica e stabile opinione aveva percorso tutto l'Oriente, secondo la quale il fato stabiliva che in quell'epoca alcuni uomini, partiti dalla Giudea, si sarebbero impadroniti del potere; per questo i Giudei si erano di nuovo scontrati con i Romani ed erano stati sconfitti.⁵

Da ciò si ricava che in qualche modo gli astronomi orientali, attraverso le regole dell'astrologia, e attraverso segni che si accordavano con esse, avevano giudicato che fosse nato in quel tempo un re che avrebbe riformato il mondo in meglio, con straordinaria autorità. Nel giudicare la cometa prospera e salutare, infatti, riconoscono che essa viene dalla natura del Sole, di Giove e di Venere. Insegnano infatti che quando il colore è plumbeo la cometa è saturnia, e significa peste e penuria. Quando è del colore del fuoco, è una cometa marziale, e indica battaglie e incendi: la maggior parte sono state di questi due tipi. Infatti la forza focosa e impetuosa di Marte attrae in alto i vapori terrestri, nella regione più alta dell'aria, vicina alla sfera del

fuoco, dove essi si infiammano. Dalle comete, dai segni e dai pianeti traggono giudizi su diversi eventi; da quelle che quando sorgono, circondate dalla chioma, volgono da Mezzogiorno a Settentrione, e viceversa. Dunque, quando gli astronomi d'Oriente, nel mese di dicembre, videro sorgere una cometa all'inizio del Sagittario, giudicarono che fosse una apparizione benefica, perché spandeva raggi aurei, secondo la natura del Sole; argentei, secondo la natura di Giove; misti, secondo la natura di Venere. Forse anche Giove, in quel momento, si trovava all'inizio del Sagittario. Il Sole, se facciamo bene i conti, era alla metà del segno. Probabilmente Venere, sempre vicina al Sole, occupava gli ultimi gradi del segno; questa è probabile fosse la configurazione del cielo alla nascita di Cristo, nel mese di dicembre, se è nato dopo la metà della notte.⁶ Si legge infatti nel Vangelo che, mentre i pastori custodivano a turno le vigilie della notte, l'angelo disse: Oggi è nato.⁷

Grande ammirazione, e grandi dispute, causò agli astrologi questa configurazione celeste. Sulla base delle posizioni di Giove, del Sole e di Venere, giudicarono infatti che fosse un re molto giusto, di altissima fama, molto misericordioso; ma per quella del Sole non poteva essere molto ricco. Come potrà dunque essere un gran re, e povero? Considerando Giove, ascendente nell'angolo del tema, giudicarono la genitura molto propizia; ma sarebbe stata sterile, per la presenza della Luna nel primo volto della Vergine, essendo in evidenza una vergine piuttosto che una gravida. Sulla base di questi giudizi degli astrologi, e anche delle

predizioni di Balaam e degli altri profeti, una opinione diffusa percorse tutto l'Oriente: era nato, o era stato designato, un re di giustizia - in virtù di Giove - ; di verità, in virtù del Sole; di grazia, in virtù di Venere; ma non si conosceva il luogo dove era nato.

Ma la cometa li indirizzò verso due mesi, in rapporto alle due ore del segno ascendente;⁸ e se si volgeva da Mezzogiorno verso la Giudea, tuttavia non indicava un luogo certo. Fino a quel momento, infatti, essendoci ambedue le possibilità, non si sapeva se fosse già nato o se stesse per nascere; se fosse mandato dal cielo, oppure venisse per volere divino. Ma poiché la cometa si mostrò di nuovo dopo due anni, riferendosi dunque ai due mesi, e questa volta non in alto, ma negli strati più bassi dell'aria, i Magi, riconoscendo la cometa precedente, seguirono il suo spostamento, e sotto la sua guida giunsero, in quarantuno giorni, a Gerusalemme. Non cercavano più un re umano, ma un re divino. Vedevano infatti che il tipo di cometa, e il suo moto, non potevano essere naturali. Che i Magi siano giunti, e abbiano narrato a Erode la nascita di un così grande re, e il momento nel quale era avvenuta, può essere testimoniato non solo dal Vangelo, ma anche da Macrobio, che dice: Quando Augusto sentì dire che tra i fanciulli fatti uccidere in Siria da Erode, re dei Giudei, c'era anche suo figlio, esclamò: meglio essere il porco di Erode, piuttosto che suo figlio.⁹

Penso dunque che la cometa, non naturale ma divina, fosse mossa, e dotata di luce, dall'arcangelo Gabriele. Proprio lui, che aveva

annunziato¹⁰ a Zaccaria Giovanni, precursore di Cristo, e Cristo a Maria, fu lui a mostrare ai Gentili la nascita di Cristo e il luogo nel quale era avvenuta; e attraverso i Gentili convinse anche i Giudei. E sotto forma di stella informò gli studiosi delle stelle, e attraverso la luce della stella, tratta dal Sole, li condusse verso il Sole.

Gli astronomi recavano oro al re appena nato, perché lo giudicavano solare; attraverso l'incenso profumato indicavano la grazia di Venere; attraverso la mirra indicavano una vita sotto il segno di Giove, ignara della putrefazione. Nello stesso tempo, questi doni sono confluiti in un altro mistero. Infatti con l'oro lo aiutarono, poiché era povero; con la mirra rafforzarono il tenero corpo; con l'incenso profumarono la stalla. Gli offrirono l'oro in quanto re; l'incenso in quanto sacerdote; la mirra in quanto Dio.¹¹ È probabile che la cometa fosse un angelo: come l'angelo in aspetto umano dicesse il viaggio di Tobia,¹² così l'angelo in forma di stella guidò il cammino degli astrologi verso Cristo. Infatti, come attesta il Mosè egizio, il più dotto dei dotti ebrei, l'altissima conoscenza delle stelle condusse Abramo a capire, solo e per primo nella sua generazione, che c'è una sola causa prima dei cieli, e ad adorarla supplichevole.¹³ Ottenne dunque da Dio il lume della grazia, e la profezia. Ma torniamo alla cometa.

Secondo il Vangelo di Luca, nel momento in cui Cristo nostro nacque, un angelo del Signore circondò di luce i pastori, e annunciò loro una grande gioia, dicendo: Oggi è nato il salvatore del mondo.¹⁴ A buon diritto disse «oggi», quasi volesse dire «in questo giorno», sebbene si fosse forse alla

metà della notte. La luce della cometa portava infatti in quel momento il giorno; di qui quel detto di Davide: E la notte si illuminerà come il giorno. Poi l'angelo, voltosi a Oriente, condusse subito la cometa verso la Persia, per guidare da lì i Magi verso Cristo. Di qui quel detto di Isaia: Sorgi, illumina Gerusalemme, poiché viene la tua luce, e la gloria di Dio è sorta sopra di essa,¹⁵ ecc. E la gente camminerà nella tua luce. Infatti, quando è nato il Signore, questa luce è apparsa intorno a Gerusalemme. A questa luce, dunque, camminarono i Magi Gentili. Spostatasi prima dalla Giudea verso Oriente, tornò infatti poi dall'Oriente verso la Giudea, guidandovi i Magi. Che la cometa fosse quello stesso angelo che aveva annunciato la grande gioia ai pastori, lo congetturiamo dal fatto che i Magi, quando videro di nuovo la stella, si rallegrarono grandemente; ho detto grandemente, perché già avevano gioito, come i pastori, la prima volta che l'avevano vista. Ora si rallegravano molto, perché è sommamente gradito che sopravvenga nella sua pienezza il bene che hai già gustato altre volte, e sia possibile riceverlo di nuovo dopo che è cessato.

Lo stesso angelo che aveva condotto, con raggi visibili, i Magi a Cristo, ammonì poi, con raggi invisibili, le menti dei Magi addormentati a non recarsi a Gerusalemme; e ammonì Giuseppe a fuggire in Egitto con il bambino. Alla morte di Cristo, è l'angelo a provocare una eclisse di Sole in modo soprannaturale, proprio durante il plenilunio, e a trasformare, a mezzogiorno, il dì nella notte; lui che alla nascita di Gesù, in forma di cometa, aveva trasformato la mezzanotte in

giorno. ¹⁶ Di qui quel detto di Davide: Come le sue tenebre, così la sua luce;¹⁷ poiché ambedue sono compiuti dallo stesso angelo, e tutte e due le volte nel momento medio, sia del giorno che della notte. Ma in che modo l'angelo condensò la cometa? Stando direttamente nella zona mediana dell'aria, riunì mille stadi di aria, sparsi intorno a lui, in uno spazio più ridotto; li legò a sé con straordinario potere, come un corpo all'anima, e li separò da ogni altro elemento. Poi, grazie all'energia del coagulo, molto lattice viene spinto in uno spazio molto angusto, e viene separato dall'acqua. Ma perché l'angelo ha condensato l'aria? Perché la luce che stava per imprimere all'aria potesse essere percepita dall'occhio umano. Infatti ciò che è troppo rarefatto sfugge alle capacità della vista. Da dove trasse la luce da trasmettere a quel corpo? Dalla luce della propria intelligenza. In essa è infatti una luce intellettuale e invisibile, che trasmessa all'aria diventa visibile; nell'aria più sottile è visibile ai beati; in quella più densa, anche agli altri.

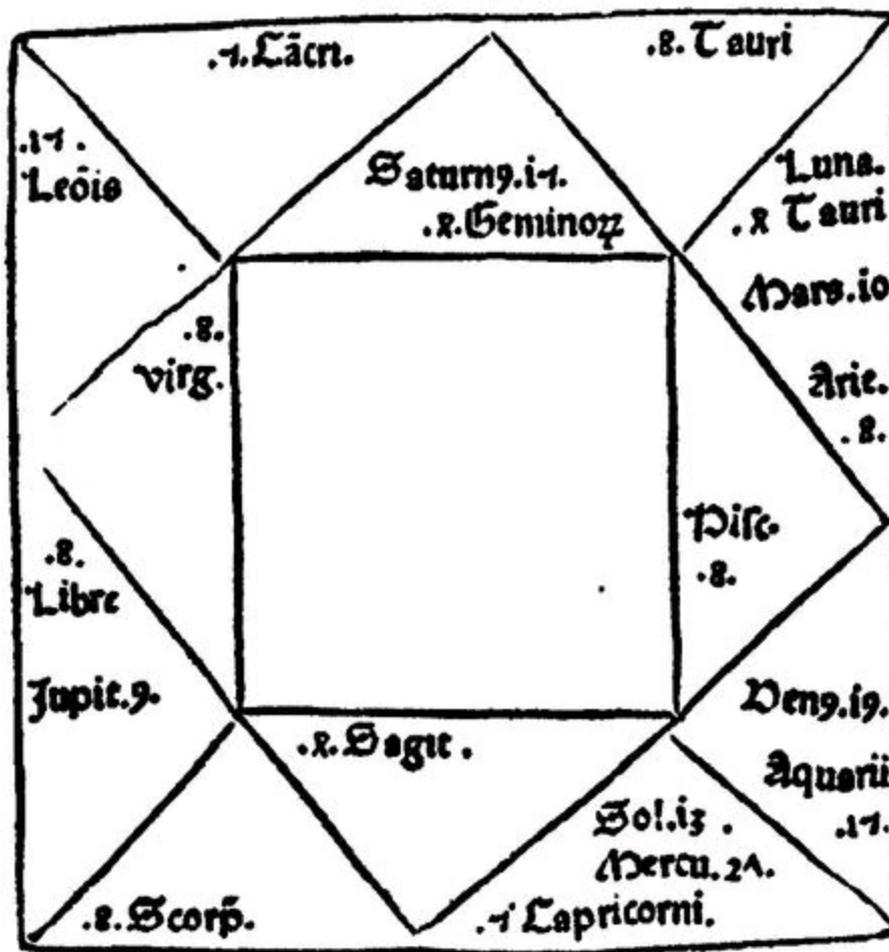
Abbiamo detto che i Magi sono giunti a Gerusalemme il ventunesimo giorno dopo la nascita, quando Maria, rispettato il tempo della purificazione, portò il figlio al tempio. Dunque, nel giorno in cui Simeone e Anna conoscono già Cristo, ¹⁸ i Magi lo predicano a Gerusalemme, e ancora non lo conoscono. Il giorno dopo raggiungono Betlemme. Ma poiché Giuseppe, all'avvicinarsi dei Magi, riceve l'ordine di fuggire con il bambino, non è probabile che abbia condotto al tempio il bambino dopo l'ordine divino; è invece verosimile che i Magi abbiano

salutato il fanciullo dopo la purificazione.

Ciò che abbiamo detto del Sagittario, sulla base di calcoli di alcuni, potrebbe a mio parere essere detto a maggior ragione della Vergine e della mezzanotte. Mentre Cristo nasceva, doveva sorgere necessariamente uno dei dodici segni. Io non so quale segno riferire a colui che è nato da una vergine, più della Vergine. E soprattutto il primo volto di questo segno. Infatti ogni segno ha tre volti. Nel primo volto della Vergine, come testimonia Albumasar,¹⁹ gli Indi e gli Egizi hanno contemplato l'immagine di una fanciulla vergine, bellissima, seduta, che allatta un bambino. Il sorgere di questo volto si addice in massimo grado al fanciullo che nasce da una vergine, e per chi fa bene i calcoli, è quello il volto che sorge, nel mese di dicembre, a mezzanotte. Fu questo il volto nel quale si ritiene si fosse accesa la cometa, che fu non causa, ma segno di Cristo. Se infatti avesse avuto la forza di causare un parto virgineo, certo lo avrebbe fatto più spesso, in tanti secoli. Ma i corpi celesti non possono affatto creare una religione che, messo da parte il cielo, veneri qualcosa che è al disopra del cielo, e spera in esso: il fato celeste non può favorire una legge che neghi il fato.

La luce che dal Bene si diffonde attraverso tutti gli spiriti, è benefica. Essa consente di muoversi verso il bene, e di acquietarsi in esso; fa sì che tu ami il bene, e di esso ti diletta. Qualunque bene particolare reca sempre l'immagine del bene in sé. Gli uomini che non possiedono la carità, quelli che sono tormentati dall'invidia, cominciano già lentamente a cadere nelle tenebre, fuori dai

benefici della luce. Infatti odiano il bene, e si dolgono a causa del bene.



[Figura 1](#)

L'oroscopo di Cristo secondo Pierre d'Ailly
 (da L. Ackermann Smoller, *History, Prophecy, and
 the Stars*.

*The Christian Astrology of Pierre d'Ailly, 1350-
 1420,*

Princeton University Press 1994, p. 18)

LIBRO DEL SOLE DI MARSILIO FICINO, AL MAGNANIMO PIERO DE' MEDICI¹

PROEMIO

Proseguo ogni giorno, sotto i tuoi auspici, nella nuova interpretazione di Platone, che ho intrapresa ormai da tempo; e, come sai, la chiarisco con più frequenti distinzioni di articoli e con esposizioni (*argumenta*), quando la cosa lo richiede, più lunghe. Giunto ora a quel mistero platonico, nel quale con grandissima arte paragona il Sole a Dio stesso,² mi piacque spiegare con un po' più di larghezza una questione di così grande importanza; soprattutto perché il nostro Dionigi Areopagita,³ primo fra i platonici, la cui interpretazione ho tra le mani, abbraccia volentieri tale similitudine fra il Sole e Dio. Dopo aver vegliato molte notti a lavorare intorno al Sole, quasi fosse una lucerna, pensai di isolare dall'opera complessiva questa elevatissima questione, e di corredarla con uno specifico compendio. E di inviare questo mistero riguardante il Sole, quasi dono apollineo, a te che sei alunno di Febo, guida delle Muse,⁴ e sei patrono delle Muse; a te, cui è dedicata tutta questa nuova interpretazione di Platone, affinché da questa luce, quasi fosse la Luna, tu possa trarre indizi sulla futura opera su Platone, come un Sole presso la Luna. E se mai hai amato il mio Platone, che già da lungo tempo è tuo, possa tu ora, illuminato da questa luce, amarlo più

ardentemente; e, amandolo, abbracciarlo con tutta la mente.

CAP. I

Parole di Marsilio Ficino al lettore: questo è un libro allegorico e anagogico, più che un libro dogmatico

È certamente divino, magnanimo Piero, il precetto di Pitagora, ⁵ che ingiunge di non parlare, in assenza di luce, né di cose né di misteri divini. Con queste parole, a me pare, quel sapiente non vuol dire soltanto che non ci si deve arrischiare nelle cose divine oltre il punto che, dall'alto, la luce stessa di Dio rende visibile alle menti ispirate; ma sembra anche ammonirci a non volgerci a cogliere ed esprimere la nascosta luce divina, se non attraverso il paragone con questa luce visibile. Mi accosterò dunque da questa a quella, nella misura delle mie forze, non tanto con ragionamenti, quanto con similitudini tratte dalla luce.

Intanto tu, lettore diligentissimo (e voglia il cielo che tu sia altrettanto indulgente), memore della promessa apollinea e quasi poetica sotto il Sole, non pretendere da me discorsi più seri e dogmatici, come dicono i Greci. Ho promesso soltanto una esercitazione allegorica e anagogica degli ingegni, con la garanzia di Febo, al quale appartengono queste attività. Le Muse, infatti, con Apollo non discutono, ma cantano. Mercurio stesso, primo artefice delle dispute, con Apollo

scherza,⁶ pur se con Saturno e Giove affronta gravi questioni. Non gioca però soltanto in modo adatto: gioca in modo divino. Per quanto mi riguarda, possa io scherzare in modo non puerile. Ma è tempo di mettere in luce, se il bene stesso, ossia il sommo Dio, felicemente m'ispira, i miei preludi sulla luce, quali che siano.

CAP. II

In che modo la luce del Sole sia simile al bene in sé, ossia a Dio

Nessuna cosa, più della luce, richiama la natura del bene. In primo luogo, perché fra le cose sensibili la luce appare la più pura ed elevata. In secondo luogo, perché si propaga istantaneamente e largamente, più facilmente di ogni altra cosa. In terzo luogo, perché si fa incontro alle cose senza recar danno, e tutte le penetra con levità e dolcezza. In quarto luogo, perché porta con sé un calore vitale, che nutre, genera e muove. In quinto luogo, perché mentre è presente presso e dentro ogni cosa, da nulla è contaminata, e a nulla si mescola. In modo simile, il bene in sé è al disopra dell'intero ordine delle cose, si diffonde largamente, tutto accarezza e attira a sé. Non costringe nulla, ha sempre e dovunque come compagno l'amore, quasi un calore dal quale ogni singola cosa viene attratta, e per il quale accoglie volentieri il bene. Per ogni dove è presente nell'intimo di ogni cosa, sebbene non si unisca a nessuna. Infine: il bene in sé è

impossibile a comprendersi ed esprimersi; lo stesso avviene per la luce. Nessun filosofo, infatti, finora l'ha mai definita: dunque, sebbene in nessun luogo vi sia qualcosa di più chiaro, niente sembra più oscuro. Allo stesso modo, il bene è la cosa più conosciuta, e insieme la più sconosciuta di tutte.

Per questo Giamblico,⁷ il platonico, giunge a questa conclusione: definisce la luce come un atto e una immagine visibile della divina intelligenza. Come il raggio che scaturisce dalla vista è una immagine della vista stessa, forse la luce è la vista dell'anima celeste, o l'atto della visione stessa, volto verso l'esterno, che agisce a distanza senza abbandonare il cielo, ma restando sempre in continuità con se stesso; non si mescola alle cose esterne, ma agisce attraverso il vedere, e rende visibili le cose toccandole. Io, almeno, sono solito parlare della luce come di una traccia della vita del mondo, che si offre agli occhi secondo una certa proporzione; o come di una sorta di spirito vitale, intermedio fra l'anima e il corpo del mondo.⁸ Ma di ciò ho detto a sufficienza nella mia *Theologia*.

Che bisogno c'è, dunque, di trattenersi a investigare a lungo, se si vogliono porre, al di sopra del cielo, molte menti angeliche, quasi altrettante luci; il loro ordine; il loro reciproco rapporto, e quello con Dio, padre delle luci? Guarda il cielo, ti prego, cittadino della patria celeste; quel cielo che fu creato da Dio così ordinato e visibile, proprio perché tutto questo fosse chiaro. I corpi celesti infatti, quando li guardi, subito, attraverso i raggi delle stelle, quasi

cenni ed espressioni dei loro occhi, «narrano la gloria di Dio; il firmamento annuncia l'opera delle sue mani». Ma è soprattutto il Sole a poter significare Dio. Il Sole ti darà i segni. Chi oserà dire falso il Sole? ⁹ Così, infine, le invisibili intelligenze divine, ossia le menti angeliche, diventano visibili attraverso le stelle; attraverso il Sole, lo diventano l'eterna potenza e divinità di Dio.

CAP. III

Il Sole illumina, governa e regola i cieli

Il Sole, come signore visibile del cielo, regge e modera tutti i corpi celesti. Lascerò da parte la sua straordinaria grandezza, che si pensa contenga la Terra centosessantasei volte. In primo luogo dà luce a tutte le stelle, sia che abbiano di per sé una piccola luce propria (come qualcuno ipotizza), sia che non ne abbiano affatto (come pensano i più). In secondo luogo, è definito, e appare in effetti, il più vivo dei dodici segni quello che in quel momento il Sole rinforza, come dicono Haly e Abraham.¹⁰ Il Sole, poi, ricolma di tanta energia due segni, dall'una e dall'altra parte, ed entrambi sono detti dagli astrologi arabi i luoghi dove il Sole è guida, ovvero i regali troni del Sole.¹¹ Quando i pianeti si trovano in essi, senza essere combusti,¹² sono forti di straordinaria energia, soprattutto se, in quella porzione del cerchio zodiacale, i pianeti superiori sorgono prima del Sole, gli inferiori dopo il Sole.¹³ Il segno

nel quale il Sole regna, cioè l'Ariete, diventa proprio per questo la testa dei segni, e in ogni essere vivente indica il capo.¹⁴ Il segno che è domicilio del Sole, ossia il Leone, è il cuore dei segni e governa il cuore in ogni essere vivente. Quando il Sole entra in Leone, estingue l'epidemia, quasi fosse veleno di serpente, in molte regioni. Peraltro la sorte annuale di tutto il mondo dipende sempre dall'ingresso del Sole in Ariete.¹⁵ E da esso dipende anche, propriamente, la natura della primavera. Dall'ingresso del Sole in Cancro si giudica la qualità dell'estate; dall'ingresso in Bilancia la natura dell'autunno; da quello in Capricorno, la qualità dell'inverno.¹⁶ Esse si scorgono in quel momento, a partire dal configurarsi dei corpi celesti, poiché il tempo dipende dal movimento.

Il Sole attraverso i quattro segni mobili distingue le quattro parti dell'anno. Allo stesso modo, una sorte diversa si approssima a ciascuno, ogni anno, a partire dal ritorno del Sole nel grado e minuto della natività¹⁷ di ognuno. A ciò si aggiunge che il moto del Sole, primo dei pianeti, e loro principe, è semplicissimo, come dice Aristotele, né mai si allontana dal centro della fascia zodiacale, né retrograda,¹⁸ come avviene per il moto degli altri pianeti.

CAP. IV

Condizione dei pianeti nei rapporti con il Sole

Sembra inoltre che proprio il Sole definisca in tutto il cielo spazi determinati; e i pianeti cambiano moto e posizione quando li attraversano. Infatti Saturno, Giove e Marte, quando giungono in aspetto di trigono al Sole - dopo aver attraversato un terzo del cielo -, cambiano immediatamente moto e si spostano avanti o indietro. Se sono orientali rispetto al Sole, retrogradano; se sono occidentali, avanzano. Venere e Mercurio descrivono orbite più strette, stabilite però in rapporto di vicinanza e lontananza dal Sole. Venere infatti non può allontanarsi dal Sole più di quarantanove gradi; Mercurio non più di ventotto. La Luna muta aspetto e natura in ognuno dei suoi aspetti con il Sole, e, quasi secondo Sole, con le sue quattro fasi rappresenta le quattro stagioni dell'anno. Ogni volta che si congiunge con il Sole, attraverso il grado in cui si verifica la congiunzione, e la contemporanea configurazione del cielo, rende possibile indagare la natura del mese futuro.¹⁹

Tutti i pianeti, non appena toccano il cuore del Sole,²⁰ dominano gli altri per tutto il tempo della congiunzione, per quanto breve esso sia. Quando invece si pongono in altri rapporti di distanza rispetto al Sole, svolgono il ruolo consueto. Si pensa che, quando si accosta al Sole, Saturno abbandoni la sua precedente rigidità, e Marte la sua consueta ferocia. I pianeti superiori, quando il Sole si avvicina loro, iniziano ad ascendere; quando il Sole si allontana, a discendere. Congiunti al Sole, infatti, sono nel punto più alto dell'epiciclo; in opposizione, nel punto più basso; in quadratura, a media altezza. La Luna, nei primi

due casi, è nel punto più alto del deferente; quando è in quadratura, inizia a discendere. Venere e Mercurio, se si congiungono al Sole in moto diretto, sono nel punto più alto; se invece, quando avviene la congiunzione, sono in moto retrogrado, si trovano nel punto più basso. Né è permesso ai pianeti compiere il circuito del loro epiciclo prima di aver rivisto il Sole, quasi loro signore, in rapporto di congiunzione.

Da ciò che abbiamo detto, si vede che i pianeti superiori, quando mutano il loro moto, dopo il trigono con il Sole, riveriscono il regale aspetto del Sole. Congiunti al Sole, sono nel punto più alto e in moto diretto, perché sono in concordia con il loro re. Al contrario, quando sono discordi da lui, trovandosi in opposizione, sono in moto retrogrado e nel punto più basso. Venere e Mercurio quando toccano il Sole, se procedono di moto diretto, obbedendo cioè al loro signore, salgono nel punto più alto; se invece procedono in obliquo, quasi ribelli, vengono spinti in basso.²¹ Il fatto che, al contrario, la Luna sia in alto anche quando è opposta al Sole, non deve affatto meravigliarci. Che cosa è infatti la luce della Luna, se non la luce stessa del Sole, riflessa all'intorno dallo specchio lunare? E nel plenilunio si riflette frontalmente nel Sole. Nella quadratura vediamo la Luna discendere, perché in quel momento guarda torva il suo signore. Né il Sole né la Luna retrogradano, poiché la velocità dell'epiciclo previene il ritorno indietro. La Luna infine, quando sull'eclittica raggiunge il nord, formando la grande testa del drago, in quel punto, in virtù dell'energia solare, reca un incremento

alla forza dei segni; quando tocca il sud, ne causa la diminuzione, proiettando su di essi la coda.²²

Tutti i pianeti, secondo che si trovino a oriente o a occidente rispetto al Sole, mutano in ambedue i casi condizioni e denominazione. Tutti temono la strada del Sole, detta eclittica; ma i pianeti inferiori molto di più, e anche quelli femminili, ossia soprattutto la Luna e Venere. Perciò si allontanano lateralmente il più possibile. Si pensa poi che tutti, sia che si trovino lungo l'eclittica, sia che se ne allontanino, procedendo nuovamente verso nord o verso sud, mutino comunque condizione. La Luna, signora della generazione, non trae alcuna luce visibile se non dal Sole. E dalla perfetta congiunzione con il Sole trae le forze proprie di tutti i corpi celesti, come dice Proclo, quasi esse siano tutte nel Sole; e trasmette verso di noi forze simili.

CAP. V

L'energia del Sole nelle generazioni, nei tempi, nella nascita e in ogni altra cosa

Infine, nel tema natale di ciascuno, il luogo in cui si trova la Luna indica il signore della genitura e il momento del concepimento. E la congiunzione della Luna con il Sole (o la sua opposizione) precedente la nascita, mostra la verità e la sorte della natività. E nel grafico corrispondente a quel momento, la porzione del cielo nella quale cade la parte di fortuna viene detta dagli antichi il demone della natività, e significa, oppure governa

(come ritengono gli Egizi), il tenore di tutta la vita. La parte di fortuna, invero, si calcola in primo luogo a partire dalla distanza fra Sole e Luna, aggiunta al grado dell'Ascendente.²³

Perciò gli astronomi trovano e misurano i moti di tutti i pianeti a partire dal moto, ormai determinato, del Sole. E il Sole con il suo moto distingue le notti e i giorni, le ore, i mesi e gli anni. Con la sua luce e il suo calore genera, fa vivere, muove, rigenera, rallegra e riscalda ogni cosa: le cose che prima erano nascoste, le rende visibili; produce con il suo moto le quattro stagioni dell'anno; le regioni troppo lontane dal Sole, lo sono anche dalla vita. La primavera è la stagione migliore, perché comincia nell'Ariete, esaltazione (*regnum*) del Sole. L'autunno è la peggiore, perché trae origine dalla Bilancia, caduta del Sole. Infine, una natività diurna è comunemente considerata migliore di una notturna; la prima viene giudicata per lo più a partire dal Sole; la seconda dalla Luna, in quanto specchio del Sole.²⁴

Gli astrologi suddividono la carta del cielo alla nascita in dodici parti. Mentre assegnano la nona al Sole, la terza alla Luna, chiamano l'uno Dio, l'altra Dea, e pensano che indichino i beni più grandi, la sapienza, la fede, la religione, la gloria eterna. Il Sole significa tutte queste cose, e semplicemente ogni verità e vaticinio e regno. A ciò si aggiunge che quando il Sole sale al Medio Cielo nutre mirabilmente in noi lo spirito vitale e animale; ma quando è al Discendente, sia l'uno che l'altro spirito si indeboliscono. Perciò Davide, tromba di Dio onnipotente, quando si alza all'alba per suonare la cetra e intonare i carmi, ed

esclama: «è inutile alzarsi prima della Luce»,²⁵ dichiara che il Sole, quando sorge, porta con sé ogni bene per noi, e chiama mirabilmente a cose altissime i nostri spiriti eccitati e illuminati.

Tralascio il fatto che il Sole, come dicono i vati, sorgendo reca con levità ai dormienti il vaticinio. Anche la Luna, sposa del Sole, detta da Aristotele il Sole minore, quando sale rinvigorisce lo spirito e l'umore naturale, e quando scende lo indebolisce; e reca a ogni cosa giovamento tanto maggiore, quanto più è ricca del lume solare. Tralascio ora in qual modo vada osservata la Luna, quando non è priva di luce in aspetto col Sole, in questo o in quel segno, che significano questa o quella parte del corpo; e come, attraverso la Luna, debba essere tratta dal Sole la virtù di tutti i corpi celesti, perché possa ristorare le membra attraverso medicinali opportunamente composti in quel momento. Ne ho infatti parlato a sufficienza nel libro sulla vita.²⁶

CAP. VI

Le lodi degli antichi al Sole; e in che modo le forze dei corpi celesti siano tutte nel Sole e dal Sole provengano

Perciò Orfeo chiamò Apollo l'occhio vitale del cielo: ciò che dirò in forma condensata sarà tratto dagli *Inni orfici*. Sole, occhio eterno che tutto vede; luce celeste altissima, che regola le cose del cielo e del mondo, che guida e trascina il corso armonico del mondo; Signore del mondo, Giove

immortale, occhio del mondo che corre intorno, che possiede il sigillo e dà forma a tutte le cose del mondo. Luna gravida di stelle, Luna regina delle stelle. Questo dice Orfeo.²⁷ Presso gli Egizi si leggeva questa aurea iscrizione del tempio di Minerva: Io sono le cose che sono, saranno e furono. Nessuno ha mai scoperto il mio velo. Il frutto che ho generato è il Sole. Appare chiaro da ciò che il Sole è il parto, il fiore, il frutto di Minerva, ossia della divina intelligenza.²⁸ Gli antichi teologi, ancora secondo la testimonianza di Proclo, dicevano che la giustizia, regina di tutte le cose, si diffonde attraverso il tutto a partire dal trono del Sole, e tutto dirige, quasi sia il Sole a guidare tutte le cose. Giamblico, secondo l'opinione degli Egizi, si esprime così: Tutto ciò che di buono abbiamo, lo abbiamo dal Sole, cioè da lui solo; e se qualcosa viene anche da altri corpi celesti, è anch'esso operato dal Sole, ovvero dal Sole attraverso gli altri pianeti.²⁹ Ma il Sole è signore di tutte le virtù elementari; la Luna è signora della generazione per virtù del Sole. Perciò Albumasar dice che la vita è infusa in ogni cosa attraverso il Sole e la Luna.³⁰

Mosè³¹ pensa che il Sole sia il signore dei corpi celesti di giorno, e che durante la notte la signoria spetti alla Luna, quasi Sole notturno. Tutti, sebbene per ragioni diverse, collocarono il Sole in posizione centrale, come signore del mondo. I Caldei lo ponevano in mezzo ai pianeti; gli Egizi fra le due serie quinarie del mondo, ovvero: cinque pianeti al disopra; al disotto, la Luna e i quattro elementi. Pensano che la Provvidenza lo abbia posto più vicino alla Terra che al

firmamento, in modo tale che l'umore acqueo e aereo della Luna, e la materia pesante delle cose terrestri, siano nutrite dal suo spirito fervido e dal suo fuoco. Secondo un diverso modo di vedere, è la stessa prosperità dei pianeti a rivelare la sua posizione intermedia. Essa richiede che essi siano disposti rispetto al Sole in modo che Saturno, Giove e Marte sorgano prima del Sole; Venere, Mercurio e Luna, invece, dopo il Sole, quasi che nel loro viaggio conducessero il re nel mezzo, e risultassero più deboli se procedessero diversamente. E fra loro sono considerati più potenti quelli ai quali il Sole ordinò di andare avanti. Ma torniamo agli antichi.

I fisici antichi chiamarono il Sole cuore del cielo; Eraclito lo disse fonte della luce celeste.³² La maggior parte dei platonici collocò nel Sole l'anima del mondo, che riempiendo tutta la sfera del Sole diffonde i raggi, quasi fossero spiriti, attraverso quel globo quasi di fuoco, come attraverso un cuore, e poi attraverso tutti gli altri corpi celesti, con i quali distribuisce vita, senso e moto all'universo. Forse per questa ragione la maggior parte degli astrologi pensa che, come solo Dio ci attribuisce l'anima intellettuale, così egli la invia solo sotto l'influsso del Sole, ossia al quarto mese³³ dopo il concepimento. Ma di ciò si occupino loro.

Certo Mercurio, indicatore del moto della nostra mente, è quello che meno si allontana dal Sole. Saturno poi, significando lo stato della mente separata, è quello che meno si discosta dall'eclittica. Peraltro Giove e Marte, poiché sono in armonia con il solare Leone, il primo attraverso

il suo Sagittario, il secondo attraverso l'Ariete, hanno ricevuto un compito così grande, che Giove significa la giustizia religiosa, le leggi civili e la prosperità; Marte la magnanimità, la fortezza e la vittoria. Luna, Venere e Mercurio sono chiamati compagni del Sole: la Luna, per le sue frequenti congiunzioni, e gli aspetti, con il Sole; Venere e Mercurio, oltre che per la vicinanza, per il loro procedere di pari passo con il Sole. Per questo, dunque, riceverono il dominio della generazione universale. La Luna, molto umida, dopo aver attinto calore vitale attraverso la congiunzione e gli aspetti con il Sole, diffonde un umore caldo e vitale nelle cose che debbono generarsi nella sfera sublunare. Mercurio mescola questi due umori, e tutte le parti, nelle cose che si generano, secondo una proporzione musicale. A questi composti Venere aggiunge la bella forma, la grazia e la letizia. Il Sole distribuisce la luce, che ha tutta raccolta in sé, attraverso le varie stelle, diverse l'una dall'altra quanto alla specie; e insieme diffonde molteplici energie attraverso la luce dalle molte forme. Da ciò è lecito congetturare che vi siano nel Sole almeno tante virtù quante sono le stelle nei cieli.

CAP. VII

Disposizione dei segni e dei pianeti rispetto al Sole e alla Luna

Che il Sole sia il re, e la Luna, sorella e sposa del Sole, la regina dei corpi celesti, si vede

chiaramente dalla disposizione dei segni dello Zodiaco. Il Leone e il Cancro, domicili (*sedes*) rispettivamente del Sole e della Luna, si toccano. Lo stesso fanno l'Ariete e il Toro,³⁴ esaltazione (*regnum*) l'uno del Sole, l'altro³⁵ della Luna. Gli altri pianeti pongono ciascuno la propria sede da una parte e dall'altra intorno al re e alla regina, quasi lasciandoli nel centro. Mercurio, infatti, da un lato risiede nella Vergine, contigua al Leone; dall'altro lato, governa i Gemelli, contigui al Cancro. Venere governa da un lato la Bilancia, dall'altro il Toro. Marte governa di qua lo Scorpione, di là l'Ariete. Giove, da una parte il Sagittario, dall'altra i Pesci. Saturno, da un lato il Capricorno, dall'altro l'Aquario.

Una volta, tuttavia, mentre disponevo in questo modo le sedi dei pianeti rispetto al Sole e alla Luna, il mio familiare Bindaccio Ricasoli,³⁶ uomo di profondo giudizio, mi obiettò: «Non vedi, Marsilio, che le stesse sedi, sebbene in ordine inverso, sono disposte da tutti e due i lati agli stessi gradi rispetto alle sedi di Saturno?». «Vedo» risposi «che ciò conviene principalmente al Sole, ma tocca nello stesso tempo anche all'altissimo Saturno. Ma perché meravigliarsi che Saturno sia degno di questo onore, se è quello che meno di tutti vediamo allontanarsi dall'eclittica, la regale strada del Sole?» Ma torniamo al proposito.

I cinque pianeti hanno dunque due sedi ciascuno: la prima segue il Sole quasi alle spalle; la seconda è in rapporto con la Luna. Le prime vengono dette occidentali rispetto al Sole; le seconde, orientali rispetto alla Luna. Ma il Sole e la Luna rivendicano a sé tutto lo Zodiaco: infatti la

provincia del Sole comprende il Leone, la Vergine, la Bilancia, lo Scorpione, il Sagittario, il Capricorno; quella della Luna, Aquario, Pesci, Ariete, Toro, Gemelli, Cancro. Chiamarono forse il Cancro porta degli uomini, perché sembra che lì ormai il Sole inizi a discendere; il Capricorno, porta degli dèi, perché in esso il Sole sembra³⁷ improvvisamente ascendere. Ma queste cose le abbiamo chiarite anche altrove. Certo questi due segni, insieme all'Ariete e alla Bilancia, hanno rivendicato la dignità di essere chiamati cardini del cielo, poiché in essi il Sole stabilisce l'avvicinarsi delle quattro stagioni, e, attraversando Ariete e Bilancia, tiene un corso medio sia nel salire che nel discendere. Perciò l'emiciclo che si produce fra Ariete e Bilancia è chiamato dagli Egizi cerchio di Minerva, ossia della sapienza e della giustizia.

Un ordine così mirabile dei corpi celesti mostra che il mondo è opera non del caso, ma della provvidenza.³⁸ E il rapporto di ogni cosa con il Sole, ed esso soltanto, mostra in lui il regolatore di tutte le cose. Mostra anche che le menti angeliche, e tutti i corpi celesti, obbediscono al sommo Uno, che è al disopra del cielo, e che ad esso debbono obbedire molto di più le nostre anime.

CAP. VIII

I pianeti, quando sono in armonia con Sole e Luna, sono benefici; il contrario, se sono in disarmonia. E in qual modo salutino Sole e

Luna

Tolomeo considera Sole e Luna autori della vita: questa per quanto riguarda l'accrescimento e la vitalità; quello, invece, per quanto riguarda il senso.³⁹ Giove e Venere, peraltro, sono favorevoli alla vita per il fatto di concordare in armonica proporzione con Sole e Luna. Giove concorda al massimo con il Sole, e in parte anche con la Luna; l'inverso accade per Venere. Invece Saturno e Marte sono così avversi alla vita, per il fatto di discordare dal Sole e dalla Luna: Saturno piuttosto dal Sole; Marte, invece, dalla Luna. Giove è più vitale degli altri, perché, se la luce del Sole e quella della Luna si uniscono perfettamente, Giove trae forza dall'uno e dall'altra.

Non si può invero trascurare il fatto che i pianeti, quando vedono in faccia, come in un saluto, il volto del Sole o della Luna, di colpo ottengono una nuova forza, che gli Arabi dicono *almugea*: quando cioè, seguendo il Sole, ne distano tanti gradi quanto il loro domicilio dista da quello del Sole; oppure quando, precedendo la Luna, si avvicinano ad essa alla stessa distanza della quale il loro domicilio dista da quello della Luna.⁴⁰ Così dunque Saturno saluterà il Sole ogni volta che, occidentale, sarà nel sesto segno dopo il Sole. Giove farà visita al Sole nel quinto segno, Marte nel quarto, Venere nel terzo, Mercurio nel secondo. In modo simile saluteranno la Luna quando, orientali, ovvero sorti prima di lei, la guarderanno dalla stessa distanza. Di qui appaiono di nuovo la consonanza di Giove e

Venere con il Sole e la Luna, e la dissonanza di Saturno e Marte dall'uno e dall'altra. Giove, infatti, ha posto come proprio domicilio il Sagittario, in aspetto perfetto di trigono al Leone, domicilio del Sole; Venere nella Bilancia, in aspetto di sestile (*exagono aspectu*), anch'esso propizio, al Leone; Marte nello Scorpione, in disarmonico aspetto di quadrato; Saturno nel sesto spazio, non armonico, e nel settimo, del tutto opposto: l'Aquario è infatti opposto al Leone, e il Capricorno al Cancro.

Similmente, Venere dispone il Toro in aspetto esagono, ossia di sestile, al Cancro; Giove pone i Pesci in trigono, ossia in aspetto triangolare; Marte pone l'Ariete in quadrato; Saturno, come abbiamo detto, nel sesto e nel settimo spazio. Giove e Venere sono quindi detti fortunati, perché sono concordi con il re e la regina del cielo; Saturno e Marte sfortunati, perché discordano da essi; Saturno infelice al massimo grado, perché la sua discordia dal Sole è più grande di quella di Marte dalla Luna.⁴¹ Da ciò siamo ammoniti del fatto che saranno felici le anime che si troveranno in armonia con la volontà divina; infelici quelle che ne discorderanno.

CAP. IX

Sole statua di Dio. Similitudine fra Sole e Dio

Il nostro divino Platone, avendo considerato tutto ciò con grandissima attenzione, chiamò il Sole figlio visibile del Bene in sé. Giudicò anche che il

Sole fosse la statua manifesta di Dio in questo tempio mondano, posta dallo stesso Dio perché fosse ammirata, sopra ogni altra cosa, da quanti la guardano da ogni parte. Gli antichi, come dicono Plotino e Platone, lo veneravano come un Dio. Gli antichi teologi Gentili posero nel Sole tutti i numi dei Gentili, come attestano Giamblico, Giuliano⁴² e Macrobio.

Del resto, chi non vede che il Sole è l'immagine e il vicario di Dio nel mondo, senza dubbio non ha mai considerato la notte, né ha mai fissato lo sguardo sul Sole che sorge, né ha mai riflettuto su quanto superi il senso, e come subitaneamente renda vive le cose che, lontane da lui, venivano considerate morte. Né si è accorto dei doni del Sole, con i quali egli da solo fa quel che tutte le altre stelle insieme non riescono a fare. Concludi dunque, insieme ai platonici e a Dionigi, che il Sole, ossia Febo, guida delle Muse, ovvero dell'intelligenza, è l'immagine visibile di Dio. E che Febe, ossia la Luna, è immagine di Febo, come egli lo è di Dio. E, come dice Ipparco, che essa è lo specchio del Sole, nel senso che riflette su di noi la luce del Sole che le giunge. Non giova ora discutere, ma neppure tralasciare, quella similitudine platonica che ho ampiamente discussa altrove.⁴³ Il Sole genera la vista e i colori, e fornisce alla vista la forza che le consente di vedere, e ai colori quella che consente di essere visti, e congiunge in unità l'una con gli altri, conciliandoli con la luce. Pensiamo che Dio si comporti nello stesso modo in rapporto agli intelletti e alle realtà intelligibili. Egli crea infatti le specie intelligibili delle cose e tutti gli intelletti,

e fornisce agli uni e alle altre, una volta per tutte, la capacità propria e naturale di agire vicendevolmente. Li circonfonde poi di continuo con una luce comune, per mezzo della quale spinge le energie degli intelligibili e degli intelletti all'atto della conoscenza, e li congiunge nell'agire. Questo lume, Platone lo chiama verità, rispetto alle cose da intendere; scienza, rispetto alle menti.

Pensa poi che il bene, ossia Dio, sia di tanto superiore a tutte queste cose, di quanto lo è il Sole rispetto alla luce, agli occhi e ai colori. Ma quando Platone dice che il Sole è al disopra di ogni entità visibile, certamente si riferisce a un Sole incorporeo, che sta al disopra del Sole corporeo; ovvero a un intelletto divino. Poiché però è possibile risalire dall'immagine al modello, in parte togliendo ciò che è deteriore, in parte aggiungendo ciò che è meglio, toglì, se ti piace, al Sole (al quale Averroè ha sottratto la materia) la quantità determinata; ma lasciagli con la luce la virtù, in modo che rimanga la luce, dotata di meravigliose virtù, non definita né da una quantità stabilita né da una qualche figura, ma che comprende con la sua presenza uno spazio non misurabile con l'immaginazione. Come eccede la capacità di comprensione, così supera la vista degli occhi.⁴⁴ Per questa ragione si vedrà che nella misura delle tue forze, a partire dal Sole, hai raggiunto Dio, che nel Sole pose il proprio tabernacolo. E poiché nulla è alieno alla luce divina più della materia totalmente informe, così nulla, più della Terra, è diverso dalla luce del Sole. Perciò i corpi nei quali prevale la

costituzione terrestre, come del tutto inetti alla luce, non la accolgono in alcun modo al proprio interno. Non perché la luce sia incapace di penetrarli: essa, infatti, mentre non illumina all'interno la lana o il foglio, penetra invece istantaneamente il cristallo, che pure è così difficile a penetrarsi in altro modo.

Allo stesso modo, la luce divina risplende anche nelle tenebre dell'anima; ma le tenebre non la accolgono. Anche questo infatti il Sole ha di simile a Dio. Dio inserisce nelle menti angeliche e beate prima la scienza delle cose divine, poi l'amore; mentre nelle nostre anime, che hanno fede qui sulla Terra, accende il duplice amore che purifica e converte, prima di donare l'intelligenza delle cose divine. Allo stesso modo, il Sole illumina istantaneamente, per ogni dove, le nature luminose e pure, quasi fossero già celesti; mentre le materie opache e inette prima le riscalda, le accende e le purifica con la luce, poi le illumina. E quando sono ormai leggere e permeabili tanto al calore quanto alla luce, spesso le innalza verso l'alto. Per questo Apollo trafigge la mole di Pitone⁴⁵ con le frecce dei raggi, la purifica, la scioglie, la solleva. Nemmeno dobbiamo dimenticare che, come speriamo che Cristo verrà infine nella pienezza della sua sovranità, e con lo splendore del suo corpo risusciterà dalla terra i corpi degli uomini, così ogni anno dopo l'inverno mortale aspettiamo che il Sole, regnante in Ariete, richiami istantaneamente alla vita e alla bellezza i semi delle cose ormai quasi morti sotto terra, e gli animali in letargo. Per questo si dice che Mercurio svegli i dormienti con il caduceo, quasi Acate del

Sole. E Platone descrive una resurrezione quasi simile nel libro sul regno. ⁴⁶

CAP. X

Il Sole fu creato per primo e fu posto al Medio Cielo

Si chiede quale fra queste cose Dio abbia creata per prima. Mosè⁴⁷ risponde: la luce. Giustamente; infatti dalla luce divina, che in se stessa è più che intelligibile, scaturisce immediatamente la luce, che fra tutte le cose è la più simile a Dio. La luce intelligibile nel mondo che sta al disopra dei corpi, cioè l'intelletto purissimo. La luce sensibile nel mondo corporeo, cioè la luce stessa del Sole. Ma essa, nel suo primo grado, che è come il primo giorno della creazione, ha proprio questa proprietà, di brillare all'interno e di illuminare dall'esterno. Nel secondo, di potere, con la sua calda energia, vigoreggiare lei stessa, e far vivere tutte le altre cose. Nel terzo, per la propria efficacia, e per ordine divino, di propagarsi nella macchina del mondo. Infine, nel quarto grado della natura e dell'ordine, quasi fosse il quarto giorno, suddivide la propria grandezza nel mondo, come la luce della divina intelligenza, dalla quale procede, si riflette in se stessa. Perciò Mosè afferma che il primo giorno fu creata soltanto la luce, mentre nel quarto fu creata la luce fornita della forma solare, ossia circolare. Anche Platone ripete due volte, nel *Timeo*, la costituzione del Sole: la prima volta, fra i pianeti, quasi

compartecipe della loro sorte; la seconda, in quanto più degli altri insignito, per volere divino, di luce meravigliosa e autorità regale.⁴⁸

La maggior parte degli astronomi afferma che alla nascita del mondo il Sole si trovava in Ariete, sua esaltazione, e occupava, come re dei corpi celesti, il Medio Cielo, quasi fosse una rocca e un capo.⁴⁹ Anche Mosè, quando dice che il giorno fu fatto non con la mattina e la sera, ma, all'inverso, con la sera e la mattina, segnala che dopo il mezzogiorno, nel quale fu acceso il Sole, il giorno già nato declinava ormai verso sera, e doveva essere completato dal mattino seguente. Confermò certamente il regale potere del Sole, quando gli assegnò nel mondo il giorno del Signore, ossia quello del Sole. Se infatti Dio creò il mondo in sei giorni, e nel settimo si riposò, senza ombra di dubbio diede inizio alla creazione a partire proprio dal giorno del Sole, ovvero dal governo solare del mondo. Ma quando ordinò che nel giorno di Saturno ci si astenga dall'agire, pose Saturno più di tutti lontano dal Sole, avverso alla generazione e all'azione. Non è forse autore della vita quel Cristo, che il Sole al Medio Cielo aveva pianto - quasi profeta dal volto velato - mentre spirava, e che risorse dalla morte nel giorno e nell'ora del Sole, per restituirci la luce intelligibile, come il Sole ci restituisce quella visibile?

CAP. XI

Le due luci del Sole. Il compito di Apollo. I

gradi delle luci. Il Sole immagine di tutte le cose divine

Se consideriamo il Sole rispetto a quella prima proprietà della sua natura, che ricevette nella prima fase della sua creazione, quando fu inserito nel consorzio dei pianeti, vedremo che la sua luce prima e naturale non fu, all'inizio, così grande come divenne poi. Esso supera infatti le altre stelle erranti non in grandezza, ma in luminosità. Supera in effetti di meno del doppio la grandezza di Giove, ma ne supera la luce di forse cento volte. La loro grandezza si determina con certezza in paragone con la Terra: quante volte il Sole la contenga, lo abbiamo detto all'inizio, mentre si calcola che Giove sia pari a novantacinque volte la Terra.

Diversa dunque, e proveniente da un'altra parte, venne a splendere questa immensa luce, che si aggiunse alla luminosità naturale del Sole. Tutti i corpi celesti, quando nacquero, portarono con sé una luce propria; ma troppo esigua, o nascosta ai nostri occhi, essa ci sfugge per la sua sottigliezza ed esiguità, o per qualche altra ragione. Una luce simile, un poco più grande a causa della sua grandezza, il Sole sembra averla portata con sé fin dall'inizio. Ma in verità, oltre a quel lume proprio e nativo, per così dire oscuro, se ne aggiunse subito, per volere divino, un altro, evidentissimo agli occhi, quasi un'immagine più manifesta dell'intelligenza e dell'infinita bontà divina.

Dio, come insegnano i nostri teologi, ha dato alle menti una doppia luce. La prima si accende naturalmente in loro; la seconda si aggiunge in

ragione dei meriti e per grazia divina, rendendole beate con la loro mirabile larghezza. Poiché dunque le stelle sono immagini delle menti, si può ipotizzare che abbiano anch'esse, allo stesso modo, ricevuto due diverse luci. Come Dio aggiunse in modo mirabile, nel Sole, questa grande luce alla prima luce solare, così il Sole, in tale incombenza vicario di Dio, aggiunse la nuova luce a lui sopraggiunta a quelle native delle stelle. Come dunque siamo soliti dire che la luce che appare sulla Luna non è propriamente della Luna, ma piuttosto del Sole, mandata fino a noi attraverso la Luna, così, secondo quel segretissimo ragionamento platonico, diremo che il grandissimo splendore che si mostra nel Sole procede verso ogni cosa a partire non da esso, ma da Dio, attraverso il Sole; come una luce manifesta agli occhi, propria non di quel globo celeste, ma di Dio stesso.

Senza dubbio Dio, quando riempì di tanto splendore il globo solare, che pure è una esigua particella del cielo, in modo che da esso soltanto il fulgore si riversasse su ogni cosa, rese chiaro senza ombra di dubbio che il piccolo corpo del Sole aveva ricevuto un dono così incomparabile non da se stesso, ma da qualcosa di più alto; ed è in virtù dell'unico Dio che i beni del Sole si propagano dal Sole a tutte le cose. A quel modo che la luce, in questo Sole sensibile, illumina tutte le cose sensibili e tutti i sensi, e fa vivere le cose, le forma e volge verso l'alto, così un lume intelligibile, nell'anima stessa del Sole, illumina gli occhi interiori dell'anima, li accende e li richiama. Penso che per questo presso gli antichi

teologi il Sole fosse chiamato Apollo, autore di ogni armonia e guida delle Muse: poiché libera le anime dalla confusione infusa dagli influssi, occulti più che manifesti, dei raggi, li regola armonicamente, e li conduce infine all'intelligenza. Né si deve pensare che questa luce larghissima e sommamente efficace, la migliore fra tutte le cose che siano state date al mondo, dono perfetto, abbia tratto la propria origine dall'esiguo corpo del Sole: scaturisce invece dallo stesso bene, che è il padre della luce, nel quale ogni luce è certo più che intelligibile, e anzi trascende ogni intelligenza. Ma scendendo verso l'intelletto divino, e quello angelico, si fa ormai intelligibile. Giungendo quindi alla mente dell'anima del mondo, viene resa intellettuale e per di più immaginabile; passando poi in cielo, diventa nello stesso tempo sensuale e sensibile. Alla fine, spinta verso i corpi inferiori, viene quasi a dividersi: in qualche caso (negli occhi cioè degli esseri animati) diventa sensuale; altrove (ovvero negli oggetti) diventa sensibile. In pochi animali conserva ambedue i caratteri: in quelli cioè che vedono nel buio. Ma torniamo alle cose dette prima.

I platonici pongono tre principi: il bene in sé, l'intelletto divino, l'anima del mondo. La luce, unica fra tutte le altre cose, rimanda a tutti e tre. Al bene in sé, perché, mentre sopravanza mirabilmente ogni cosa, si diffonde in tutte, richiamandole verso l'alto, ma mantiene mirabilmente la propria eccellenza e purezza. All'intelletto divino, perché chiarisce, distingue e adorna tutte le cose. All'anima del mondo, perché

col calore vitale genera tutte le cose, le riscalda, vivifica e muove. Come infine, dai tre principi del mondo, che stanno al disopra del cielo, scende verso il cielo, e sotto il cielo li mostra per ogni dove come fondamenti del tutto, così nel cielo, attraverso il Sole, rappresenta il bene stesso; attraverso il firmamento pieno di stelle, l'intelletto divino, ovvero la pienezza delle idee; rappresenta infine l'anima del mondo, quasi mobile, attraverso la mutevole luce della Luna. Similmente, al disotto del cielo rappresenta il primo attraverso il fuoco, il secondo attraverso l'aria, la terza attraverso l'acqua. Infine, come le stelle superiori sono immutabilmente illuminate dal Sole, e la Luna trae da esso, mutevolmente, la luce solare, così anche gli angeli sono illuminati stabilmente da Dio; le anime, invece, in modo mobile.

CAP. XII

Similitudine fra il Sole, la Trinità e i nove ordini degli angeli. Anche le nove divinità del Sole e le nove Muse intorno al Sole

Nel mondo non vi è nulla che più del Sole sia simile alla divina Trinità. Infatti nell'unica sostanza del Sole si trovano tre aspetti distinti e uniti insieme. In primo luogo, la naturale fecondità, completamente celata ai nostri sensi. In secondo luogo, la luce che promana da quella stessa fecondità, e ad essa è sempre pari. In terzo luogo, l'energia che irraggia calore, ed è in tutto pari alle prime due. La fecondità rimanda al

Padre; la luce, simile all'intelligenza, al Figlio; il calore rappresenta lo Spirito d'amore.

I nostri teologi immaginano intorno alla divina Trinità tre gerarchie di angeli, ognuna contenente tre ordini; la prima consacrata al Padre, la seconda al Figlio, la terza allo Spirito. In modo simile, intorno alla trinità solare, noi troviamo un ternario e un novenario, giacché dalla natura feconda del Sole tre diverse fecondità naturali procedono attraverso tutta la realtà. La prima procede verso le nature celesti; la seconda verso le nature semplici degli elementi; la terza, nella natura dei misti. Inoltre, dal calore vitale del Sole si propaga qua e là, oltre le nature delle cose, anche la vita, triplice essa stessa. Prima la vita vegetativa, nelle piante: poi la vita sensitiva, immobile negli zoofiti; terza, la vita sensibile e in progresso negli animali più perfetti. Infine, dalla luce del Sole derivano tre tipi di fulgori, nel cielo e sotto il cielo. Infatti la luce è bianca, rossastra, oppure mista. Poiché la luce è del tutto simile alla conoscenza, e ne costituisce quasi il principio (soprattutto di quella sensibile), a buon diritto ai tre tipi di luce sembrano corrispondere anche tre tipi di sensi. Alla luce rossastra corrispondono i sensi corporei, ovvero il tatto e il gusto. A quella bianca, i sensi che per gran parte sono incorporei, l'immaginazione e la vista. Alla luce mista si avvicinano i sensi che sono intermedi fra quelli incorporei e quelli corporei: l'udito e l'olfatto.

Fino a questo punto, la luce del Sole non è soltanto immagine, ma anche causa. Dell'intelligenza pura, invece, è soltanto immagine. Infatti l'intelligenza pura agisce

istantaneamente, penetra in profondità, chiarisce senza essere mescolata a nulla, e restando altissima. Allo stesso modo, la luce si espande istantaneamente attraverso ogni cosa, e rende visibile ciascuna di esse; è una cosa sola ma nello stesso tempo è tutta ovunque, senza mescolarsi a nulla, giacché il Sole, quando se ne va, non resta nemmeno per un momento nell'aria, ma accompagna il suo Febo che si allontana. Ma poiché, non so come, sotto questo Apollo diventiamo quasi poeti, anche senza essere buoni poeti, mi sia concesso per un poco narrare favole: prima intorno agli dèi superiori (per dirla alla maniera platonica); poi delle nove Muse.

Gli antichi collocarono i numi nel Sole. Di lui contempliamo infatti o la sostanza, o l'energia. Nella sostanza, l'essenza, la vita, l'intelligenza; chiamiamo l'essenza Cielo, la vita Rea, l'intelligenza Saturno, secondo il loro modo di essere. Se poi, dopo la sostanza, contempleremo la forza del Sole, chiameremo la sua fecondità Giove e Giunone; la luce, Apollo e Minerva; il calore, Venere e Bacco. Già gli antichi raffiguravano Febo e Bacco - che più degli altri dominano nel Sole - come sempre giovani; poiché, se fossimo capaci di sfruttare per nostro uso e misura la luce e il calore del Sole, con la purezza e le proprietà con le quali si trova in esso, ne trarremmo l'eterna giovinezza, o almeno compiremmo centoventi anni solari. Dopo queste nove divinità, interne al Sole, passiamo alle nove Muse che stanno intorno al Sole. Che cosa sono, infatti, le nove Muse intorno a Febo, se non i nove generi di divinità apollinee, distribuite nelle nove

sfere del mondo? Gli antichi, infatti, conobbero solo otto cieli.⁵⁰ Ma sotto il fuoco celeste collocarono l'aere puro, quasi un nono cielo, celeste per la qualità e il movimento. In ciascuna sfera posero spiriti divini, celati agli occhi, ordinatamente dedicati alle singole stelle erranti; spiriti che Proclo chiama anche angeli, e Giamblico, in più, arcangeli e principati.⁵¹ Ma quelli fra loro che sotto ogni riguardo sono per eccellenza solari, i più antichi li chiamarono Muse, preposte a tutte le scienze, ma soprattutto alla poesia, alla musica, alla medicina, alle espiazioni, agli oracoli e ai vaticini. Ma torniamo al Sole.

Inetti, noi ammiriamo anche troppo tutte le cose più piccole, purché siano rare; quelle abituali, anche se sono grandissime, abbiamo smesso di ammirarle da gran tempo, quasi fossimo ciechi e ingrati. Nessuno ammira il fuoco, che ferve, così come il cielo e il Sole, purissimo, privo di mescolanza, perpetuamente mobile, rilucente da lontano; che da piccolissimo diventa massimo, mentre tutto converte in sé. Nessuno ammira quanto si dovrebbe il Sole, incomparabilmente superiore a ogni altra cosa, padre e moderatore di tutto; il Sole che rallegra le cose tristi, fa vivere quelle non ancora vive, risuscita quelle già morte. In verità, se la casa dell'Olimpo onnipotente si aprisse una sola volta all'anno, e si mostrasse improvvisamente uno splendore così grande, tutti ammirerebbero oltre misura soltanto il Sole, senza minimamente dubitare che sia stato mandato da Dio; e, nonostante sia nascosto, renderebbero grazie a Dio, autore di un bene così grande. Giamblico, dunque, e Giuliano e i platonici

ordinano di raffigurarsi una notte del tutto priva della luce della Luna e delle stelle – la luce che è il dono manifesto del Sole –, per capire meglio che cosa saremmo senza il Sole, e quanto siamo debitori a questo Sole supremo.

CAP. XIII

Il Sole non deve essere adorato come autore di tutte le cose

Spesso Socrate stette attonito, nell'accampamento, in presenza del dio, guardando il Sole che sorgeva sul suo solito cammino; con le membra immobili, gli occhi fissi, a guisa di una statua, a salutare il Sole che tornava.⁵² I platonici dunque, sulla base di questi segni e di altri simili, diranno forse che Socrate, subito guidato, fin dalla fanciullezza, da un demone febeo, aveva l'abitudine di venerare sopra ogni altro lo stesso Febo, e per questa ragione era stato giudicato dall'oracolo di Apollo il più sapiente di tutti i Greci. Io però per il momento tralascierò che cosa si debba dire del demone di Socrate, se si tratti di un genio o di un angelo.⁵³ Oserei tuttavia affermare con certezza che in quella sua estasi Socrate ammirò non questo Sole, bensì l'altro. Dal momento, infatti, che solo la novità reca ammirazione, perché Socrate si stupì tanto nell'ammirare questo Sole, che egli vedeva ogni giorno, e del quale aveva compreso, con ragioni matematiche e fisiche, i movimenti e tutte le energie? Quel Sole che egli, come testimonia

Platone, chiamò non primo Dio, ma figlio di Dio. Non primo figlio di Dio, aggiungo, ma secondo e visibile.⁵⁴

Il primo figlio di Dio, infatti, non è questo Sole visibile agli occhi, ma l'altro intelletto, ad esso di gran lunga superiore, ovvero il primo figlio, che può essere contemplato soltanto dall'intelletto. Socrate dunque, ammonito più di una volta dal Sole celeste, presentiva da esso il Sole sopraceleste; contemplava con maggiore concentrazione la maestà di quello, e ammirava attonito la incomprendibile bontà del Padre. L'apostolo Giacomo lo chiamò padre della luce; della luce, intendo, più che celeste e sopraceleste, presso la quale non c'è cambiamento né periodico oscuramento.⁵⁵ Ritiene infatti che le creature sopracelesti siano naturalmente mutevoli; non dubita che molti dei corpi celesti in qualche modo si oscurino, mentre quelli al disotto del cielo lo fanno ogni giorno. Pensa perciò che ognuno dei massimi beni che siano stati dati, ossia naturalmente insiti nella mente, e ogni dono perfetto, aggiunto cioè oltre le doti naturali, discendano non da questo Sole e dalle stelle mondane, ma, più in alto, dallo stesso padre della luce. Adoperando infatti le forze dell'intelligenza, quasi gradini non solo verso il cielo, ma al di sopra di esso, saliamo baldanzosi oltre i cieli, e lì conosciamo e amiamo e coltiviamo molte cose più importanti dei cieli, e veneriamo, più di ogni altra cosa, l'artefice stesso del cielo. Non potremmo tuttavia con l'intelligenza intendere o amare più del cielo qualche cosa di incorporeo, se ricevessimo l'intelligenza soltanto dal cielo. Ma

affinché nessuno, ammirando troppo il Sole, la Luna e le stelle, li adorasse e venerasse come artefici e padri dei doni intellettuali, ammonì prudentemente che il Sole non è principio di tutto. Ometterò qui le ragioni per le quali nella mia *Theologia* affermo che il principio di tutto non è né il corpo, né l'anima, né l'intelletto, ma qualcosa di molto più elevato, dal quale il Sole celeste dista tanto da poter essere giudicato più un'ombra che un'immagine di esso. Riassumerò invece in breve le ragioni di cui si serve, su questo punto, Giacomo.

Poiché la quiete, principio, guida e fine del movimento, è più perfetta di ogni tipo di movimento, certo Dio, principio e reggitore di tutto, non può essere in movimento. Il Sole, invece, è continuamente in movimento. Peraltro la virtù del principio, che è immensa, raggiunge tutto con la sua forza, e non può mai essere impedita. La virtù del Sole, invece, operando attraverso i raggi, è ostacolata qua e là dai raggi che le si oppongono; patisce un difetto se la Luna si frappone; spesso è trattenuta dalle nubi; è respinta dalla densità della terra; è indebolita dalla distanza. Il Sole stesso è anche una parte assai piccola del mondo; è trattenuto da una sede angusta; è trascinato e di nuovo trascinato dalla sua sfera, e contro l'impeto della propria sfera viene sempre ricondotto all'indietro dalla sfera superiore; è ostacolato dai segni e dalle stelle contrari; è indebolito, per così dire, dagli aspetti negativi dei pianeti malefici. Infine, il principio di tutto opera tutto sempre, dovunque e in ogni cosa. Il Sole, invece, non produce le sfere del mondo, né

può con la propria energia creare cose umide o dense o di tipo simile. Né, se vi sono in cielo virtù di questo tipo, esse traggono in alcun modo origine dal Sole, come rettore e misura in cielo. Ciò valga ad ammonirci che tutte le cose che sono in cielo, sotto il cielo e sopra il cielo, sono tutte egualmente riferite a un unico principio del tutto.

Considerando tutto ciò, veneriamo quest'ultimo principio con quella osservanza con la quale le cose celesti venerano il Sole.

APOLOGIA PER IL PROPRIO LIBRO DEL SOLE E DELLA LUCE

Marsilio Ficino fiorentino a Filippo Valori, oratore fiorentino presso il Pontefice¹

Trattenevo in casa ormai da tempo il libro sul Sole, destinato al chiarissimo Piero de' Medici;² contro il precetto evangelico nascondevo, empio, il Sole, quasi la fiaccola sotto il moggio. Ma quel Piero del Nero,³ che nelle mie lettere ho spesso definito candidissimo, pensò che fosse giusto che la luce risplendesse, come Dio ha ordinato, per quante più persone possibile. Obbedii molto volentieri a quell'uomo purissimo, al quale più che a ogni altro si addice la cura della luce e del candore. E oltre al mistero, affidato a Piero de' Medici, inviai il libro perché fosse affidato agli stampatori ad opera di Piero del Nero. Ecco dunque, mio Valori, che questo Sole, a me più caro della luce, sorge ormai visibilmente, per quanto piccolo sia. Ma forse sarà offeso da nebbie che stanno per levarsi, o risulterà molesto a qualche pipistrello e uccello notturno. Ma nebbie e venti si dissolveranno subito, oppure il Sole stesso, quando salirà più in alto, li indebolirà e scioglierà. Ai pipistrelli, che anche nella luce si avvolgono di oscurità, e non vedono, consiglierai - se pur sono capaci di farsi consigliare - di non accusare la luce, che a tutti gli altri è salutare. Fuggano piuttosto, secondo il loro costume, questa luce, e (ciò che è lo stesso) continuino a

nascondersi, indegni della luce.

Chiamo poi, con buone speranze, il mio Valori a combattere per me. Valori, dico, non solo contro i gufi, ma anche contro giganteschi mostri. Egli combatterà con grandissimo valore, a guisa di Ercole. Sei infatti solito avere di frequente sulle labbra quel detto di Boezio su Ercole: La Terra, espugnata, dona⁴ le stelle. Gli antichi presentano Ercole, alunno del Sole, che si sottopone, per la vera gloria e lo splendore della verità, che sono le funzioni e i compiti del Sole stesso, a dodici fatiche, come i segni dello Zodiaco. Va' dunque in battaglia, mio alacre Valori; in essa avrai (so quel che dico) almeno tre invitti compagni. Parlo di Ercole Poliziano, del febeo Pico e di Landino Anfione. Essi hanno già combattuto tre anni per il mio libro *Sulla vita*⁵ con tanto valore, quanto sarà quello con cui di nuovo combatteranno ora per questo mio libro sullo splendore, per quanto modesto esso sia.

2 Gennaio 1493.

LETTERE SULL'ASTROLOGIA

1

Solus nullum charum amittit, cui omnes in illo chari sunt, qui non amittitur¹

[Il solo a non perdere nessuno dei suoi cari, è quello al quale tutti sono cari in Colui che mai si perde]

Marsilio Ficino a Giovanni Cavalcanti,² amico unico

È quasi impossibile dire quanto io sia depresso, mio dolcissimo Giovanni, costretto come sono dal timore di questa pestilenza a stare, per ordine di mio padre, questi pochi giorni senza te: e tuttavia sono con te più spesso di quanto si possa pensare. E, per Giove, se non fossi in tal modo con te, certo lo stare senza te mi sarebbe penoso. Giovanni, sola mia cura e mio conforto, ti prego di consolare il tuo Marsilio con le tue lettere, che tanto aspetto. Arriveranno recandomi sempre grande felicità, in qualunque momento arrivino.

Dal canto mio ti scrivo sotto un'opposizione della Luna al Sole, a Mercurio e Saturno; e una quadratura di Marte al Sole e alla Luna; in un momento, dunque, che gli astrologi considerano infelice più di ogni altro.³ Tuttavia so che sarò felicissimo di scriverti. L'amicizia, infatti, ci ha legati fin dai nostri verdi anni non soltanto sotto la

guida degli astri, ma anche per volere di Dio, che è guida degli astri.⁴ Mi è dolce dunque esclamare, come faccio spesso in privato e in pubblico, insieme con il divinissimo Agostino, nostra guida: il solo a non perdere nessuno dei suoi cari, è quello al quale tutti sono cari in Colui che mai si perde.⁵

Si volge ormai per te, mio Giovanni, il trentesimo anno,⁶ se conto bene. Non essere prodigo del tempo che fugge, ma spendi i tuoi giorni con parsimonia tanto maggiore, quanti meno te ne restano da spendere.

2

Deus omnia bonis convertit in bonum¹
[*Ai buoni Dio volge tutto in bene*]

Marsilio Ficino a Giovanni Cavalcanti,² amico unico

Giovanni, scrivimi qualche volta che cosa hai fatto in ciò che abbiamo in comune, e che cosa vuoi sia fatto da me. Sempre che in questo momento tu sappia ciò che vuoi, mio ottimo Giovanni. Quanto a me, di questi tempi non so affatto che cosa vorrei. Forse non vorrei ciò che so di volere, e voglio ciò che non so.

Penso però che in questo momento le tue cose siano in ordine, per la benignità del tuo Giove, che è in moto diretto nel segno dei Pesci; ciò che a me in questi giorni non avviene, per la malignità di Saturno, retrogrado in Leone.³ Ma, come siamo

soliti ripetere, in ogni circostanza bisogna rendere grazie a Dio, che nella sua infinita bontà volge tutto in bene.

3

Mala non sunt ab astris proprie, sed ex defectu materiae, vel consilii¹

[I mali non derivano propriamente dagli astri, ma dai difetti della materia, o della decisione]

Giovanni Cavalcanti a Marsilio Ficino, filosofo platonico

A parer mio tu ogni tanto sopravvaluti delle cose: proprio perché le sopravvaluti – sebbene siano da considerarsi di importanza minima –, le temi; e questo, da quel grand'uomo che sei, non dovresti mai farlo. Non metterai dunque più sotto accusa con me, mio Marsilio, la malvagità di Saturno. Gli astri, per Ercole, non possono farci alcun male; non possono, dico, e non vogliono: per gli esseri superiori, infatti, volere e potere sono la medesima cosa. Per quale ragione, poi, ci danneggerebbero, noi che siamo i figli di Dio, sommo bene? Lasciamo che siano guidati, insieme a tutto il resto del creato, che trae origine solo dal sommo bene; e che le felicissime menti angeliche li conducano, secondo le leggi del bene stesso. Se le cose stanno come noi le vediamo, e come i dotti sanno, il secondo padre, quello terrestre (che al confronto di quello celeste merita a fatica di essere definito padre), ama i suoi figli quanto

pensiamo li ami quello che è il primo e vero padre: in modo certo straordinario. Per questo non riceviamo mai alcun danno dalle cose che convivono con noi nella prospera casa del padre nostro. Guardati dunque dall'attribuire ancora le tue colpe a quell'astro supremo, che forse ti ha riempito di benefici innumerevoli e grandissimi. Per non dilungarmi a enumerare vani dettagli: tu che sei stato mandato ad adornare una città fiorente, che ormai grazie a te è divenuta fiorentissima,² non volle forse Saturno guardarti sotto lo stesso aspetto³ con il quale guardò il divino Platone, per rendere illustre Atene?

Rispondimi, ti prego. Da dove viene il mirabile ingegno, grazie al quale intendi che Saturno compie in trent'anni il suo cammino, e quali effetti produce sulla Terra, da questa o quella posizione? Dimmi: da dove hai tratto quel corpo robusto e sano, con il quale hai percorso tutta la Grecia attraverso sentieri insoliti e selvaggi, e sei penetrato fino in Egitto, per portare fino a noi, sulle tue spalle, quei sapientissimi antichi?⁴ È stata certo un'impresa audace; per essa i posteri ti saranno tanto debitori, che ripagarti sarà difficile. Né l'impresa iniziata ti ha deluso. Ci hai recato coloro che nessuno è capace di raggiungere; hai reso noti in Occidente coloro dei quali in passato si conoscevano soltanto i nomi, e che saranno grandemente venerati. Li hai liberati dall'oscurità che li circondava, e hai tolto ogni nebbia dai nostri occhi, in modo che potessimo vedere anche il loro cuore, a patto di non avere gli occhi infiammati. Per merito tuo, dunque, la nostra generazione ha visto coloro che l'Italia non

aveva mai visto. Ebbene, tutto questo ti è stato dato da Saturno.

Vorrei che tu mi rispondessi anche su questo punto. Da dove viene quella tua memoria, capace di abbracciare ogni cosa; così tenace, che in ogni momento tu hai presenti cose che hai visto e sentito una volta sola; che non ricorda solo le azioni, ma anche chi le ha compiute, e i tempi e i luoghi? Non accuserai dunque Saturno, che volle tu superassi gli altri uomini di quanto esso supera gli altri pianeti.⁵ Ci vuole, dunque, una palinodia; e più saggio sei, prima la canterai.

4

Omnes omnium laudes referantur in Deum,
principium omnium atque finem¹
[*Ogni lode sia rivolta a Dio, principio e fine di tutte le cose*]

Marsilio Ficino al suo amico Giovanni Cavalcanti

Mi ordini, mio Giovanni, di cantare una palinodia a Saturno,² del quale nei giorni scorsi grandemente mi lamentavo. E lo fai molto giustamente: poiché nessuno dà ordini più giustamente di colui che, ordinando cose giuste, compie lui stesso ciò che ordina.

Ma, pur se ordini giustamente, ordini, tuttavia, qualcosa di inutile. Se, infatti, il mio petto risuona quando il mio cuore canta, ne segue che, quando tu canti, il mio cuore vibra in armonia con te.³ Nella tua lettera mostri di aver cantato una

palinodia a Saturno e a tutti gli astri; anzi, a Dio, che è guida degli astri. Possa dunque valere come palinodia per il tuo Marsilio la tua lettera, le cui lodi egli accoglie come dovute in parte al tuo caldissimo amore per lui, in parte ai doni di Saturno. Ma le lodi dell'amore, di Saturno e di ogni altra cosa debbono essere rivolte a Dio, principio e fine di tutte le cose. Per quanto è in me, io lo lodo soprattutto in questo: desidero solo il suo premio eterno, mentre ambisco pochissimo i beni terreni.

Quanto poi al mio essere troppo pauroso in rapporto alle contrarietà, cosa che ogni tanto mi rimproveri, ne attribuisco la colpa a una specifica complessione, la melanconia, che è, mi pare, molto amara, se non viene lenita e addolcita, in qualche modo, dal ricorso frequente al suono della cetra. Una melanconia che mi sembra impressa in me fin dalla nascita da Saturno, posto nel mio Ascendente più o meno alla metà dell'Aquario, e che nell'Aquario stesso riceve Marte e la Luna in Capricorno, e forma un quadrato con Sole e Mercurio, che in Scorpione occupano la nona casa. E forse mitigarono un poco questa natura melanconica Venere in Bilancia e Giove in Cancro.⁴

Ma dove sono andato temerariamente a cacciarmi? Di nuovo, mi accorgo, e non senza ragione, mi costringerai a cantare una palinodia a Saturno. Che fare? Tergiverserò; e dirò - se vuoi - che tale natura non deriva da lui. Oppure, se si deve ammettere che deriva da lui, concorderò con Aristotele, il quale afferma che proprio la melancolia è un singolare dono divino.⁵

5

Quae revera sunt bona, quo maiora sunt eo etiam meliora¹

[*Ciò che è davvero buono, è migliore quanto più è grande*]

Marsilio Ficino a Lorenzo Bonincontri, astronomo e poeta²

Non riesco a dire con quanto piacere ho letto le tue lettere, chiarissimo Lorenzo. In esse, nulla biasimo di meno, di ciò di cui ti scusi di più. Ma che dico, mio Lorenzo? In verità, non biasimo nulla, poiché ogni loro affermazione mi piace in massimo grado. Dunque, per dir meglio, nelle tue lettere nulla mi piace più di ciò che temevi potesse piacermi di meno. Parlo, amico, del tuo discorrere ampio, o meglio, della tua sobrietà; poiché ciò che davvero è buono, è migliore quanto più è grande.

Rimetti a me il difficile giudizio su tre numi, provvidenza, fato e libertà. Hai sentito dire che una volta fu rimesso a Paride il giudizio fra le dee; ma in un punto tanto decisivo io non vorrei offendere le entità superiori. Il giudizio di Paride è ricordato per l'offesa recata alle forme divine che ha disprezzato. Ma forse per me non c'è più nessun pericolo. Tu stesso sembri aver emesso su di loro il giudizio più prudente; infatti non li hai indebitamente separati, come hanno fatto molti, bensì li hai molto opportunamente congiunti l'uno all'altro. Io confermo il tuo giudizio, in un discorso di maggiore ampiezza, nel libro sugli astrologi.³

6

Quantum Astronomi metiuntur, tantum Astrologi mentiuntur¹

[*Quanto gli astronomi misurano, tanto gli astrologi mentono*]

Marsilio Ficino fiorentino a Bernardo Bembo,²
giureconsulto e cavaliere molto insigne

Dio ti salvi mille volte, mio Bernardo. Ho detto troppo poco: ti salvi tante volte quante respiri, dolcissimo Bernardo. Ti scrivo ogni giorno molte cose, ma ne trascrivo poche. Mi sembra infatti di soddisfare l'amore, quando scrivo la minuta; ma che se la trascrivessi, soddisferei poco il dovere.

Tuttavia, per informarti dei miei studi attuali: compongo un libro sulla provvidenza di Dio e la libertà dell'arbitrio umano, nel quale - in rapporto alle capacità del mio ingegno - confuto quei giudizi astrologici che tolgono dignità alla provvidenza e alla libertà.³ Quanto infatti gli astronomi misurano con diligenza le cose celesti, altrettanto gli astrologi mentono, infondatamente, sulle cose umane. Addio.

Perché però, mano mia troppo pigra, stai tanto a lungo senza nominare quell'egregio Tommaso, una volta Acate di Bernardo, oratore dei Veneti, che il mio animo abbraccia tanto volentieri, e del quale la mia bocca risuona?⁴ Tutte le volte, dunque, Bernardo, che lo vedrai, auguragli di stare in salute, a nome di Marsilio.

14 Giugno 1477.

7

Cum primum fatum impugnare nitimur,
expugnamus¹

[*Non appena ci sforziamo di contrastare il fato, lo superiamo*]

Marsilio Ficino a Francesco Marescalchi,
ferrarese²

Mi poni, mio confilosofo, quattro ottime domande. La prima: come sto? Sto, Marescalchi, come voglio, da quando ho cominciato a voler stare come sto. La seconda: perché faccio filosofia? Faccio filosofia soprattutto per questa ragione: poter assecondare con la volontà le cose, quando le cose non assecondano in altro modo la mia volontà; in questo modo, infatti, le cose assecondano la volontà che le asseconda. La terza: quanto bene ti voglio? Se c'è una misura per l'amore, o una dimensione per la libera volontà, misura, Francesco, il tuo affetto per me, e così forse misurerai il mio per te. La quarta: che cosa sto scrivendo? Scrivo un libro sulla provvidenza di Dio e la libertà dell'arbitrio umano, nel quale si combatte contro la necessità e il fato degli astrologi.³

Si dirà forse che è da sciocchi voler combattere contro il fato, poiché esso è inespugnabile. Io però rispondo, che contrastarlo è tanto facile, che quando vogliamo contrastarlo, appena lo vogliamo, lo superiamo. In verità, l'impulso delle sfere celesti non può innalzare la mente al disopra delle sfere; perciò chi si pronuncia contro di loro

mostra di averle già trascese, e di essersi innalzato fino a Dio e al libero arbitrio della volontà. Come se fosse stato non costretto dal fato celeste, ma condotto dalla provvidenza sopraceleste di Dio, e dalla libertà della mente.

Peraltro, poiché l'iniziativa di contrasto, per così dire, procede di solito perentoria da un contrario all'altro, nessuno si sentirà di ammettere che la volontà, e l'argomentazione che avversa la presunta coercizione delle stelle, traggano origine proprio da esse.⁴ Si deve invece concedere che scaturiscano dalla provvidenza e dalla libertà, in grazia delle quali ci siamo pronunciati contro il fato.

28 [Luglio] 1477.

8

Prospera in fato fortuna, vera in virtute felicitas¹
[*Prospera fortuna nel fato, vera felicità nella virtù*]

Marsilio Ficino a Lorenzo de' Medici, il giovane²

Il mio grande affetto per te, ottimo Lorenzo, mi impone da gran tempo di offrirti grandi doni. Chiunque contempi il cielo lo considera la più grande delle cose visibili con gli occhi del corpo. Perciò, se oggi ti offrirò il cielo, quale sarà il valore del dono? Ma non vorrei averne menzionato il valore, poiché l'amore una volta sbocciato dà e riceve gratuitamente ogni cosa; né vi è al disotto del cielo nulla che possa valere quanto il cielo stesso.

Gli astrologi insegnano che fra tutti nasce più fortunato quello per il quale il fato ha disposto i segni celesti in modo che la Luna non formi aspetti negativi con Marte e Saturno, e ne formi invece di positivi con Sole, Giove, Mercurio e Venere. Quanto gli astrologi considerano fortunato chi ha avuto alla nascita i corpi celesti favorevolmente disposti dal fato, tanto i teologi considerano beato colui che li ha disposti in sé altrettanto bene. Dirai certo che il cielo è troppo grande. Grande è davvero; ma pur se è grande, accosta con buone speranze, nobile Lorenzo, l'impresa: il tuo creatore è molto più grande del cielo, e del cielo sarai tu stesso più grande, non appena stabilirai di farlo. I corpi celesti non sono da cercare in alcun luogo esterno a noi: il cielo, infatti, è tutto dentro di noi, che abbiamo in noi il vigore del fuoco, e origine celeste.³

Prima di tutto la Luna: che cos'altro significa in noi, se non il continuo movimento del corpo e dell'anima? Marte, poi, indica la prontezza; Saturno, invece, la lentezza. Il Sole significa Dio, Giove la legge, Mercurio la ragione, Venere l'umanità (*humanitas*).⁴ Su dunque, armati, giovane generoso, e tempera col mio aiuto il cielo, in questo modo. La tua Luna, ovvero il continuo movimento del corpo e dell'anima, schivi sia l'eccessiva rapidità di Marte, sia la lentezza di Saturno; ovvero, consideri ogni singola questione nel momento opportuno e conveniente; non si affretti, né ritardi, più del dovuto. Questa Luna che è in te guardi poi continuamente il Sole, cioè Dio stesso, dal quale sempre riceve raggi benefici; e in ogni dove veneri sopra ogni altro colui dal

quale ricevi ciò per cui sei degno di onore. Guardi anche Giove, cioè le leggi divine e umane, che non debbono mai essere trasgredite: allontanarsi dalle leggi, sulle quali tutto si regge, non sarebbe infatti altro che perdersi. Volga lo sguardo a Mercurio, ossia al discernimento, alla ragione e alla scienza, nulla intraprendendo se non dopo aver consultato persone prudenti; né dica o faccia nulla per cui non possa fornire ragioni plausibili. Consideri cieco e muto un uomo digiuno di scienze e di lettere. Fissi infine lo sguardo in Venere stessa, ossia nell'umanità.

Da Venere siamo ammoniti a ricordare che sulla Terra non si possiede nulla se non si possiedono gli uomini, per i quali le cose terrene sono state create. Ma degli uomini non ci si impadronisce con nessun'altra esca, che non sia l'umanità.⁵ Guardati dal disprezzarla, quasi ritenendo che l'umanità abbia origine terrena. L'umanità è infatti una ninfa dal corpo bellissimo, di origine celeste, più di ogni altra cara a Dio, che sta al disopra del cielo. La sua anima e il suo spirito sono l'amore e la carità; i suoi occhi sono la dignità e la grandezza d'animo; le mani la liberalità e la magnificenza; i piedi la serenità e la modestia; il tutto, infine, la temperanza e l'onestà, la grazia e lo splendore. Che aspetto straordinario, che piacevole visione! Lorenzo mio, una ninfa tanto nobile è tutta in tuo potere. Se ti unirai a lei con vincolo indissolubile e la prenderai per tua, renderà dolci tutti i tuoi anni, e ti renderà padre di una bella prole.⁶

Infine, per esprimermi con brevità: se in questo modo saprai regolare convenientemente in te i

segni e i doni celesti, sfuggirai a tutte le minacce del fato, e certo vivrai, con il favore divino, una vita beata.

9

Coelum pollicetur bona, virtus praestat¹

[*Il cielo promette i beni, la virtù li garantisce*]

Marsilio Ficino al suo Giorgio Antonio Vespucci, e a Naldo [Naldi]²

Scrivo a Lorenzo il giovane un'epistola sulla prosperità dovuta al fato, che riceviamo dalle stelle che sono fuori di noi, e anche sulla libera felicità, che conseguiamo, grazie alla libera volontà, a partire dalle stelle che sono in noi.

Tu la interpreterai, se sarà necessario. Lo esorterai anche a impararla e conservarla riposta nella mente più alta. Grandi sono le cose che gli prometto; altrettanto grandi quelle che si procurerà, se solo leggerà con la stessa disposizione d'animo con la quale io ho scritto.

10

Pius dominabitur astris¹

[*L'uomo pio dominerà le stelle*]

Marsilio Ficino al magnanimo Lorenzo de' Medici

Stai molto attento, Lorenzo, oggi e domani, poiché

Marte in Capricorno - tuo segno ascendente - forma oggi un quadrato a Saturno, domani un quadrato al Sole.² D'altro canto, non si è ancora sciolta la quadratura del Sole a Saturno, signore del tuo Ascendente. Per quest'ultima ragione debbo guardarmi anch'io.³

Nei giorni scorsi stavo venendo da te per dirti tutto questo, ma per strada mi soccorse l'idea di far di tutto per rimandare fino a questo momento, per non pressarti con timori e fastidi destinati a durare troppo tempo. Anticipiamo di solito abbondantemente, con le nostre previsioni, inconvenienti che avverranno dopo molto tempo; talvolta, anche, ci raffiguriamo avversità che non si verificheranno.⁴ Se pensiamo che sia infelice chi è costretto a temere qualcosa, sono certo meno infelici quelli cui viene ispirato un timore di più breve durata.

Spero comunque, e non è vana fiducia, che il signore delle stelle e degli uomini, che ti ha salvato fino a ora dalle minacce delle stelle, e spesso miracolosamente anche dalle crudeli mani degli uomini,⁵ ti salverà nello stesso modo, nella sua clemenza, anche in futuro.

26 Settembre 1480.

11

Quod divina providentia statuit antiqua renovari¹
[Fu la divina provvidenza a stabilire che l'antico si rinnovi]

Marsilio Ficino a Giovanni Pannonio²

Se tu avessi compreso i miei scritti, che dici di aver letto, non ti chiederesti ora in qual modo questo mio rinnovamento degli antichi sia al servizio della divina provvidenza. In primo luogo, non dobbiamo chiedere il pieno possesso della verità cristiana a quanti sono vissuti prima della nascita di Cristo. Nemmeno dobbiamo pensare che le menti di quegli uomini, così acute e filosofiche, potessero essere attratte verso la religione perfetta, e gradualmente condotte ad essa, da un'esca diversa da quella della filosofia. Le intelligenze acute, infatti, si affidano solo alla ragione; e abbandonano subito volentieri la religione comune, quando recepiscono quella proposta da un filosofo religioso. Una volta che di questa si siano imbevuti, la trasformano con facilità nella migliore delle specie di religioni comprese in quel genere.

Non fu dunque senza che la divina provvidenza volesse richiamare a sé tutti gli uomini, secondo l'ingegno di ognuno, che mirabilmente una pia filosofia³ nacque, sia presso i Persiani, con Zoroastro, sia presso gli Egizi, con Ermete, in reciproca armonia. Essa fu poi nutrita presso i Traci con Orfeo e Aglaofemo; crebbe rapidamente, con Pitagora, presso Greci e Italici; infine fu portata a perfezione in Atene dal divino Platone. Era antico costume dei teologi celare i divini misteri sia sotto numeri e figure matematiche, sia sotto invenzioni poetiche. Plotino, infine, liberò la teologia da questi veli, e per primo e solo, come testimoniano Porfirio e Proclo,⁴ penetrò per dono divino gli arcani delle cose. Ma per la

straordinaria concisione del suo linguaggio, l'abbondanza delle sentenze e la profondità del senso, richiede di essere non solo tradotto, ma anche commentato.

Ho lavorato fino a oggi a tradurre e chiarire i teologi più antichi. Ora invero lavoro allo stesso modo, tutti i giorni, sui libri di Plotino, destinato a quest'opera per dono divino, come essi alla loro; affinché, venendo alla luce questa teologia, i poeti cessino di mettere scelleratamente nel numero delle loro favole le azioni e i misteri della devozione religiosa; e i peripatetici, ossia tutti i filosofi, siano ammoniti che la religione non va trattata come una favola da vecchiette.

Infatti tutto il mondo è occupato dai peripatetici, che si dividono in due sette, alessandrini e averroisti.⁵ I primi ritengono che il nostro intelletto sia mortale; i secondi pretendono che sia unico. Gli uni e gli altri distruggono nello stesso modo, dalle fondamenta, ogni religione. Ma se qualcuno pensasse che una empietà così largamente divulgata, e sostenuta da ingegni tanto penetranti, possa essere distrutta dalla semplice predicazione della fede, si convincerà subito di essere molto lontano dal vero. C'è bisogno di una forza molto maggiore, cioè di miracoli divini che si mostrino per ogni dove, o almeno di una filosofia religiosa che sappia persuadere i filosofi, che l'ascolteranno molto volentieri. Piace alla divina provvidenza rafforzare per la nostra generazione, con l'autorità e la ragione filosofica, la religione in generale; in tempi stabiliti, confermerà con veri miracoli, a tutti manifesti (come già fece un tempo), la specie

più alta di religione.

Quanto al fatto che tu, volendo riferire al fato le ragioni di questa nostra opera, hai accennato al mio tema natale, non nego che in questa figura Saturno, ascendente in Acquario, il Sole e Mercurio nella nona casa, gli aspetti degli altri pianeti alla nona casa, indichino un uomo che rinnova le cose antiche; nego però che ne siano la causa.⁶ Anche tu, dopo aver letto con attenzione la mia epistola sulla stella dei Magi,⁷ l'analoga discussione svolta nella mia *Theologia*, e i libri di Plotino, da me tradotti, che parlano della stessa questione, comprenderai pienamente che il servizio del pubblico bene, che riguarda le anime, dipende principalmente, come da cause comuni e prime, dalle menti superiori, ministre di Dio; ma scaturisce anche, come da cause prossime e ultime, dalle scelte umane, quando si volgono verso le entità superiori. È perciò significato dalle figure e dai movimenti celesti, quasi strumenti della mente divina.

Imparerai inoltre che il fato, ovvero la serie delle cause celesti, è al servizio della divina provvidenza; e che i nostri animi giudicano con il massimo di libertà, quando consentono in massimo grado con la volontà divina. Ma poiché ti so molto affezionato ai poeti, concluderò tutto il discorso con Virgilio. Enea (cioè l'animo eroico), destinato a discendere agli Inferi per poi risalire (cioè penetrare i misteri divini) e a portare alla luce ciò che è nell'oscurità, viene guidato a ciò dalla provvidenza divina; così come generato per volere divino (come dice) era lui, che il giusto Giove amava, e gli oracoli divini a ciò

chiamavano.⁸ Procede dunque verso il suo fine con decisione libera, dove la virtù ardente lo trasporta verso i corpi eterei, e dove valuta che cosa sia meglio fare; e spontaneamente consulta gli oracoli, e sempre ben volentieri consente con la sentenza divina. A ciò concorre il fato, conforme alla provvidenza, preannunciato dall'oracolo. Afferralo; e volentieri e facilmente ti seguirà, se il fato ti chiama. Se no, non potrai vincerlo con nessuna forza, né potrai abatterlo con la spada.⁹

Di certo il fato, quasi araldo della provvidenza, ti chiama, ti indica quello che la provvidenza ha stabilito e comanda; tu però in tanto sei capace di portare a termine l'opera difficile, in quanto tutti e due, fato e provvidenza, ti ispirano. In tanto, anche, agisci liberamente, in quanto obbedisci volentieri alla provvidenza. E sei davvero signore nel regno del fato, quando ti dimostri servo in quello della provvidenza. Addio.

12

Astronomicum auspicium pro libro de vita longa¹
[*Auspicio astronomico per il libro De vita longa*]

Marsilio Ficino a Giovanni Pico della Mirandola,²
suo confilosofo

Come il nostro Platone scrisse, stimolato da Lisia, e invitato da Timeo, Zenone, Parmenide, che avevano scritto essi stessi, così ora io sono stato indotto dal filosofo Arnaldo³ a comporre un libro su come ritardare la vecchiaia. Poiché tuttavia

sapevo di cimentarmi con una questione che supera le forze umane, ho iniziato il libretto solo con favorevoli auspici delle stelle; di Mercurio anzitutto, che felicemente si muove di moto diretto nella sua Vergine; poi della Luna, che avanza in Toro ed è congiunta a Giove, e di lì forma un trigono con Venere e Mercurio. In tal modo questa mia composizione, nata sotto pianeti vitali,⁴ sotto il regno di Mercurio, potrà giovare, quanto alla vita, a chi filosofa, e più di tutti a te, carissimo Pico, il più degno di una vita da filosofo.

E perché tu potessi trarre il massimo vantaggio dalla mia diligenza, oggi ho osservato il Sole che, mentre gioca con il Toro, come lo hai felicemente ricevuto alla nascita, è finalmente vicino al trigono di Saturno; gli si accosta intanto la Luna,⁵ che in tal modo va a prendersi cura di Pico, figlio del sublime Saturno, prima che degli altri. Soprattutto in quanto Saturno è dignificato in Capricorno, ha a destra la grande testa del drago, e glorioso guarda il Sole⁶ con i raggi del trigono, per confermare subito ai suoi figli attraverso questo aspetto, con stabile patto, le promesse del cielo. Purché, come dobbiamo sperare, il sommo Giove inclini benevolo verso i cultori della dea il capo con il quale generò Minerva.

23 Agosto 1489.

13

Responsio desideranti natalem suum et reliqua¹
[Risposta a un amico che gli chiede il giorno natale, e altro]

Marsilio Ficino a Martino Uranio Prenninger,² di
Constanza

Ti mando Giamblico, che chiedevi per primo, e in più Proclo e Sinesio: domandi le mie cose tanto a buon diritto, che devo sempre mandartele più numerose di quanto chiedi. Anche gli otto libri delle mie lettere, che desideri, li affiderò ai copisti perché fra breve le trascrivano. Sto per inviarti anzitutto il primo libro, poi il secondo. Ho deciso questa mattina di dedicare proprio a te il nono, che è già quasi finito: questo e altro richiedono il mio affetto e il tuo valore.

Chiedi poi del mio giorno natale; e se il nostro Plotino, agli amici che spesso glielo domandavano, non lo confidò mai,³ tuttavia sono così colpito dal tuo grande amore per me, da non poterti negare nulla, se non ciò che sia al di fuori della mia disponibilità. Il mio giorno natale fu il 19 ottobre 1433. Quanto all'ora, sebbene non sia stata annotata da mio padre Ficino, medico, dalle sue parole e da quelle di mia madre ho dedotto essere stata la ventunesima; e penso che in quel momento fosse ascisa circa la metà dell'Aquario, insieme ai Pesci. Saturno in Aquario occupava l'angolo orientale, mentre Marte, sempre in Aquario, era in dodicesima; il Sole era in Scorpione, Mercurio in nona casa, la Luna in Capricorno, Giove in Leone in settima; nella stessa casa Venere in Vergine; il punto di fortuna in Ariete.⁴

Hai la natività, quale che essa sia; e il nativo, qualunque sia la sorte che gli è toccata. Se la

fortuna non fu mai grande e durevole, una certa debolezza fisica ostacolò sempre i miei libri, sia durante la stesura, sia in fase di pubblicazione; mai, tuttavia, sono venuto meno al compito che forse mi è stato assegnato. Già infatti, in questo ottavo settenario della mia vita, tu mi hai offerto la ragione di una nuova edizione, anzi, di una nuova composizione. Chiedendomi quest'anno il libro su come prendersi cura della salute degli uomini di lettere, composto nel settimo settenario⁵ della mia vita, nel quale ho pubblicato i libri di Platone, il tuo genio ha stimolato il mio a comporre un libro sul come prolungare la vita agli uomini d'ingegno, perché non solo vivano bene, ma vivano anche il più a lungo possibile in buona salute. Così ho già terminato, con l'aiuto di Dio, questo libro sul come allungare la vita agli studiosi, e ad esso ho aggiunto un opuscolo che ho composto sul come attirare la vita dal cielo, in modo tale da poter promettere agli uomini d'ingegno buona salute e vita lunga,⁶ con rimedi e medicine non messi insieme in modo qualunque, ma preparati sulla base dell'osservazione degli astri. Almeno se Dio stesso, che ora ha ispirato chi l'ha scritto, ispirerà allo stesso modo nel futuro chi lo leggerà, e lo utilizzerà.

Stai bene, e a lungo, e felicemente.

29 Agosto 1489.

14

Gratiarum actio pro Patrocinio exhibito nobis a Principe¹

[Ringraziamento per il patrocinio elargito dal principe della Chiesa]

Marsilio Ficino a Rinaldo Orsini,² arcivescovo di Firenze

Dio ti salvi a lungo, Dio ti salvi sempre, buon pastore, salvezza degli agnelli. Il buon pastore dedica la propria anima ai suoi agnelli, per pascolarli e difenderli dai lupi. Così tu paternamente hai sottratto or ora il tuo agnello Ficino alle voraci fauci dei lupi, e quando già Saturno duramente mi aggrediva, ti sei opposto, quasi fossi Giove.³ Sembra quindi che quando, discutendo di pianeti e stelle, anteponevo Giove a ogni altro, io divinassi che grandi sacerdoti gioviali - generosi cioè e veridici - mi avrebbero soccorso nel pericolo.

In verità ti definii gioviale molto prima di aver esaminato il tuo tema natale; e quando potei farlo direttamente lo affermai, sulla base del Cancro, esaltazione (*regnum*) di Giove, all'Ascendente, e dello stesso Giove, con sua gioia felicemente disposto in decima casa, in sestile al suo Cancro.⁴ Ma noi pensiamo che tutti i beni derivino infine dal Giove celeste, creatore del pianeta Giove.

Poiché poi il Sommo Pontefice, suo vicario, per merito tuo si è volto a me favorevole, desidero non solo che mi conceda il suo favore, ma anche che viva a lungo.⁵ Perciò, se potessi venire a conoscenza del suo oroscopo, della costituzione corporea, delle patologie che maggiormente i medici temono per lui, potrei con diligenza

escogitare un miscuglio o una medicina che giovi a una vita lunga e a una prospera salute. Questo ringraziamento voglio renderti: nemmeno Venere, guida delle tre Grazie, potrebbe eguagliarlo.

Firenze, 26 Giugno 1490.

15

Fata viam invenient, aderit vocatus Apollo¹
[*Il fato troverà la sua via, e Apollo, invocato, comparirà*]

Marsilio Ficino a Pierfilippo Pandolfini,² oratore illustre del Senato di Firenze

Ti ho tracciato uno a uno i giorni dell'anno prossimo, che ho esaminato in questa veglia notturna del gran giorno di Natale. Mi compiaccio per i giorni felici, depreco quelli infelici; invoco gli uni e auspico l'allontanamento degli altri, con l'aiuto del padre Giove, significatore dei pontefici. Il 17 dello scorso mese di settembre esso è tornato nei tuoi Gemelli; spostatosi all'indietro, di moto retrogrado, fino al Toro, il 10 di gennaio raddrizzerà finalmente il passo, e successivamente, avanzando in moto diretto, raggiungerà di nuovo i tuoi Gemelli alla fine di febbraio, per passare felicemente in Cancro il 20 di ottobre.³ Nel periodo nel quale Giove procederà di moto diretto, specialmente quando sarà in Gemelli, il fato troverà la via, e, invocato, comparirà Apollo. Afferra allora il ramo d'oro dell'albero altissimo,⁴ e ti seguirà volentieri e

facilmente, poiché il fato ti chiama.

Prima non fu possibile vincerlo con nessuno sforzo, né abatterlo con il duro ferro. Ma guarda se per caso Virgilio, quando ha detto: «carpe manu», non ha aggiunto all'azione del fato anche la nostra libera decisione di agire; e non ha mostrato che la pietà religiosa domina il fato, quando ha detto: «aderit, vocatus, Apollo».⁵ Lo conferma Tolomeo⁶ quando dice: Il sapiente collaborerà all'opera degli astri, come il contadino con la natura propria della terra.

Stai bene, tu che ricevi la fortuna dal cielo, e la beatitudine dal reggitore del cielo.

26 Dicembre 1490, Firenze.

16

Concordia Iovis et Solis, concordia collegarum¹

[*Concordia fra Giove e Sole, concordia fra i colleghi*]

Marsilio Ficino ad Angelo Niccolini e Filippo Valori,² cittadini insigni di Firenze

Tolomeo, principe degli astrologi, dice che nell'armonia dei corpi celesti Giove consuona con il Sole più che con ogni altro pianeta. E questo accordo risuona in modo assai felice per gli uomini, ogni volta che quei due si guardano l'un l'altro in aspetto di trigono. Ieri si sono infine uniti armonicamente in quell'aspetto; così unendosi, vi hanno subito insignito di una insigne magistratura. Hanno dichiarato nello stesso tempo

che siete l'uno gioviale, l'altro solare; e che in questa magistratura sarete senza dubbio concordi, come il Sole e Giove sono concordi in cielo.

Mi congratulo dunque con voi, non tanto perché siete investiti di un compito così importante, quanto perché è sotto stelle molto propizie, e con auspici molto favorevoli, che siete felicemente insigniti di tale dignità, quasi nello stesso momento dell'anno nel quale una stella propizia condusse i Magi a Cristo.

20 Gennaio 1490, Campagna di Careggi.

17

Allegoria quomodo Mercurius coelestium minimus, significat sapientiam virtutem maximam¹
[*Come Mercurio, il più piccolo dei corpi celesti, indichi allegoricamente la sapienza, la maggiore delle virtù*]

Marsilio Ficino a Bindaccio Ricasoli,² uomo nobile e dotto

Mi poni con grande acutezza, generoso Bindaccio, come fai per tutte le altre questioni, una domanda: perché Dio abbia voluto significare attraverso Mercurio, il più piccolo dei corpi celesti, la sapienza, che è la maggiore delle virtù. Per rispondere brevemente a una breve domanda: con ciò Dio ci ha ammoniti a ricordare che la sapienza umana è minima, poiché ci viene promessa dalla più piccola delle stelle. Ci ha

anche insegnato che la sapienza non consiste nella grandezza del corpo, né scaturisce dalla mole della materia.

Talvolta gli uomini più piccoli per corporatura, audacia e fortuna, sono i più grandi per sapienza. Infine il Sole rappresenta Dio, Mercurio il sapiente. Mercurio, dunque, non allontanandosi mai dal Sole, significa che diverrà sapiente solo l'anima che non si allontanerà mai da Dio. Si ritiene che il Sole indichi anche i principi; e poiché nessuna stella si accosta al Sole più di Mercurio, essa insegna nello stesso tempo che i principi non debbono essere congiunti da familiarità se non ai sapienti. Poiché poi Mercurio stesso promette sapienza ed eloquenza, esso ordina a coloro che amano le lettere di unire la via dell'eloquenza allo studio della sapienza. Chi seppe mescolare utile e dolce, ottenne il plauso universale.³

14 Febbraio 1490.

18

Congratulatio in nova dignitate, cum auspiciis astronomicis¹ [*Congratulazioni per la nuova carica, con auspici astronomici*]

Marsilio Ficino a Ermolao Barbaro, padre reverendo in Cristo, patriarca di Aquileia²

I poeti narrano come Giove fosse solito inviare Mercurio, ma qualche volta inviasse l'aquila. Quando nascesti li mandò ambedue. Mentre

occupava la zona orientale del cerchio zodiacale, ordinò all'aquila siderea di volare attraverso l'alto del cielo sotto il segno del Capricorno; a Mercurio di accostarsi ai Gemelli con un sestile, a Chirone di trattenersi nella nona casa, consacrata alla religione e alla sapienza.³ Giove poi, autore, o almeno significatore, della religione in generale, e di quella cristiana, non appena tornò nei suoi Gemelli, inviò dall'alto Mercurio e ti nominò patriarca;⁴ ti mise alla guida di Aquileia, affidandone la chiesa alle tue cure e alla tua provvidenza.

Poiché dunque ti sono favorevoli le stelle e i segni celesti, penso che questa tua carica sarà prospera. Prego dunque Dio, ordinatore degli astri, e mi congratulo per il tuo incarico. Esso sarà tanto più onorato da te, quanto più gli altri di solito sono onorati dalle cariche. Sono anche lieto per me, e per la mia generazione, per aver visto congiunti la dottrina e l'integrità della vita, il potere con il sapere, come il nostro Platone fu tra i primi ad auspicare. Ma dobbiamo pensare che un bene così grande, pur se è significato dal cielo, sia operato dal reggitore del cielo.

Stai bene e felicemente, e ti sia affidato il tuo Marsilio.

12 Marzo 1491.

19

Cur semper eadem et antiqua tractem¹

[*Perché mi occupo sempre delle stesse cose, e cose antiche*]

Marsilio Ficino a Filippo Valori,² oratore fiorentino presso il Pontefice

Al tramonto di ieri avevo ormai detto al nostro Franco:³ «Addio; sarai tu per me la lettera al nostro Valori». Subito (non so come) sono stato spinto ad aggiungere lettere mattutine a quelle serali: ciò che fanno di solito anche gli innamorati, che non si accontentano di una sola lettera. Dunque la mia lettera Francia (per chiamarla così) ti dava notizie della mia salute. Invece questa lettera ti darà conto dei miei studi, ciò che Franco in quel momento non poté ascoltare, per i suoi impegni.

Ti chiedi (vedo) che cosa sto facendo. Faccio ciò che già facevo, mio Valori. Sempre (non so per quale destino) in rapporto alle rivoluzioni dello stesso astro. Come sai, il mio significatore, per non dire la mia guida, fu fin dall'inizio Saturno, ascendente in Aquario.⁴ Per questo mi occupo perennemente di questioni saturnie e antiche. Quando l'astro tornò per la prima volta in Aquario, ho interpretato, sotto il grande Cosimo, l'antica opera di Platone. Ora Saturno è di nuovo tornato in Aquario, e io ritorno allo stesso tema, e di nuovo interpreto Platone, dopo il Plotino di Lorenzo.⁵

Chiarisco la grande opera (come è conveniente) con commenti più ampi. Il piccolo commento al *Timeo*, composto presso di te nella campagna di Maiano, mi va ora crescendo ulteriormente; e a me che sto per iniziare nello stesso modo il *Parmenide*, quel nostro grande patrono, Piero de'

Medici, ha dato la ferma speranza di essere favorevole alla rinascita platonica. E già mi ispira tanto, che il nostro Platone, finora errante, sta per fondare la sua Accademia su questa pietra.⁶ Rendigli dunque a mio nome per questo il ringraziamento più grande, a lui che viene costà, presso il pontefice, non per ragioni pubbliche. Presso di lui, quasi fosse il tuo Giove, riconoscerai i tuoi Dioscuri, stelle brillanti (*Bibienos*),⁷ Castore e Polluce; e raccomanderai loro, dopo di lui, anche me.

Porrò fine, non dico all'epistolario, ma all'epistola, dopo averti annunziato che quella questione pertinente a Marte, ma ormai per la sua lentezza divenuta saturnia, si è ormai conclusa, dopo l'assunzione dell'autorità da parte del Medici, e grazie alla tua opera.

7 Novembre 1482 [1492].

20

Similitudo Mercurii cum Saturno¹

[*Similitudine tra Mercurio e Saturno*]

Marsilio Ficino al suo diletteissimo Filippo Carducci²

Poiché le epistole che ho composto erano già state tutte trascritte per te, e quasi pronte per esserti consegnate da un portalettere, decisi che un'opera mercuriale non fosse recata a un amico mercuriale senza buoni auspici mercuriali. Affinché il lavoro ti giungesse più velocemente, e

fosse letto più rapidamente, e poi riletto ed esaminato lungamente, se in tali faccende i corpi celesti contano qualcosa, aggiunti a Mercurio Saturno, sia come compagno, sia come guida.

Ho riletto oggi nel decimo libro della *Repubblica* che Mercurio e Saturno, quanto al colore, cioè alla luce, sono fra loro i più simili fra i corpi celesti.³ Non stupisce dunque che siano tanto simili anche per la luce dell'intelligenza; e che, se più in alto spira il favore di Dio, il primo esorti alla sapienza, l'altro conduca ad essa.

Vogliono che il Sole sia immagine di Dio. Dio è il primo autore della sapienza; e i significatori della sapienza, Mercurio e Saturno, compagni dell'immagine divina, si allontanano dal Sole meno di tutti, poiché Mercurio procede sempre sotto i raggi del Sole,⁴ e Saturno fra tutti è quello che meno si allontana dall'eclittica solare. Gli astronomi ritengono che essi siano simili per natura, e Mercurio gioisca nelle sedi, nei termini e per gli aspetti di Saturno. Per questo (penso) accade che quasi tutti coloro che iniziano a partire da Mercurio il proprio cammino e la propria professione, la completano solo in Saturno.

Voglia il cielo, mio Carducci, che da Mercurio tu giunga un giorno anche a Giove.^a Addio.

14 Novembre 1492.

21

Quid de astrologia putet¹

[*Che cosa pensa dell'astrologia*]

Marsilio Ficino ad Angelo Poliziano²

Contro molti astrologi che, alla maniera dei Giganti, tentano invano, scellerati, di strappare a Giove il cielo,³ Pico, soldato di Pallade, e tu, soldato di Ercole, combattete a ragione, e con buon esito. Così appunto Orfeo canta Pallade, che ha scacciato i Giganti:⁴ e molti poeti narrano del gigante Anteo, che Ercole ha strappato in un solo colpo alla terra e alla vita.⁵

Certo, d'accordo con voi in ogni momento della vita, io convergo con voi anche su questo; e se non combatto strenuamente, giudico tuttavia nettamente così. Tutti gli altri platonici si richiamano, secondo le circostanze, alle immagini celesti tracciate dagli astronomi, senza disapprovarle, né sforzarsi di approvarle. Plotino invece, al di fuori della discussione filosofica, se ne prende gioco. Anch'io, nei miei commentari a Plotino, come suo interprete li derido nello stesso modo, sia perché mi affido alla sua autorità, sia perché non considero certo nessuno degli argomenti degli astrologi. Anzi, molte delle regole astrologiche le metto in discussione con metodo simile al suo.⁶

Ma nel libro *De vita*, dove professo la medicina, ed esamino diligentemente per ogni dove i rimedi utili alla vita, dovunque li trovi e quali che siano, non trascurò quelle immagini, né respingo tutte quelle regole. Sebbene infatti io pensi che in esse non vi è alcuna ragione certa, tuttavia, poiché mi adopero premurosamente per la medicina degli uomini, inseguo non solo i rimedi che gli esperti considerano certi, ma anche quelli che a molti

appaiono probabili, per accumulare da ogni parte aiuti che possano, in qualunque modo, rivelarsi utili. Non avrei dunque tralasciato alcuna cosa senza indagarla; nulla di ciò che possa sembrare a qualcuno, in qualunque modo, giovare alla vita. Inserisco alcuni rimedi molto solidi; ne ammuocchio da ogni parte molti altri che, pur se non ci spero molto, mi auguro possano giovare.

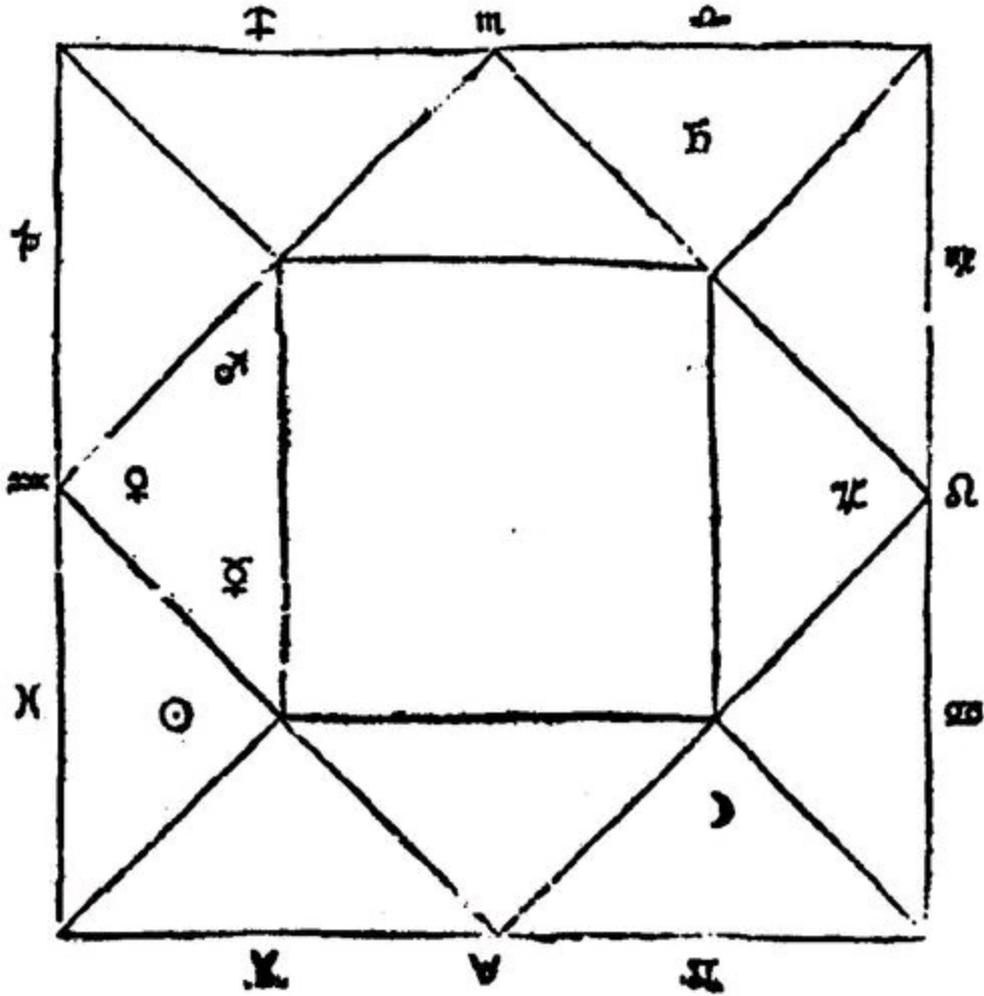
Tuttavia, ciò che sembra dire all'inizio del terzo libro,⁷ che le immagini furono disposte nel cielo dai più antichi platonici, non è certo questo ciò che voglio affermare. In quel passo non è mia intenzione asserire che i platonici siano sostenitori delle immagini celesti, delle quali parlano poco o niente. Dico piuttosto che alcuni platonici hanno ritenuto che l'anima del mondo abbia generato i corpi celesti, e anche le stelle con il cielo; e oltre alle stelle singole, seppur in esse non vi siano immagini, abbia prodotto anche quelle immagini. Descrivo poi le disposizioni dei segni e delle immagini, come potresti trovarle non presso i platonici, ma presso gli aristotelici. Quanto però io creda nelle immagini celesti, o quanto abbia fiducia in quelle descritte dall'arte, il libro lo chiarisce nel prosieguo. Nel libro *De Sole*, poi, non tanto insegno le dottrine degli astronomi, quanto, attraverso di esse, e le allegorie morali, indago intorno alle verità divine. Alla fine, sia nei libri *De vita*, che nel *De Sole* e nel *De lumine*, mescolando poesia e filosofia, talvolta ho divagato più liberamente, e forse più arbitrariamente; con Plotino, invece, mi comporto in modo più contenuto e severo.

In conclusione, che i pronostici degli astrologi

siano stati confutati uno per uno dal nostro Pico della Mirandola, non mi dispiacerà. Quei pronostici non li sostengo da nessuna parte, e anzi, insieme con Plotino, li derido; e mi rallegro che siano scacciati da Pico; e insieme con te mi rallegro che le vane superstizioni siano state spente da lui, come il serpente Pitone da Febo.⁸ In questo affare, tu ti sei dimostrato, come sei solito, un Ercole. Sei solito, in verità, perseguitare da gran tempo le mostruosità degli astrologi e degli altri mostri; così, fortissimo Ercole, espugni non solo il Sole sulla Terra, ma anche i mostri in cielo.

Voglia il cielo che infine, come a Ercole, così a te l'aver espugnato la Terra doni le stelle.⁹ Frattanto, che tu possa vivere a lungo sulla Terra. Stammi bene e sii felice.

20 Agosto 1494.



[Figura 2](#)

L'oroscopo di Platone secondo Firmico Materno
 (da M. Ficino, *De vita Platonis*, in *Opera*, I. 2, p. 763)

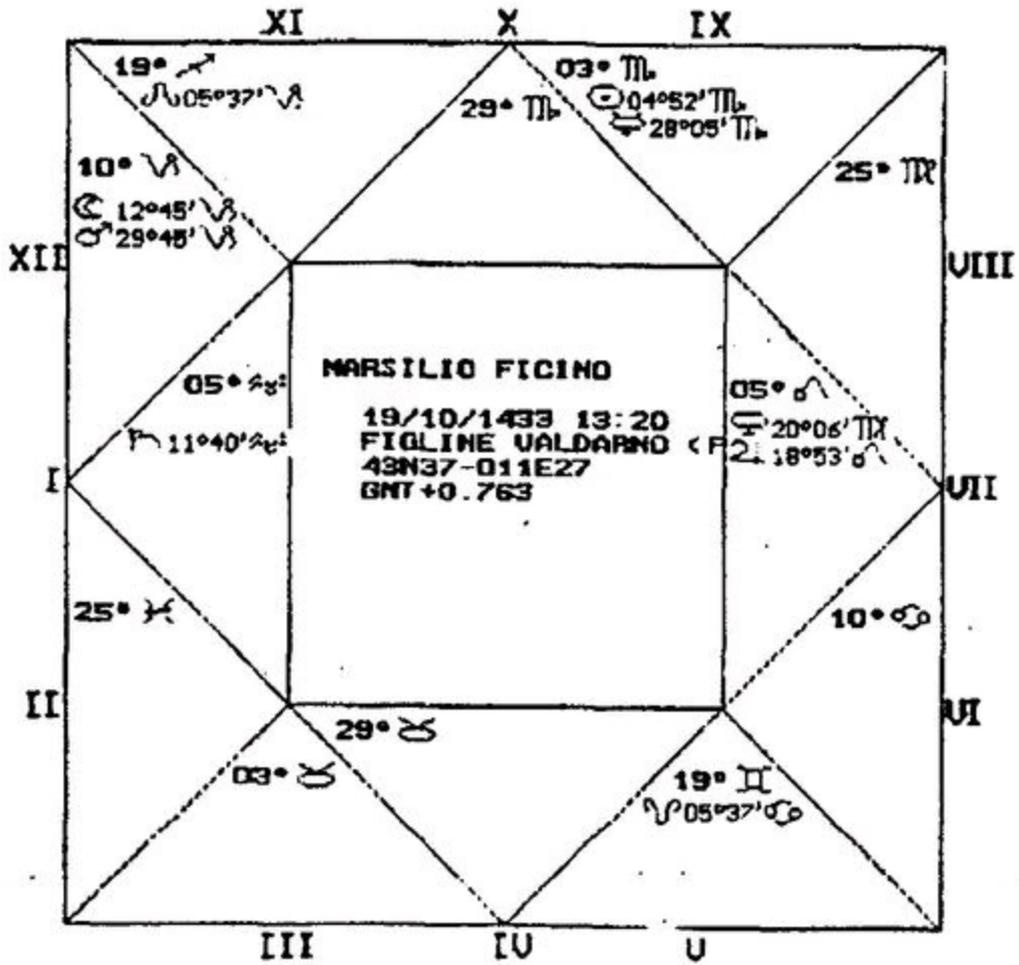
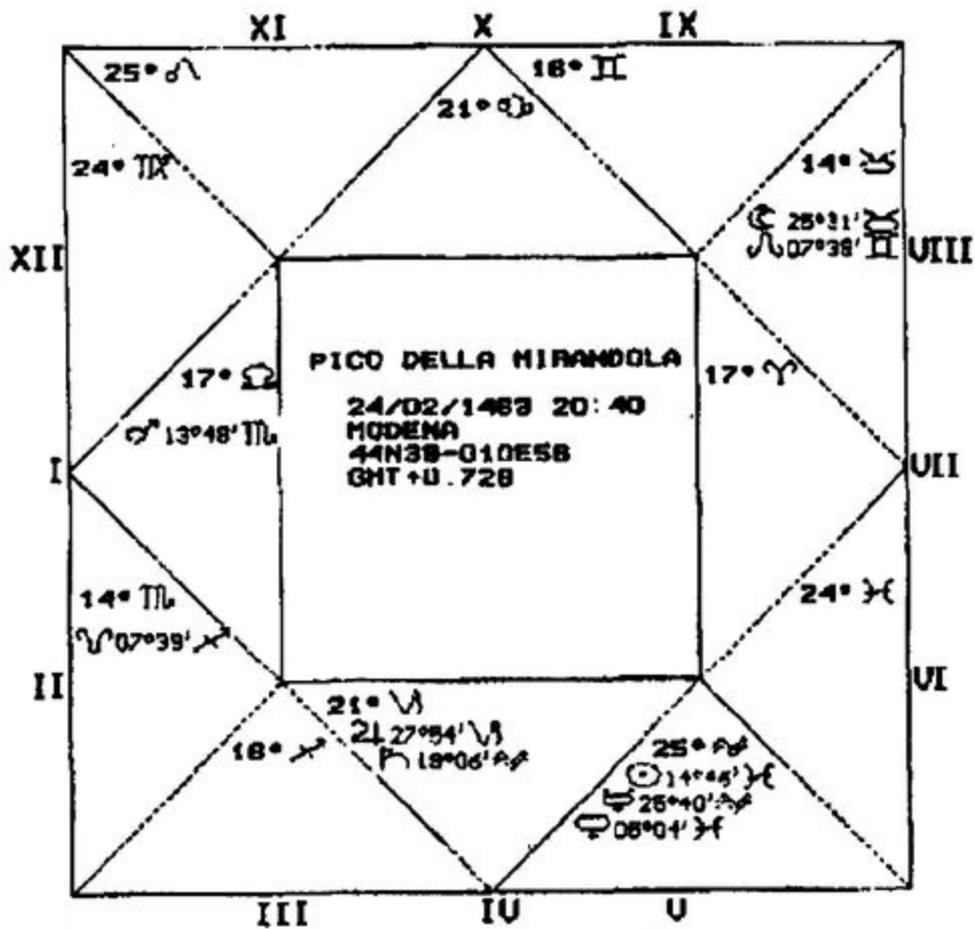


Figura 3

L'oroscopo di Marsilio Ficino
 (da «Sestile», 44, 1996, p. 4)



[Figura 4](#)

L'oroscopo di Pico della Mirandola
 (da «Sestile», 45, 1996, p. 6)

GLOSSARIO

Almutaz - Termine di origine araba, che indica il pianeta meglio disposto in un tema natale.

Ascendente - Grado zodiacale che sorge, all'intersezione dell'eclittica con l'orizzonte, rispetto al luogo e nel momento di ogni singola nascita.

Aspetto (σχηματισμός, *aspectus, configuratio*) - Configurarsi reciproco dei pianeti, e dei pianeti rispetto alle cuspidi delle case, secondo distanze angolari misurate in gradi zodiacali. Per gli aspetti non esatti sono in genere ammessi margini di approssimazione (detti orbite), diversi per ciascun caso. L'astrologia antica tiene conto di cinque aspetti: congiunzione, sestile, quadrato, trigono, opposizione (vedi *ad voces*). Il sestile e il trigono sono considerati aspetti armonici; disarmonici il quadrato e l'opposizione. Quanto alla congiunzione, è ritenuta armonica o disarmonica, in relazione alla natura dei pianeti coinvolti.

Benefico - Si definiscono in tal modo, nell'antica astrologia, i pianeti considerati favorevoli alla generazione e alla vita. Giove è dunque il *grande benefico*, Venere il *piccolo benefico*. L'aggettivo è utilizzato anche in rapporto agli aspetti; in questo caso, vale come sinonimo di *armonico*.

Casa (τόπος, *locus*) - Ciascuna delle dodici parti in cui il tema astrologico viene suddiviso sulla base delle procedure della *domificazione*, tecnica di origine egizia, assente in Tolomeo, e codificata in sistemi diversi nel corso dei secoli. Sono stati

proposti sistemi a case uguali e sistemi a case diseguali. Ma in ciascuno di essi, a ogni casa è associato un settore dell'esistenza, secondo la successione espressa nel distico latino *vita lucrum fratres pater nati valetudo / uxor mors pietas regnum benefactaque carcer*.

Coda del drago (*cauda draconis*) - È il nodo lunare discendente, il punto nel quale la Luna, intersecando l'eclittica con la propria orbita, inizia a procedere da nord a sud.

Combustione - Si dice combusto il pianeta che, distando pochi gradi dal Sole, ne viene bruciato, e dunque impoverito di energia.

Congiunzione - Aspetto (vedi) che si realizza fra i pianeti quando essi occupano (con un'orbita di approssimazione calcolata di solito intorno ai 12°) lo stesso grado zodiacale.

Domicilio (οἶκος -, *domus*) - Si dice domicilio di un pianeta il segno del quale esso è governatore: là la sua forza è massima. Il Sole ha il proprio domicilio nel Leone; la Luna lo ha nel Cancro. Gli altri cinque pianeti dell'astrologia antica hanno ciascuno due domicili, l'uno diurno, l'altro notturno. Per Mercurio il domicilio diurno sono i Gemelli, quello notturno la Vergine. Venere ha il domicilio diurno in Bilancia, il domicilio notturno in Toro. Marte ha domicilio diurno in Ariete, notturno in Scorpione. Giove ha domicilio diurno in Sagittario, notturno in Pesci. Il domicilio diurno di Saturno è l'Aquario, quello notturno il Capricorno.

Elezioni (καταρχαί, *electiones*) - Tecnica mantica che punta a determinare il momento propizio per intraprendere una determinata azione.

Epiciclo - Piccola circonferenza, il cui centro si muove lungo il cerchio detto eccentrico (in quanto il suo centro non coincide con quello del mondo, occupato dalla Terra) descritto dai pianeti lungo la loro orbita. La funzione dell'epiciclo nell'antica astronomia di lingua greca è quella di render conto delle anomalie dei moti planetari, rispetto alle ipotesi del moto circolare e della centralità della Terra.

Esaltazione (ὑψωμα, *exaltatio, regnum*) - Si dice in esaltazione il pianeta che si trova in un segno (in altre versioni, in un preciso grado), nel quale la sua forza è crescente. Secondo la tradizione astrologica, il Sole è esaltato in Ariete, la Luna in Toro, Mercurio in Vergine, Venere in Pesci, Marte in Capricorno, Giove in Cancro, Saturno in Bilancia.

Hyleg (ἄφότης, *datore di vita*) - È il punto del tema natale che fornisce indicazioni sulla vitalità del soggetto.

Interrogazioni (ἑρωτήσεις, *interrogationes*) - Tecnica mantica, che punta a fornire risposta a una qualunque domanda, sulla base della situazione celeste propria del momento nel quale la domanda viene posta. Oggi viene indicata con l'espressione *astrologia oraria*.

Malefico - Vengono così definiti i pianeti che ostacolano la generazione e la vita: Marte e Saturno diventano allora rispettivamente il *piccolo* e il *grande malefico*. Adoperato in rapporto agli aspetti (vedi), l'aggettivo equivale a *disarmonico*.

Medium Coeli - Punto di intersezione fra il meridiano del luogo e l'eclittica, nel grado zodiacale occupato dal Sole a mezzogiorno. In

astrologia è la cuspidè della decima casa.

Natività (γένεσις, *nativitas*, *genitura*, *tema natale*)

- Grafico che riproduce la configurazione del cielo nel momento e rispetto al luogo della nascita.

Opposizione - Aspetto (vedi) disarmonico, che si forma tra i pianeti quando distano l'uno dall'altro 180° circa.

Pianeta (πλανήτης) - Termine con il quale i Greci indicano gli astri erranti, per distinguerli dalle stelle fisse. Gli astrologi lo utilizzano in rapporto agli astri del sistema solare, compresi il Sole e la Luna, detti anche, più propriamente, luminari (φώτια).

Quadrato - Aspetto (vedi) disarmonico, che si realizza quando i pianeti distano tra loro 90° circa.

Retrogradazione - Fase del moto apparente di un pianeta, nella quale esso sembra procedere all'indietro lungo l'eclittica. È per spiegare la retrogradazione planetaria che la teoria astronomica antica elabora la dottrina degli *epicicli* (vedi). In astrologia alla retrogradazione di un pianeta si associa un indebolimento della sua forza.

Ricezione - Un pianeta è detto riceverne un altro quando il secondo si trova nel suo domicilio. Due pianeti sono detti in mutua ricezione quando si trovano l'uno nel domicilio dell'altro.

Rivoluzione solare - Tecnica previsionale, che punta a formulare per ciascun individuo previsioni annue, a partire dal grafico tracciato per il momento nel quale ciascun anno il Sole torna sul punto esatto dello Zodiaco nel quale si trovava al momento della nascita.

Segno zodiacale - Ciascuna delle dodici porzioni, di 30° ciascuna, in cui il cerchio zodiacale viene suddiviso a partire dal punto vernale, o punto equinoziale. Così intesi, i segni sono determinazioni astratte, e non coincidono con le costellazioni di cui recano il nome.

Sestile - Aspetto (vedi) armonico, che si realizza quando i pianeti distano l'uno dall'altro, sulla circonferenza zodiacale, 60° circa.

Termini (ὄροι) - Suddivisioni irregolari dello Zodiaco, di solito assegnate ai cinque pianeti, ma non al Sole e alla Luna. Esistono cinque diverse dottrine dei termini: quella egizia, la più usata; quella tolemaica, caldaica, india, e quella di Attaratyh.

Testa del drago (*caput draconis*) - Viene così chiamato il nodo lunare ascendente, ovvero il punto di intersezione fra l'orbita lunare e l'eclittica, nel quale la Luna inizia a procedere da sud a nord.

Trigono - Aspetto (vedi) armonico, che si realizza fra pianeti che distano l'uno dall'altro 120° circa.

Triplicità - Suddivisione dei segni zodiacali in 4 gruppi di tre segni ciascuno, in rapporto ai quattro elementi della fisica antica: segni di fuoco (Ariete, Leone, Sagittario), di terra (Toro, Vergine, Capricorno), d'aria (Gemelli, Bilancia, Acquario), d'acqua (Cancro, Scorpione, Pesci).

Volto (πρόσωπον, *facies, vultus*) - Scansione di dieci gradi del cerchio zodiacale, associata a una immagine stellare che consorge (παρανατέλλων), cui viene fatto corrispondere il volto di un pianeta, iniziando con Marte per i primi dieci gradi dell'Ariete.

Zodiaco - Fascia di dodici costellazioni, la cui linea mediana è costituita dall'eclittica, la circonferenza lungo la quale il Sole sembra spostarsi nel suo moto apparente intorno alla Terra.

1

Non è risultato convincente il suggerimento avanzato da D. P. Walker nel suo *Ficino and Astrology*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone. Studi e documenti*, a cura di G. C. Garfagnini, Firenze 1986, vol. II, p. 343 - postdatare la *Disputatio*, facendo risalire al 1477 il solo proemio e considerando il resto dell'opera come successivo al *De vita* -, troppo legato alla preoccupazione di circoscrivere il significato dell'interesse ficiniano per l'astrologia, in contrasto anche con elementi di fatto.

2

Le *Apologie* per il *De vita* sono due, datate rispettivamente 15 e 16 settembre 1489, edite da Ficino nello stesso anno in calce ai libri *De vita*. Se ne veda la trad. it., con testo a fronte, in M. Ficino, *De vita*, a cura di A. Biondi e G. Pisani, Pordenone 1989, pp. 428-445. Per quella del *De Sole*, cfr. *Epistolarum Liber XII*, in *Opera omnia*, Basilea 1576, rist. anast. a cura di M. Sancipriano, Introduzione di P. O. Kristeller, Torino 1959, vol. I. 2, p. 949; in traduzione italiana vedi oltre, in questo stesso volume. Per i riferimenti all'astrologia nella *Apologia contra Savonarolam* - scoperta solo nel 1859 - cfr. P. O. Kristeller, *Supplementum ficinianum*, Firenze 1937, vol. II, p. 77.

3

Nel saggio *Willensfreiheit und Astrologie bei M. Ficino und Pico della Mirandola*, pubblicato in *Kultur- und Universalgeschichte. Festschrift für W. Goetz*, Leipzig-Berlin 1927, pp. 149-155, H.

Baron - che aveva approntato l'edizione della *Disputatio* pubblicata dieci anni dopo, senza modifiche sostanziali, da P. O. Kristeller - riconduceva la discontinuità fra il testo del 1477 e quello del 1489 all'oscillare di Ficino fra le due differenti posizioni che in materia di astrologia si delineano in Plotino rispettivamente in *Enneadi*, II, 3, e in *Enneadi*, IV, 4, 40-43. In una memoria presentata nel 1938 all'École Pratique des Hautes Études di Parigi, ma edita solo nel 1986, E. Weil specifica ulteriormente il discorso, sostenendo che Ficino combatte non l'astrologia, ma una sua forma (*Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, in E. Weil, *La philosophie de Pietro Pomponazzi. Pic de la Mirandole et la critique de l'astrologie*, Paris 1986, p. 149). Nelle pagine dedicate a Ficino in diversi lavori, E. Garin vede nella compresenza di soluzioni diverse il significato più proprio della posizione ficiniana in materia di astrologia; per una sintesi efficace di tali valutazioni, si veda in particolare *Lo zodiaco della vita. La polemica sull'astrologia dal Trecento al Cinquecento* (1976), Bari 1996⁴. Non vanno molto oltre la consueta sottolineatura delle «oscillazioni» ficiniane gli studi di D. P. Walker, *Ficino and Astrology*, e di C. Kaske, *Ficino's Shifting Attitude Towards Astrology in the «De vita coelitus comparanda», the Letter to Poliziano, and the «Apologia» to the Cardinals*, raccolti in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., vol. II, pp. 341-349, 371-381. In essi, e soprattutto nel secondo, si insiste sull'idea che l'interesse di Ficino per l'astrologia affondi le radici nella sua biografia, e in particolare in quello che si continua

a definire (per consuetudine scarsa con gli oroscopi di nascita) il suo «bad horoscope» (ma il tema del cattivo oroscopo è un classico della storiografia ficiniana: si veda già R. Marcel, *Marsile Ficino*, Paris 1954, p. 125).

4

Fra gli studi recenti in questa direzione sono da vedere soprattutto Th. Moore, *The Planets Within: Marsilio Ficino's Astrological Psychology*, Lewisburg, P.A. 1982; A. Biondi, *Introduzione. Il De vita di Marsilio Ficino a cinquecento anni dalla prima stampa (1489)*, in M. Ficino, *De vita*, cit., pp. IX-XXIX; Melissa Meriam Bullard, *The Inward Zodiac: A Development in Ficino's Thought on Astrology*, «Renaissance Quarterly», XLIII (1990), pp. 687-708. Della centralità dell'interesse ficiniano per la psicologia aveva scritto J. Hillmann, sia in *Plotino, Ficino e Vico, precursori della psicologia junghiana*, «Psicologia analitica», IV (1973), pp. 341-364, sia in *Re-visione della psicologia (1975)*, Milano 1983, pp. 337-341 e *passim*. Ma sull'abbinarsi, in Ficino, della dottrina dell'oroscopo con una concezione dei temperamenti, aveva richiamato l'attenzione già E. Garin, *Storia della filosofia italiana (1947)*, Torino 1966², p. 420; e resta da vedere A. Chastel, *Lettres sur la connaissance de soi et sur l'astrologie*, «La Table Ronde», 2, 1945.

5

La contiguità fra stoicismo e astrologia, documentabile già nell'epoca di Beroso, trova un primo grande interprete in Posidonio di Apamea, spregiativamente definito da Agostino «multum

astrologiae deditus» (*La città di Dio*, V, 2).

6

Sull'uso astrologico del termine triplicità v. oltre, *Disputa*, nota 108.

7

«Inest sideribus et elementis quatuor amicitia quaedam, quam astronomia considerat», *Commentaire sur le «Banquet»*, III, iii, ed. crit. a cura di R. Marcel, Paris 1956, p. 164.

8

Per questo uso del termine cfr. Cassiodoro, *Institutiones*, II, iii, 6; Isidoro di Siviglia, *Etymologiae*, III, 27; Ugo di San Vittore, *Didascalicon*, II, 10; Riccardo di San Vittore, *Liber Exceptionum*, Pars I, I, cap. XI.

9

«Sic et magnes ferrum, electrum paleas, ignem sulphur. Sol flores multos ad se vertit et folia, Luna aquas, Mars ventos ciere solet, et herbe varie varia quoque ad se invitant animalium genera», *Commentaire*, VI, x, p. 220.

10

La traduzione delle *Enneadi*, terminata il 16 gennaio 1486, fu stampata a Firenze nel maggio 1492 a spese di Filippo Valori presso Antonio Miscomino. La *Theologia platonica de immortalitate animorum* era stata edita dieci anni prima, presso lo stesso tipografo. Sulle prime traduzioni ficiniane cfr. S. Gentile, *Sulle prime traduzioni dal greco di Marsilio Ficino*, «Rinascimento», s. II, vol. XXX (1990), pp. 57-106.

11

Enneadi, II, 3, 2. Per la storia del concetto di influsso cfr. D. J. North, *Celestial Influence. The Major Premiss of Astrology*, in «*Astrologi hallucinati*». *Stars and the End of the World in Luther's Time*, a cura di P. Zambelli, Berlin-New York 1986, pp. 45-100; E. Grant, *Mediaeval and Renaissance Scholastic Conceptions of the Influence of Celestial Region on the Terrestrial*, «*Journal of Mediaeval and Renaissance Studies*», XVII (1987), pp. 1-23.

12

Enneadi, III, 1, 5.

13

Giamblico, *De mysteriis Aegyptiorum*, I, 18; *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, cc. 174-175; Agostino, *La città di Dio*, V. Per la discussione fra Cavalcanti e Marsilio v. oltre, *Lettere sull'astrologia*, 1-3.

14

Enneadi, II, 3, 8; trad. it. G. Faggin, Milano 1992, p. 217 (ma sostituisco *collaborano a con laborano*).

15

Ivi, p. 215. Altri passi sull'astrologia: *Enneadi*, II, 1-2; II, 3, 5; II, 3,7; II, 3, 15; II, 9, 8; II, 9, 13; III, 1, 5-6.

16

Una recente messa a punto dei caratteri della mantica astrale mesopotamica in G. Pettinato, *La scrittura celeste. La nascita dell'astrologia in Mesopotamia*, Milano 1998.

17

È la genetliaca, ed essa soltanto, a comparire come *máthesis*, disciplina scolastica accanto ad altre, confutabile al pari delle altre, *nell'Adversus mathematicos* di Sesto Empirico.

18

Alla tolemaica *Tetrabiblos*, Porfirio, allievo prediletto di Plotino, aveva al contrario dedicato uno scritto introduttivo; si veda S. Weinstock, *Catalogus Codicum astrologorum graecorum*, V, 4, *Accedunt Porphyrii Philosophi Introductio in Tetrabiblum Ptolemaei ab Ae. Boer et S. Weinstock edita*, Bruxelles 1940, pp. 187-228.

19

Porfirio afferma peraltro che Plotino aveva studiato attentamente l'astrologia: cfr. *Vita di Plotino*, 15, 20-25.

20

Il testo di Abû Ma'shar è tradotto negli stessi anni, con maggiore eleganza, da Ermanno di Carinzia, sotto il titolo *Introductorium Maius in astronomiam*. Una ampia edizione critica del testo arabo e delle due traduzioni è dovuta a R. Lemay, Napoli 1995, 8 voll.

21

Cfr. *Ioannis Saresberiensis Episcopi Carnotensis Policratici... libri*, a cura di C. C. J. Webb, Oxford 1909, Libro II, Cap. XIX; Alberto Magno, *Speculum astronomiae*, a cura di S. Caroti, M. Pereira, S. Zamponi, sotto la direzione di P. Zambelli, Pisa 1977 (poi in P. Zambelli, *The «Speculum astronomiae» and its enigma*,

Dordrecht 1992).

[22](#)

Il titolo della tolemaica *Tetrabiblos* è in effetti Τῶν πρὸς Σύρον ἀποτελεσματικῶν. Se ne veda la trad. it. con testo a fronte in Cl. Tolomeo, *Le previsioni astrologiche (Tetrabiblos)*, a cura di S. Feraboli, Milano 1985.

[23](#)

Un buon esempio è fornito dal trattato di Nicole Oresme, *Tractatus contra iudiciarios astronomos*, scritto intorno alla metà del Trecento.

[24](#)

Ringrazio il prof. Emo Lessi per le delucidazioni sull'espressione araba. Per una discussione sulla scelta da parte dei traduttori del termine *judicium* (e sui margini di equivocità che ne derivano) cfr. R. Lemay, *The true Piace of Astrology in Medieval Science and Philosophy. Towards a Definition*, in *Astrology, Science and Society. Historical Essays*, a cura di P. Curry, Woobridge 1987, p. 67.

[25](#)

Sul tema cfr. soprattutto F. Rahman, *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy*, Liverpool-London 1958.

[26](#)

Cito dalla recente edizione italiana, al-Kindi, *De radiis. Teorica delle arti magiche. Un trattato medievale di magia naturale e astrologia fondamentale per l'Islam e per l'Occidente*, a cura di E. Albrile e S. Fumagalli, trad. it. di E. Turri, Milano 1994, p. 43.

[27](#)

La religione islamica, per il suo costitutivo contrasto con il politeismo premaomettano, esclude ogni forma di causalità astrale. È un punto richiamato ad es. in L. Massignon, *Les infiltrations astrologiques dans la pensée religieuse islamique*, «Eranos Jahrbücher» (1943), pp. 297-303.

[28](#)

«Cumque significaverint planete per motus suos [...] aliquam ex rebus quod non fiet, erit impossibile ut fiat. Cum vero significaverint effectum rei ex rebus in hora significationis insimul et equaliter, erit effectus eius ex necessario», *Liber Maioris Introductorii, Tractatus I, Differentia V, De tertia secta*, 1478, ed. Lemay, vol. V, 2^e partie, texte latin de Jean de Séville avec la révision par Gerard de Crémone, p. 41.

[29](#)

Seneca, *De providentia*, V, 8. Di Seneca è famoso anche il «ducunt fata volentem, nolentem trahunt» (*Ad Lucilium Epistolarum moralium Libri XX*, 107, 11), che è traduzione da Cleante, fr. 527, richiamato in senso diverso in Agostino, *De civitate Dei*, V, 8.

[30](#)

L'adagio «astra inclinant, non necessitant» aveva consentito la traduzione di questa impostazione in un linguaggio accettabile alla cultura cristiana. Per i rapporti fra astrologia e filosofia sia consentito rimandare al mio *Scritto negli astri. L'astrologia nella cultura dell'Occidente*, Venezia

1996.

[31](#)

Quelli di Etienne Tempier, Heinrich von Langenstein, Nicole Oresme, Jean Gerson, sono alcuni dei molti nomi che si potrebbero ricordare in proposito.

[32](#)

Insiste su questo punto D. P. Walker, *Ficino and astrology*, cit., pp. 46-47. Sul nesso fra lo scritto ficiniano del 1477 e la disputa sui futuri contingenti, conclusasi qualche anno prima, cfr. C. Vasoli, *Marsilio Ficino e l'astrologia*, in AA.VV., *L'astrologia e la sua influenza nella filosofia, nella letteratura e nell'arte dall'età classica al Rinascimento*, Milano 1992, pp. 159-186.

[33](#)

Per questa tesi cfr. Ch. Trinkaus, *Marsilio Ficino and the Ideal of Human Autonomy*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., vol. II, pp. 197-210.

[34](#)

Boezio, *De consolatione*, IV, vi, 9; Coluccio Salutati, *De fato et fortuna*, II, 3, 14-15.

[35](#)

Proclus, *Trois études sur la providence*, Tome I, *Dix problèmes concernant la providence*, 13-14, Paris 1977, p. 108.

[36](#)

Porfirio, *Lettera ad Anebo*, trad. it. di G. Faggin, Genova 1985, p. 51.

[37](#)

Plotino, *Enneadi*, II, 3, 10, trad. Faggin (ma sostituisco *fato* a *destino*), p. 219.

[38](#)

Va ricordato che a un preciso inquadramento dei caratteri dell'astrologia congetturale di Tolomeo si oppose per secoli l'errata attribuzione al dotto alessandrino dello pseudoepigrafo *Centiloquium*, tanto segnato da note divinatorie e magiche estranee alla *Tetrabiblos*.

[39](#)

Un'analisi specifica meriterebbe la presenza del tema in ambiente ebraico, in Filone e nel *Talmud* in primo luogo.

[40](#)

Matteo, II, 1-2.

[41](#)

«Magi alias magni fuerunt, de omnibus philosophati sunt... per doctrinas eiusmodi notitiam stellae indicio de Christo nato perceperunt», scrive ad es. Alberto Magno, *In Mattheum (Opera omnia, Lugduni 1650, t. IX, p. 24)*.

[42](#)

La trattazione della teoria delle grandi congiunzioni più nota e influente in Occidente fu il *De magnis conjunctionibus et annorum revolutionibus ac eorum profectionibus* di Abû Ma'shar, tradotto in latino da Giovanni di Siviglia. Sulle origini persiane della teoria cfr. M. Molé, *Culte, Mythe et Cosmologie dans l'Iran ancien: le problème zoroastrien et la tradition mazdéenne*, Paris 1963; J. Cl. Vadet, *Une défense de*

l'astrologie dans le madhal d'Abû Ma'shar al-Balhi, «Annales islamologiques», V (1963), pp. 131-180. Sul versante iranico dell'astrologia di Abû Ma'shar cfr. *l'Introduzione* di R. Lemay a Abû Ma'shar, *Liber Maioris Introductorii*, cit., vol. I, pp. 58-60.

[43](#)

Particolarmente significativa l'elaborazione che del tema della profezia, come frutto di speciali doni dell'anima, fornisce Avicenna, in una direzione non priva di riscontri in Ficino. Una recente analisi in P. Zambelli, *L'immaginazione e il suo potere. Desiderio e fantasia psicosomatica o transitiva*, in *L'ambigua natura della magia* (1991), Venezia 1996², pp. 53-75.

[44](#)

Anche questo era un tema diffuso; si veda ad es. Agostino, *Contra Faustum Manichaeum*, II, 5. Sul tema dei Magi Marsilio torna, oltre che nel *De stella Magorum*, nella prima *Apologia* per il *De vita*, ed. cit., p. 434, e nello stesso *De vita*, II, xix, con un parallelo meno strettamente ortodosso fra doni dei Magi e doni dei pianeti.

[45](#)

Sul tema dei Magi nel Rinascimento un'ampia analisi è svolta in S. M. Buhler, *Marsilio Ficino's De stella Magorum and Renaissance Views of the Magi*, «Renaissance Quarterly», XLIII (1990), pp. 348-371. Sulla «prisca theologia» cfr. D. P. Walker, *The Ancient Theology*, London 1972; C. B. Schmitt, «*Prisca Theologia*» e «*Philosophia Perennis*»: *due temi del Rinascimento italiano e la*

loro fortuna (1966), in *Studies in Renaissance Philosophy and Sciences*, London 1981.

46

Cfr. la lettera del 1494 a Poliziano, in questo stesso volume.

47

Di non aver pubblicato quella traduzione per non sembrare voler richiamare i lettori «ad priscum deorum daemonumque cultum, iamdiu merito reprobatum», Marsilio scrive in *Epistolarum liber XI*, in *Opera omnia*, I. 2, p. 934.

48

V. oltre, *La stella dei magi*, nota 7.

49

Che Ficino avesse messo da parte il manoscritto in connessione con gli eventi legati alla congiura dei Pazzi, era l'ipotesi avanzata in O. P. Kristeller, *Supplementum ficinianum*, I, p. CXL.

50

Porfirio, *Vita di Plotino*, 22-23. L'idea che la divinazione sia dono divino e non frutto di tecnica umana è anche in Giamblico, *De mysteriis*, III, 1. Ma di Marsilio è anche da vedere *Prophete et interpretes prophetarum*, in *Epistolarum Liber VIII*, in *Opera*, I. 2, pp. 873-874.

51

Sul furor cfr. *Theologia platonica*, II; *In Ionem*, in *Opera*, 1282; *In Phaedrum*, ivi, 1363; *In Symposium*, VII, XIII, ivi, 1361. Il motivo aveva conosciuto sviluppo diverso, in rapporto ai temi della poesia più che della profezia, nella lettera

del 1457 a Pellegrino Agli: cfr. S. Gentile, *In margine all'epistola «De divino furore» di Marsilio Ficino*, in «Rinascimento», s. II, vol. XXIII (1983), pp. 33-77.

52

E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, cit., p. 418.

53

La rilevanza delle epistole ai fini di un esame diacronico dello sviluppo del pensiero di Ficino è opportunamente sottolineata in Melissa Meriam Bullard, *The Inward Zodiac*, cit., p. 690.

54

«Accepi Bemharde hodie e Marco Aurelio nostro epistolam quondam forma quidem ipsa mercurialem omnino patrique persimilem, sed Saturno, ut arbitror», *Epistolarum Liber IV*, in *Opera*, I. 2, p. 771.

55

«Deinde nos ad Astrologicas conferentes, consideravimus diligenter praeteritam illam rursus que futuram coniunctionem Saturni ac Martis in Virgine. Iterum proximum Solis accessum ad Arietem, quartarum quoque anni totius initia. Eclipses praeterea Lunae quidem in Aquario. Solis autem in Leone futuras. Aliasque rursus anni sequentis Eclipses. Martis denique dissonam cum Iove permixtionem, caeteraque quam plurima. Inde conclusimus, proximum biennium fore adeo miserabile (ut vulgo putetur) supremum illud mundi exitium imminere», *Epistolarum Liber VI*, in *Opera*, I. 2, p. 813 (la lettera è datata 25 dicembre 1478).

[56](#)

Cfr. la lettera a Filippo Valori del 7 novembre 1482 [1492], in questo stesso volume (*Lettere sull'astrologia*, 19).

[57](#)

Per il testo dell'epistola, v. oltre, *Lettere sull'astrologia*, 8. Per il giudizio cfr. E. H. Gombrich, *Botticelli's Mythologies. A Study in the Neoplatonic Symbolism of his Circle*, in «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», VIII (1945), p. 18.

[58](#)

P. O. Kristeller aveva osservato che in un manoscritto il terzo libro del *De vita* è indicato fra i commenti a Plotino, con riferimento a *Enneadi*, IV, 3, 11 (*Supplementum ficinianum*, I, p. LXXXIV). Riprendendo una osservazione svolta in D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London 1958, p. 3, n. 2, sulla possibilità di includere tra le fonti anche *Enneadi*, IV, 30-42, F. A. Yates aveva accentuato la rilevanza della componente ermetica nel testo di Ficino, e sottolineato in particolare il suo legame con *l'Asclepius*: cfr. *La magia naturale in Ficino*, in F. A. Yates, *Giordano Bruno e la tradizione ermetica* (1964), Bari 1969, pp. 77-99. Combatte questa tesi, e insiste invece sull'appartenenza di Ficino al neoplatonismo, B. P. Copenhaver; cfr. *Iamblichus, Synesius and the Chaldaean Oracles in Marsilio Ficino's «De vita libri tres»: Hermetic Magic or Neoplatonic Magic?*, in *Supplementum Festivum: Studies in Honor of Paul Oskar Kristeller*, a cura di J.

Hankins, J. Monfasani, E Purnell, Binghamton, NY 1987, pp. 441-455, e (dello stesso autore) *Renaissance Magic and Neoplatonic Philosophy: «Ennead» 4, 3-5, in Ficino's «De Vita Coelitus comparanda»*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., vol. I, pp. 351-369. Su questa discussione, e anche, più in generale, su quella che verte sul rapporto tra ermetismo e scienza moderna, fa il punto P. Zambelli, *Il mito attuale e il dibattito storiografico*, in *L'ambigua natura della magia*, cit., pp. 251-327.

[59](#)

Sottolinea di nuovo opportunamente questo punto S. Benassi, *Marsilio Ficino e il potere dell'immaginazione*, «I castelli di Yale», II (1997), pp. 5-6. Sulla presenza di *Picatrix* cfr. A. Tarabochia Canavero, *Introduzione a M. Ficino, Sulla vita*, Milano 1995, pp. 35 sgg.

[60](#)

Già R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London 1939 (rist. anast. München 1981), pp. 35-36, sottolineava la presenza in Ficino dei platonici di Chartres, in particolare Guglielmo di Conches. Indicazioni di testi anche in S. Gentile, *Sulle prime traduzioni dal greco...*, cit.

[61](#)

De vita, III, xi, p. 269.

[62](#)

Ivi, III, xiv, p. 299.

[63](#)

Ivi, I, iv.

[64](#)

Ivi, III, x, p. 269.

[65](#)

Ivi, II, i, p. 95.

[66](#)

È questo uno dei casi nei quali più evidenti emergono i limiti della vecchia contrapposizione fra i modi dell'ermetismo teologico e quelli dell'ermetismo cosiddetto popolare, proposta soprattutto in A. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismegiste*, 2 voll., Paris 1954.

[67](#)

Discorso di Ermete Trismegisto a Tat sull'intelletto comune, in *Discorsi di Ermete Trismegisto. Corpo ermetico e Asclepio*, trad. it. di B. M. Tordini Portogalli, Milano 1991, XII, 7, p. 84.

[68](#)

Ermete Trismegisto parla a suo figlio Tat: discorso segreto sulla montagna intorno alla rigenerazione e alla regola del silenzio, *ivi*, XIII, 12, p. 97.

[69](#)

Asclepio, 18, *ivi*, p. 144.

[70](#)

Cfr. Eusebio, *Praeparatio evangelica*, VI, 10; *Oracoli caldaici*, fr. 102-103.

[71](#)

De vita, III, xxiii, trad. Biondi, pp. 387-389.

1

Nell'epistola senza data (ma collocata da Kristeller nell'estate 1477), che ne accompagna l'invio a Francesco Ippolito Gazolti, il proemio è preceduto da queste parole: «Ho scritto un libro contro i vani giudizi degli astrologi. Te ne mando il proemio; spedirò il resto, non appena il mio copista l'avrà trascritto» («*Librum scripsi contra vana Astrologorum iudicia, mitto ad te Proemium, reliquum mittam cum primum scriba noster exscripserit*»), *Epistolarum Liber IV*, p. 781.

2

Marsilio accoglie l'identificazione dei motori celesti, le intelligenze che muovono i cieli (come in Aristotele, *Metafisica*, XII, 8, 1073), con gli angeli cristiani, come in Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, 13. Sulla questione cfr. T. Litt, *Les corps celestes dans l'univers de S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1963.

3

È un celebre argomento antiastrologico di Favorino di Arles (sec. II d.C.), riferito in Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, XIV, 1. Marsilio lo adopera, non contro l'astrologia, ma a vantaggio di un suo diverso uso, nella lettera a Lorenzo de' Medici del 26 settembre 1480 (v. oltre, *Lettere sull'astrologia*, 10).

4

«Quando invece un evento è previsto e vi si può rimediare con mezzi naturali e logici, o non si verifica affatto o per lo meno con effetti attenuati», CI. Tolomeo, *Le previsioni astrologiche*

(*Tetrabiblos*), I, 3, 12, a cura di S. Feraboli, Milano 1985, p. 27.

5

Parche è il nome latino delle Moire greche, le tre dee - Cloto, Lachesi e Atropo - che a ognuno assegnano la parte che gli spetta nel mondo. Figlie di Zeus e di Temi, le tre sorelle sono rappresentate come filatrici: la prima fila, la seconda avvolge, la terza taglia il filo che corrisponde a ogni singola vita.

6

Il tema torna nell'epistola dello stesso 1477 a Francesco Marescalchi (v. oltre, *Lettere sull'astrologia*, 7).

7

Sibilla era il nome della sacerdotessa che trasmetteva gli oracoli di Apollo. Nella tradizione greca, la prima Sibilla era di solito identificata in una giovane troiana capace di profetare; il suo nome era poi stato esteso a tutte le profetesse. Fra le Sibille romane, la più famosa era quella di Cuma, in Campania, che in *Eneide*, VI, 1-232, guida Enea agli Inferi.

8

Il parallelo fra gli astrologi e i Giganti, nella loro vana battaglia contro Zeus, signore degli dèi, torna nell'epistola del 1494 a Poliziano. V. oltre, *Lettere sull'astrologia*, 21.

9

La frase seguente, assente nella versione a stampa, nel manoscritto è aggiunta in margine.

[10](#)

Gli otto capoversi seguenti riproducono, con aggiunte e varianti, la prima parte di *Theologia platonica de immortalitate animorum*, XIII (*Opera omnia*, I. 1, pp. 111-114).

[11](#)

Timeo, 29c-30b.

[12](#)

L'aggettivo *diversi* suggerisce non solo la molteplicità dei corpi celesti, ma anche la loro diversa inclinazione rispetto all'equatore celeste. Sulla cosmologia delle sfere cfr. M. P. Lerner, *Le monde des sphères. I. Genèse et triomphe d'une représentation cosmique*, Paris 1996.

[13](#)

Aristotele, *Metafisica*, XII, 1075a, 12 sgg. La stessa metafora in Plotino, *Enneadi*, III, 3, 2.

[14](#)

L'immagine è anche in Platone, *Simposio*, 197a; *Lachete*, 193b.

[15](#)

Inni orfici. Alla natura, v. 22, trad. it. G. Faggin, Roma 1991, p. 42. Marsilio in gioventù aveva tradotto gli *Inni*, ma non aveva pubblicato il testo, per una preoccupazione poi espressa così: «ne forte lectores ad priscum deorum daemonumque cultum, iamdiu merito reprobatum, revocare viderer» (*Epistolarum Liber IX*, p. 934).

[16](#)

Pseudo-Aristotele, *De mundo*, VI, 398b, 15-25.

[17](#)

Nel 1457 Marsilio aveva scritto il *De voluptate*, dedicato ad Antonio Canigiani, e si era dedicato allo studio di Lucrezio. Tali giovanili simpatie per l'epicureismo avevano preoccupato Antonino Pierozzi, futuro arcivescovo di Firenze, che lo aveva indirizzato piuttosto alla lettura della *Summa contra Gentiles* di Tommaso d'Aquino.

[18](#)

Il testo presenta qui un confronto puntuale con Lucrezio, *De rerum natura*, I, 159 sgg. Anche Plotino aveva respinto l'atomismo, ma senza citare alcun autore: cfr. *Enneadi*, III, 1, 3.

[19](#)

Con *ambiguitas* Marsilio rende il greco ἀμφιβολία, usato nello stesso senso in Aristotele, *Retorica*, 1375b 11; *Topica*, 160a 29.

[20](#)

La distinzione fra *intuitus* e *ratio* corrisponde a quella fra νόησις e διάνοια, svolta da Platone ad es. in *Repubblica*, VI, xxii, 511e.

[21](#)

Per l'immagine cfr. Cicerone, *De natura deorum*, II, 37, 25.

[22](#)

Inni orfici, XV. *A Zeus*, v. 7, trad. cit., p. 56.

[23](#)

I due capoversi seguenti riproducono con varianti un brano di *Theologia platonica*, XIV, viii, pp. 317-318. Il primo di essi è presente anche in *Platonicae Theologiae Compendium*, in *Opera*, I, 2, p. 696.

[24](#)

Per questa immagine: *Giovanni*, XV, 1; Pietro Lombardo, *Sententiae*, III, 27; Tommaso, *Summa Theologica*, II, ii, 25, 6, 10, 11; II, ii, 26, 6; Dante, *Paradiso*, XII, 70 sgg.; XXVI, 64 sgg.

[25](#)

Uno dei motivi caratterizzanti del pensiero di Marsilio è quello della *prisca theologia*, ovvero di una antichissima sapienza, le cui radici sono in Ermete Trismegisto, Orfeo, Aglaofemo, Zoroastro e che giunge, attraverso Pitagora e Filolao, fino a Platone, spesso indicato da Marsilio come «divino»; una tradizione che precede la verità cristiana ma singolarmente la anticipa. Sul tema, già svolto nella lettera dedicatoria, a Cosimo il Vecchio, della traduzione dei testi ermetici (in *Opera*, II. 2, p. 1965) e poi più volte ripreso (si veda ad es. più avanti la lettera a Giovanni Pannonio, in *Lettere sull'astrologia*, 11), cfr. P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance Thought and Letters* (1956), Roma 1996³; D. P. Walker, *The Ancient Theology*, London 1972; C. B. Schmitt, «*Prisca Theologia*» e «*Philosophia perennis*»: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna (1966), in *Studies in Renaissance Philosophy and Sciences*, London 1981.

[26](#)

Platone, *Leggi*, IV, 716a.

[27](#)

Il motivo toma in *Theologia platonica*, II, xiii, p. 114.

[28](#)

Filone, *De Providentia*, II, 28. Le fonti della storia di Filomelo, Onomarco e Failo sono in Diodoro Siculo, XVI, 31, 35, 38; Pausania, X, 2, 2-4.

[29](#)

Kristeller propone la variante Thebis, anziché Abis, pur se il testo di Filone reca Ἄβαις.

[30](#)

Platone, *Repubblica*, X, 614b sgg.; *Crizia*, 121b-c.

[31](#)

Da questo punto, e fino alla fine del capoverso, è riprodotto con alcune varianti un brano di *Theologia platonica*, II, xiii, p. 114.

[32](#)

Oracoli caldaici, fr. 14: ma la lezione esatta è πατήρ οὐ φόβον ἐνθρώσκει, πειθῶ δ' ἐπιχεύει. Sulla presenza del testo in Ficino cfr. I. Klutstein, *Marsile Ficino et les Oracles Chaldaïques*, in *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone*, cit., vol. I, pp. 331-338. Gli otto capoversi seguenti tornano con alcune varianti in *In Plotinum. In librum de fato Commentarium*, Cap. I, in *Opera*, II. 2, pp. 1679-1681.

[33](#)

Aristotele, *Perì hermeneías*, 9.

[34](#)

Il codice reca qui in margine una aggiunta, successivamente cancellata: «Riguardo al contingente e al necessario approvo attualmente questa opinione, più di quella che sulla stessa questione ho riferito nella *Theologia*». Il passo conferma dunque che la *Disputatio* è successiva

alla *Theologia platonica*.

[35](#)

Cicerone, *De fato*, XIX, 42-43.

[36](#)

Le due frasi seguenti sono aggiunte in margine, senza indicazione del luogo nel quale inserirle.

[37](#)

L'affermazione non trova riscontro letterale né nella *Tetrabiblos* (tradotta in latino come *Opus quadripartitum* nel 1138 da Platone da Tivoli), né nello pseudotolemaico *Karpós* (tradotto nel 1136 con il titolo *Centiloquium* da Ugo di Santalla); ma per il tema cfr. *Tetrabiblos*, I, 2, 18. Quanto al «libro sui giudizi», con questa espressione Marsilio indica di nuovo la *Tetrabiblos*.

[38](#)

Gli scritti di al-Farabi (870-950 circa), filosofo e scienziato attivo per molti anni a Baghdad, sostenitore della convergenza fra aristotelismo, neoplatonismo e islamismo, erano stati tradotti in latino da Domenico Gundissalvi alla metà del secolo XII. L'opera cui qui ci si riferisce è *Contro l'astrologia*.

[39](#)

Avicenna latinus, *Liber de Philosophia prima sive scientia divina*, X, i. Del testo cfr. l'ed. crit. a cura di S. Van Riet, Introd. di G. Verbeke, Louvain-Leiden 1977, 2 voll.

[40](#)

Il riferimento è al *De sacrificiis* di Porfirio, tradotto da Marsilio nel 1488 (cfr. *Opera*, II, 2, pp.

1934 sgg.); a Origene, *Commentarium in Genesim*, in Eusebio, *Praeparatio evangelica*, VI, ii, e a *Contra Celsum*, VI, 80.

[41](#)

Platone, *Timeo*, 29c-d.

[42](#)

I prossimi tre capoversi tornano in *Quod non omnia fatali necessitate perveniant*, in *In librum de fato Commentarium*, cit., *Opera*, II. 2, p. 1681.

[43](#)

Plotino, *Enneadi*, III, 3, 1; Platone, *Filebo*, 15-16.

[44](#)

Eusebio, *Praeparatio evangelica*, XI, 55-81; Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, XIV, 1.

[45](#)

Questo capoverso riproduce un brano di *Theologia platonica*, II, xiii, p. 111.

[46](#)

Aristotele, *Del cielo*, II, 3; I, 2, 3.

[47](#)

Accetto *accipit*, anziché *aspicit*, come propone Kristeller.

[48](#)

Per la distinzione fra anima e intelletto cfr. Aristotele, *Dell'anima*, III, 4.

[49](#)

Intorno alla concordanza tra le filosofie platonica e aristotelica nel Quattrocento fiorentino si discusse a lungo, sulla scia delle tesi di Giorgio Gemisto Pletone, sostenitore della superiorità del

platonismo. Contro Gemisto era sceso in campo Giorgio di Trebisonda; a sua volta il cardinale Bessarione aveva preso le difese del Pletone, sostenendo la compatibilità fra platonismo e cristianesimo e il pieno accordo fra platonismo e aristotelismo. Su questa stessa linea si erano poste le letture aristoteliche tenute presso lo Studio, fra il 1457 e il 1471, dal dotto bizantino Giovanni Argiropulo (1410-1492). La conciliazione fra platonismo e aristotelismo, e una nuova apologetica sorretta dal platonismo, sono anche gli obiettivi di Ficino, che li esplicita, ad es. nella lettera del 1488 a Mattia Corvino (*Epistolarum Liber III*, in *Opera*, I. 2, pp. 885-886). Il tema fu discusso anche nell'Accademia ficiniana, dove da alcune soluzioni del maestro prese le distanze il giovane Pico.

[50](#)

Theologia platonica, I, i, ii.

[51](#)

Timeo, 50b-51a; *Theologia platonica*, I, ii.

[52](#)

Per la distinzione tra le realtà stabili, oggetto del pensiero, e quelle in divenire, oggetto dell'esperienza sensibile, cfr. ad es. Platone, *Fedone*, 78b-79a.

[53](#)

A questo punto del codice è aggiunta la seguente frase, poi cancellata: «e sarebbe vana la scelta fra possibilità diverse; né Dio potrebbe assegnare premi o castighi, se le azioni buone o cattive avvenissero per costrizione».

[54](#)

Da questo punto, questo e i tre capoversi seguenti riproducono con varianti *Theologia platonica*, IX, iv, pp. 206-207.

[55](#)

Da questo punto del capoverso, e in quello successivo, il testo coincide anche con quello di *Praedicatio secunda*, in *Opera*, I. 1, pp. 477-478.

[56](#)

Intellectus è il termine tecnico con il quale Marsilio traduce il plotiniano νοῦς.

[57](#)

Da questo punto il testo riproduce con varianti *Theologia platonica*, IX, iv, pp. 205-206.

[58](#)

S. Girolamo, *Adversus Iov.*, II, 203; Varrone, *Historiae*, IX, 10; Porfirio, *De abstinentia*, I, 36.

[59](#)

Diogene Laerzio, IV, 2; Eusebio, *Hist. Eccles.*, VI.

[60](#)

Lucrezio, *De rerum natura*, II, 629-640. Virgilio, *Eneide*, IX, 83.

[61](#)

I dieci capoversi seguenti riproducono con varianti *Theologia platonica*, IX, iv, pp. 207-211.

[62](#)

L'idea è che il movimento dell'etere, da cui sono formati il cielo e i corpi celesti, influisca sulla sfera sublunare per il tramite dei quattro elementi che ne compongono la materia (terra, acqua, aria,

fuoco). Cfr. anche nota 63.

[63](#)

Nella concezione medica e filosofica antica i quattro umori (flegma, bile nera, sangue, bile gialla) erano messi in corrispondenza con i quattro elementi (terra, acqua, aria, fuoco) e le quattro qualità (freddo, umido, caldo, secco). Già in Ippocrate la dottrina dei quattro umori sbocca in quella dei quattro temperamenti (melancolico, flemmatico, sanguigno, collerico), intesi come attitudini costituzionali da cui possono derivare altrettanti stati patologici. Ad essa si raccorda l'astrologia, fornendo un codice che consente di individuare, sulla base della dominante planetaria, la cifra essenziale del temperamento. Il tema è ampiamente analizzato in R. Klibansky, F. Saxl, E. Panofsky, *Saturno e la melanconia* (1966), Torino 1983.

[64](#)

Diogene Laerzio, IV, 2; VII, 5. Su Socrate e l'aneddoto di Zopiro, v. oltre, nota 168.

[65](#)

Tommaso, *Summa contra Gentiles*, III, 85.

[66](#)

Sul problema della conoscenza - come su molte altre questioni - Ficino si richiama più volte alle soluzioni dell'agostinismo, largamente presente nella cultura fiorentina del Quattrocento, e in particolare all'agostinismo bonaventuriano.

[67](#)

Una variazione scherzosa sul tema è offerta più avanti, in *Lettere sull'astrologia*, 7.

[68](#)

Per la concezione platonica dell'anima come αὐτοκίνητον cfr. ad es. *Fedro*, 245c-246a; *Leggi*, X, 896.

[69](#)

Si ripete a questo punto nel codice il proemio trascritto nella lettera a Gazolti.

[70](#)

Paolo, *Lettera ai Galati*, IV, 10; *Atti degli Apostoli*, I, 7.

[71](#)

Deuteronomio, XXX, 19.

[72](#)

Geremia, X, 2.

[73](#)

Tractatus in Iohannis Evangelium, VIII, 11;
Enarratio in Psalmis, LXI, 23.

[74](#)

Agostino, *De divinatione daemonum*, VI.

[75](#)

In margine è aggiunta la seguente frase, senza che sia chiaramente indicato dove inserirla: «Clemente dice che Pietro sosteneva che i demoni si servono spesso dei corpi degli uomini turpi, come di strumenti per soddisfare la loro libidine».

[76](#)

Agostino, *De civitate Dei*, V, 7.

[77](#)

Ivi, IX, 6-13.

[78](#)

Ivi, V, 1.

[79](#)

La distinzione aristotelica fra i quattro tipi di cause è in *Fisica*, II, 3.

[80](#)

Pseudo-Aristotele, *Liber de causis*, I.

[81](#)

Avicenna, *Liber de Philosophia prima sive scientia divina*, VIII, vi.

[82](#)

Questo e i successivi inserimenti fra parentesi sono soprascritti o aggiunti in margine nel codice.

[83](#)

Tolomeo, *Tetrabiblos*, I, 2, 18.

[84](#)

Le ultime due frasi sono aggiunte in margine, senza che sia indicato il punto preciso nel quale inserirle.

[85](#)

Tetrabiblos, I, 3, 6-8.

[86](#)

Ivi, II, 3, 1-2.

[87](#)

Abû Ma'shar, *Introductorium*, I, diff. V; Aristotele, *Fisica*, II, 5; *Analitici Primi*, I, 8.

[88](#)

Per una discussione di questa citatissima massima cfr. G. W. Coopland, *Homo sapiens dominabitur*

astris, in *Nicole Oresme and the astrologers*, Liverpool 1952.

[89](#)

Cfr. Ptolemaeus, *Centiloquium cum commento Haly*, Venetiis 1519, verb. II. I commenti di Haly Heben Rodan (Ali ibn Ridwân, vissuto fra il 998 e il 1068) al *Quadripartitum* e allo pseudotolemaico *Centiloquium*, erano stati tradotti in latino, insieme ai testi di Tolomeo, da Platone da Tivoli tra il 1136 e il 1138. La prima stampa si ebbe a Venezia, presso E. Radtolt, nel 1484.

[90](#)

Platone, *Repubblica*, X, 617e.

[91](#)

Aristotele, *Etica Nicomachea*, VI, 5, 1140b, 11-20; *Analitici Primi*, I, 8; *Fisica*, II, 5.

[92](#)

Una classificazione tradizionale in astrologia distingue tra pianeti benefici alla generazione e alla vita (Giove, grande benefico; Venere, piccolo benefico; talvolta anche Luna) e pianeti malefici nello stesso ambito (Saturno, grande malefico; Marte, piccolo malefico). Cfr. ad es. Tolomeo, *Tetrabiblos*, I, 5; Vettio Valente, IV, 14. La distinzione è concordemente respinta dai neoplatonici con l'argomento che i pianeti, in quanto animati divinamente, sono in tutto e per tutto benefici. L'incunabulo dell'idea è in Plotino, *Enneadi*, III, 1, 6.

[93](#)

Abû Ma'shar, *Introductorium*, I, diff. V.

[94](#)

Riferimento all'*Introductorium de principiis Zahelis Ysmaelitae*, di Sahl ibn Bishr, vissuto nel sec. IX. Domicilio (οἶκος, *domus*) di un pianeta è detto il segno del quale esso è detto signore, o maestro, e nel quale raggiunge la sua massima forza. Esaltazione (ὑψωμα, *exaltatio, regnum*), quello nel quale la sua forza è crescente; caduta (ταπείνωμα, *deiectio*), quello nel quale la sua energia decresce; esilio (*exilium*), quello nel quale la sua forza è minima. Sulle procedure di determinazione di domicili ed esaltazioni di ciascun pianeta (che vedremo più avanti esposte ampiamente da Marsilio nel *Libro del Sole*) cfr. ad es. Tolomeo, *Tetrabiblos*, I, 17. Quanto infine al concetto di ricezione, un pianeta è detto riceverne un altro quando il secondo viene a trovarsi nel suo domicilio.

[95](#)

Girolamo, *Commentarius in Ecclesiasten*.

[96](#)

In realtà Aristotele, *Perì hermeneías*, IX.

[97](#)

Avicenna latinus, *Liber sextus Naturalium*, ed. crit. a cura di S. Van Riet, Introd. di G. Verbeke, Louvain-La Neuve-Leiden 1987.

[98](#)

Paolo, *Seconda lettera a Timoteo*, II, 13.

[99](#)

Gioco di parole su *gemini* (gemelli) e *germinare* (germogliare).

[100](#)

Tutto il passo - cui si accosterà *In Plotinum*, II, 3, p. 1613 - segue da vicino Isidoro, *Etymologiarum libri*, III, 71.

[101](#)

Abû Ma'shar, *Introductorium*, IV, diff. II.

[102](#)

Citato, insieme ad Albumasar, anche in *In Plotinum. In librum Enneadis secundae commentaria IIII*, cap. V, p. 1616, a proposito dello stesso argomento: «merito igitur Albumasar et Albius Ptolemaeum ubique reprehendunt, quod qualitates stellis elementales et inter se repugnantes saepe tribuerit, probantque non esse tales in coelo naturas».

[103](#)

Era questo un punto sul quale Tolomeo, attribuendo ai pianeti le qualità degli elementi - umido e freddo, caldo e secco - si differenziava da Aristotele.

[104](#)

Tolomeo, *Tetrabiblos*, I, 21, 20-21. Per la nozione di «termine», v. oltre, nota 108.

[105](#)

Secondo la teoria astrologica, come si è detto, quando il pianeta si trova nel segno dove è in esaltazione, la sua forza aumenta.

[106](#)

al-Qabîsî, *Isagoge*, 6v.

[107](#)

Tolomeo, *Tetrabiblos*, I, 20.

108

Per il significato astrologico dei termini *domicilio* ed *esaltazione*, v. sopra, nota 94. *Triplicità* indica la suddivisione dei dodici segni in gruppi di tre, messi ciascuno in rapporto con uno dei quattro elementi. Si hanno così le triplicità di fuoco (Ariete, Leone, Sagittario), di terra (Toro, Vergine, Capricorno), d'aria (Gemelli, Bilancia, Acquario), d'acqua (Cancro, Scorpione, Pesci). Con il termine aspetti (σχηματισμοί, *aspectus*) si indicano le distanze angolari (misurate in gradi sul cerchio dello Zodiaco) fra i pianeti. Si attribuisce particolare importanza alla congiunzione (due pianeti nello stesso grado zodiacale), al sestile (distanza di 60°), quadrato (90°), trigono (120°), opposizione (180°): cfr. Tolomeo, *Tetrabiblos*, I, 13. Termini (ὅροι, *fines*) sono suddivisioni variabili dei segni zodiacali, attribuite a ciascuno dei cinque astri erranti.

109

Dorotheus Sidonius, *Carmen astrologicum*, III, 1, 19; Tolomeo, *Tetrabiblos*, III, 11. Traslitterato dall'arabo, il termine *hyleg* corrisponde al greco ἄφείτης; indica il datore di vita, ovvero l'elemento che in ogni singolo tema natale presiede all'impulso alla vita. Viene scelto, secondo precise regole, fra Sole, Luna e Ascendente.

110

Gli stessi temi tornano in forma più concisa in *In Plotinum*, II, 3, p. 1616.

111

Abû Ma'shar, *Introductorium*, III, diff. I.

112

Sugli stessi temi *In Plotinum*, II, 3, p. 1614.

113

Abû Ma'shar, *Introductorium*, III, diff. I.

114

Introductorium, VI (*de signorum ductu super diversas terras*); *De magnis coniunctionibus*, I, diff. 2, diff. 4; IV, diff. 12.

115

Gemelli e Aquario appartengono, insieme alla Bilancia, alla triplicità dei segni d'aria. Per la geografia astrologica del passo, cfr. Tolomeo, *Tetrabiblos*, II, 3.

116

Per la melotesia zodiacale, che collega a ciascuno dei segni una parte del corpo umano, cfr. Manilio, *Astronomica*, II, 453-465; Firmico Materno, *Mathesis*, II, 24; Vettio Valente, *Anthologiarum libri*, 109; Tolomeo, *Tetrabiblos*, III, 13, 5.

117

al-Qabîsî, *Isagoge*, I, 62.

118

Ivi, II, 180.

119

Abû Ma'shar, *Introductorium*, IV, diff. II.

120

Ivi, III, diff. V. Lo stesso riferimento torna in Pico, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, IV, vii (ed. a cura di E. Garin, Firenze 1946, vol. II, p. 476). Testa del drago e coda del drago (*caput e*

cauda draconis) sono i due punti nei quali l'orbita lunare interseca l'eclittica terrestre. Nel primo inizia la fase ascendente, nel secondo la fase discendente dell'orbita lunare. V. anche *Libro del Sole*, nota 22.

[121](#)

al-Farghânî, *Liber de aggregationibus scientiae stellarum*, 25; anche in Pico, *Disputationes*, III, xxvi.

[122](#)

Il tema torna in *In Plotinum*, II, 3, p. 1613.

[123](#)

Masha-allah, *De interrogationibus*, Venetiis 1519.

[124](#)

Zahel, *De interrogationibus*, Venetiis 1519.

[125](#)

Ambrogio, *Exameron*, IV, 4.

[126](#)

Ascendente (ἀνατολικός, *punctum ascendens, oriens*) è il grado zodiacale (se si preferisce, il punto dell'eclittica) che sorge a est sull'orizzonte del luogo e nel momento di ogni singola nascita. Cfr. Tolomeo, *Tetrabiblos*, III, 3. Marsilio usa talvolta il termine anche per indicare sia, nel suo insieme, il segno che ascende, sia la prima casa, della quale l'Ascendente segna il punto di inizio o cuspide.

[127](#)

Le case (τόποι, *loci*) costituiscono una suddivisione del cerchio oroscopico in dodici settori diseguali, operata con un sistema di calcolo

(detto domificazione) rispetto al luogo e al momento di ogni singola nascita. A ciascuna delle dodici case è associato un settore dell'esistenza, secondo il seguente distico: «vita, lucrum, fratres, pater, nati, valetudo / uxor, mors, pietas, regnum, benefactaque, carcer».

128

Su questo anche *In Plotinum*, II, 3, pp. 1612 sgg.

129

In realtà Tolomeo, *Tetrabiblos*, III, 4, 7. Medium Coeli (μεσουράνημα) è il punto di intersezione fra l'eclittica e il meridiano del luogo, quello nel quale l'osservatore vede il Sole raggiungere la culminazione sull'orizzonte.

130

Lo stesso riferimento in *In Plotinum*, II, 3, p. 1612.

131

La questione è trattata con maggiore esattezza in *Libro del Sole*, VII.

132

Abû Ma'shar, *Introductorium*, V, diff. II, diff. III; VIII, diff. IV.

133

Ivi, II.

134

Il codice presenta a questo punto in margine una aggiunta poco leggibile: «distribuiscono l'acqua (?) fra i dodici segni, 4 elementi per tre, e inoltre mostrano che le realtà elementari sono propriamente soggette al cielo» («aquam condistribuunt ad XII signa, 4 elementa per tres,

idque praeterea ostendunt elementalia proprie celo subici»).

[135](#)

Abù Ma'shar, *Introductorium*, IV, diff. II. Sono detti segni maschili quelli di aria e fuoco, femminili quelli di acqua e terra.

[136](#)

Tolomeo, *Tetrabiblos*, I, 14.

[137](#)

In Plotinum, II, 3, pp. 1614 sgg.

[138](#)

Abù Ma'shar, *Introductorium*, IV, diff. I, 42.

[139](#)

Sulla correlazione fra pianeti e giorni della settimana v. anche *Libro del Sole*, X.

[140](#)

In prospettiva terrestre i pianeti sembrano talvolta procedere all'indietro lungo l'eclittica: si parla allora di moto retrogrado, al quale in astrologia corrisponde un indebolimento della forza del pianeta. Per spiegare il fenomeno della retrogradazione l'astronomia geocentrica introduce l'epiciclo, supponendo che i pianeti descrivano orbite circolari lungo una circonferenza (appunto l'epiciclo) che ha il suo centro sulla circonferenza eccentrica al centro del mondo.

[141](#)

al-Qabîsî, *Isagoge*, 6v; Tolomeo, *Tetrabiblos*, I, 20.

[142](#)

Abû Ma'shar, *Introductorium*, IV, diff. I, 49-52, 56-60.

[143](#)

La Bilancia, domicilio diurno di Venere, è in trigono ai Gemelli, domicilio diurno di Mercurio; il Sagittario, domicilio di Giove, forma un trigono con l'Ariete, domicilio di Marte. Gli stessi temi tornano in *In Plotinum*, II, 3, p. 1613.

[144](#)

Diversamente *Libro del Sole*, IV. Sul caso del pianeta combusto, e di quello che si trova nello stesso grado del Sole, *ivi*, note 12 e 20.

[145](#)

Di nuovo la polemica antiatomistica, già svolta sopra e nella *Theologia platonica*.

[146](#)

In realtà Aristotele, *Metafisica*, XII, 1075a, 12 sgg.

[147](#)

gregorio Magno, *Homilia X*, 4.

[148](#)

Agostino, *De civitate Dei*, V, 1. Sulla questione dei gemelli in Agostino anche *In Plotinum*, II, 3, p. 1624.

[149](#)

Le difficoltà derivanti dall'inesistenza di strumenti atti alla precisa misurazione del tempo fornirono per secoli un motivo ricorrente alla polemica antiastrologica. Cfr. ad es. Sesto Empirico, *Adversus mathematicos*, V.

[150](#)

Gregorio Magno, *Homilia X*, 4.

[151](#)

L'ultima frase è aggiunta in margine. Il tema toma in *In Plotinum*, II, 3, p. 1625.

[152](#)

Ambrogio, *Exameron*, IV, 4.

[153](#)

Tolomeo, *Tetrabiblos*, I, 3.

[154](#)

Agostino, *De civitate Dei*, V, 4.

[155](#)

Ambrogio, *Exameron*, IV, 4.

[156](#)

È un altro degli argomenti di Favorino: cfr. Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, XIV, 1.

[157](#)

Nell'ottavo libro dell'*Almagesto*, Tolomeo, fondandosi sul catalogo di Ipparco, elenca 1022 stelle, ripartite in 6 ordini di grandezza luminosa.

[158](#)

Questo e i due capoversi seguenti sono riprodotti, con varianti, in *In Plotinum*, II, 3, pp. 1625-1626. Sul moto dell'ottava sfera si sofferma il *Liber de motu octavae sphaerae*, attribuito a Thabit ibn Qurrah.

[159](#)

Platone, *Repubblica*, X, 620; Giamblico, *De mysteriis*, IX, 6.

[160](#)

Sul ruolo dell'immaginazione in Ficino restano fondamentali i saggi di R. Klein, raccolti in *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna* (1970), Torino 1975, pp. 45-74, 75-112.

[161](#)

Il numero sette ha particolare importanza in tutta una serie di speculazioni che in qualche modo si connettono all'astrologia: sette sono i corpi celesti dell'astrologia antica, e a ciascuno di essi, secondo un motivo che ha origine ebraica, si connette uno dei giorni della settimana. Ma sette è anche il numero chiave per la lettura dei cicli di Saturno, che completando la propria rivoluzione in 28 anni circa scandisce in ciascuno dei suoi cicli ogni esistenza in 4 fasi di sette anni ciascuna. In questo senso il settenario è usato da Marsilio come scansione della propria vita anche nell'epistolario; vedi ad es. la lettera a Pico, datata 8 agosto 1489, in *Epistolarum liber IX*, in *Opera*, I. 2, p. 900.

[162](#)

Porfirio, *Vita di Plotino*, 23.

[163](#)

L'origine dell'adagio «Ars longa, vita brevis» è negli *Aforismi* di Ippocrate; esso è poi spesso ripreso, ad es. in Seneca, *De brevitae vitae*, I.

[164](#)

Isaia, XLI, 23

[165](#)

Platone, *Timeo*, 29c.

166

Questo capoverso è anche in *In Plotinum*, II, 3, p. 1626. Quella delle rivoluzioni solari è una tecnica di previsione, basata sul grafico eretto per il momento nel quale, in ogni singolo anno, il Sole torna nel grado zodiacale nel quale si trovava alla nascita dell'individuo.

167

Di nuovo un riferimento al numero sette, adoperato come scansione del tempo sia in medicina (dove a partire almeno dal Περὶ κράεων di Galeno veniva usato nella determinazione del decorso delle malattie e dei giorni critici), sia in fisiognomica, la disciplina che dallo studio delle fattezze somatiche ricava elementi di indagine dei temperamenti. Per la fisiognomica antica cfr. i testi raccolti in *Scriptores physiognomici graeci et latini*, a cura di R. Förster, Leipzig 1893.

168

Alessandro di Afrodisia, *De fato*, IV. L'aneddoto è anche in Cicerone, *Tusculanae Disputationes*, IV, 37, 80; *De fato*, V, 10.

169

Porfirio, *De philosophia ex oracolis haurita*, in Eusebio, *Praeparatio evangelica*, XI.

170

In margine, un'aggiunta: «dunque mancano molte cose, come si vede». Per quanto riguarda il riferimento a Tolomeo, si tratta più esattamente di un cenno alla medicina egizia e al suo utilizzo in chiave terapeutica della classificazione astrologica dei temperamenti e delle parti del corpo: cfr.

Tetrabiblos, I, 3, 18.

[171](#)

Segue una frase lacunosa e illeggibile.

[172](#)

L'inclinazione dell'asse terrestre rispetto al piano dell'eclittica comporta una differente velocità ascensionale dei segni zodiacali: le frazioni di tempo che i trenta gradi di ciascun segno zodiacale impiegano per oltrepassare la linea dell'orizzonte variano cioè a seconda della latitudine dell'osservatore. Alle nostre latitudini, i segni che vanno dal Sagittario ai Gemelli (fra cui Ariete e Pesci) ascendono più rapidamente degli altri, che restano visibili più a lungo nel cielo.

[173](#)

La precessione degli equinozi sposta l'equinozio di primavera di 30° ogni 2160 anni: questo periodo costituisce una Era astrologica, che prende il nome dal segno nel quale in essa cade il punto vernale (Era dell'Ariete, dei Pesci, dell'Aquario, ecc.). Lo spostamento di 360°, cioè di un'intera circonferenza zodiacale, avviene in 25920 anni: a questi dati si sovrappone il tema stoico del grande anno del mondo, del ciclo a chiusura del quale si riproducono le identiche configurazioni celesti. È notevole che in questa seconda accezione il motivo sia respinto da Tolomeo; si veda *Tetrabiblos*, I, 2, 16. Sul fenomeno della precessione, e la non coincidenza fra segni e costellazioni zodiacali, zodiaco tropico e zodiaco siderale, cfr. anche *In Plotinum*, II, 3, pp. 1623 sgg.

[174](#)

Questa frase è aggiunta in margine.

[175](#)

Isaia, XIX, 12.

[176](#)

Si tratta della cosiddetta regola petosirica, codificata nella tradizione egizia sotto l'autorità di Nechepso-Petosiride: cfr. *Nechepsonis et Petosiridis fragmenta magica*, a cura di E. Riess, «Philologus», Suppl. Band, VI, 1891-93, pp. 327-394.

[177](#)

L'opinione accolta da Marsilio in più luoghi è che l'infusione dell'anima avvenga al quarto mese della gestazione, posto sotto la sovranità del Sole. Si veda *In Plotinum*, II, 3, p. 1625; *Libro del Sole*, V.

[178](#)

Questa affermazione, in verità molto corrente, viene riferita ad Alcabizio anche in Pico, *Disputationes*, IV, iv.

[179](#)

In margine Marsilio aggiunge la seguente nota: «*Almutaz* è il pianeta più degno degli altri; *hyleg* è il significatore della vita; *alcocoden* il datore degli anni». Sull'*alcocoden*, come frutto di errori di traduzione dal greco in arabo, v. Pico, *Disputationes*, I, vii.

[180](#)

Sulle tecniche che consentono di trarre indicazioni sugli oroscopi di genitori, fratelli e figli

cfr. Tolomeo, *Tetrabiblos*, III, 5, 6.

[181](#)

Cicerone, *De divinatione*, II, 97.

[182](#)

Forse John of Eschenden, autore di una *Summa astrologiae iudicialis de accidentibus mundi, quae Anglicana vulgo nuncupatur*, stampata a Venezia nel 1489.

[183](#)

Il pianeta che si trova al Medium Coeli raggiunge la culminazione e potenzia il proprio influsso. Sui Bracmani, e la loro vita filosofica, cfr. Plinio, *Naturalis Historia*, VI, 64. Per tutto il passo, Clemente Alessandrino, *Stromata*, V, 14.

[184](#)

Il passo è corrotto e il senso è di difficile interpretazione.

[185](#)

Veniva detta del cattivo demone la casa dodicesima, tradizionalmente associata al carcere e considerata la casa più sfortunata dell'oroscopo; del buon demone l'undicesima, associata ai benefici. Sul tema anche *In Plotinum*, pp. 1682 sgg.

[186](#)

Con il termine κλίμα si indicava ciascuna delle fasce di latitudine in cui si divide, sulla base delle diverse ore di illuminazione, la superficie terrestre. Cfr. ad es. Tolomeo, *Tetrabiblos*, I, 21, 6; II, 1, 5; II, 3, 2.

[187](#)

Tutto il brano è ripreso da Eusebio, *Praeparatio evangelica*, XI, 5. Cfr. anche *In Plotinum*, p. 1683.

188

È questo uno dei temi di fondo di tutta l'argomentazione di Marsilio: il fatalismo, rendendo inevitabili i comportamenti umani, vanifica ogni riferimento al premio-castigo divino.

189

Abû Ma'shar, *Introductorium*, I, diff. VI.

190

La tecnica delle interrogazioni era volta a fornire risposte alle domande sul futuro, ricavandole dalla situazione astrale presente al momento della posizione della domanda. Quanto all'uso delle immagini magiche, capaci di catturare le forze del pianeta (uso di solito connesso, più che alle interrogazioni, alle elezioni: ma qui, e nel paragrafo successivo, Marsilio avvicina le due tecniche), su di esso Ficino si soffermerà ampiamente in *De vita*, III, xiii, xv, xviii.

191

Sul rapporto fra l'esito dell'interrogazione e la sollecitudine dell'interrogante cfr. Pico, *Disputationes*, IV, xiii.

192

Agostino, *De civitate Dei*, V, 7. La tecnica delle elezioni (καταρχαί, *electiones*) si proponeva di determinare il momento astrologicamente più propizio per dar inizio a una azione. Largamente praticate dagli astrologi ellenistici e islamici, interrogazioni ed elezioni sono assenti in Tolomeo.

[193](#)

Ambrogio, *Exameron*, IV, 4.

[194](#)

Cfr. Cicerone, *De divinatione*, II, 97.

[195](#)

In realtà Aristotele, *Della divinazione nel sonno*, 2, 463b.

[196](#)

Pseudo-Tolomeo, *Centiloquium*, 8.

[197](#)

Ambrogio, *Exameron*, IV, 4.

[198](#)

Tetrabiblos, I, 2, 15.

[199](#)

Abû Ma'shar, *Introductorium*, I, diff. IV.

[200](#)

Tetrabiblos, I, 3, 8-9.

[201](#)

Aristotele, *Metafisica*, V, 5, 1015a-b; VI, 2, 1027a. I prossimi 8 capoversi torneranno, ampliati, nella lettera a Federico da Montefeltro, duca di Urbino, in *Epistolarum Liber VII*, pp. 849-853.

[202](#)

Sulle fonti della teoria delle grandi congiunzioni v. sopra, *Introduzione*, nota 42. L'opera cui Marsilio rimanda è il *De christiana religione*, scritta nel 1474 e subito dopo tradotta in volgare. Se ne veda il testo in *Opera*, I. 1, pp. 1-77.

[203](#)

Enneadi, III, 5-6.

[204](#)

È il tema illustrato più avanti nel *La stella dei Magi*. Sul carattere più miracoloso che naturale dell'apparizione della stella concorda Pico: «Erat igitur illa factitia et temporaria, non perpetua stella et naturalis, condita ad id officii a Creatore, per quam significari natum regem Iudaeorum», *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, IV, xv (ed. Garin, I, p. 512).

[205](#)

Avicenna, *Liber de Philosophia prima*, X, ii; *Salmi*, XVIII, 2.

[206](#)

Abû Ma'shar, *Introductorium*, VI, i, 260-264.

[207](#)

Avicenna, *Liber de Philosophia prima*, IX, ii.

[208](#)

Macrobio, *Saturnalia*, II, 4, 11. Tutto questo insieme di temi, e di riferimenti, tornerà in *La stella dei Magi*.

[209](#)

Svetonio, *De vita Caesarum*, VIII, 4, 15; Virgilio, *Bucoliche*, IV.

[210](#)

Paolo dal Pozzo Toscanelli (1397-1482) era tanto noto come studioso di astrologia da essere consultato dalla Signoria fiorentina come astrologo, nell'ottobre 1453, a proposito del terremoto del 28 settembre di quell'anno. Marsilio lo presenterà di nuovo come critico dell'astrologia

in *In Plotinum*: «Paulus Florentinus, astronomus singularis, haec ridere solebat, qui et annos vitae quinque super octoginta implevit, suam tamen genesim diligentissime contemplatus, nihil ad aetatem conferens longam, potuit invenire» (*In Plotinum*, II, 3, p. 1626). Più o meno gli stessi argomenti anche in Pico: «Paulus Florentinus, in medicina quidem, sed praecipue in mathematicis graece latineque doctissimus, quotiens de ista professione rogabatur, totiens eam incertam fallacemque asseverabat, afferens inter cetera se ipsum evidens experimentum qui, cum quinque et octuaginta iam implesset annos, in sua tamen genitura, quam examinasset diligentissime, vitalem nullam constellationem repperisset», *Disputationes*, I (ed. Garin, I, p. 60). Diversa l'opinione dell'astrologo Lucio Bellanti: secondo i suoi stessi familiari, Toscanelli non aveva mai cessato di apprezzare l'arte; ma da uomo prudente ne parlava solo con gli amici (*ivi*, p. 633)

[211](#)

L'argomento è anche in Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, Prima pars, Quaestio 115, art. 4.

[212](#)

I termini riportati fra parentesi sono aggiunti in margine. Mengo è citato come medico astrologo anche in *De vita*, III, xviii, a proposito dell'uso terapeutico delle immagini: «Accepi a Mengo, physico praeclaro, eiusmodi imaginem factam Iove ibidem coniuncto cum Sole. Liberavisse Iohannem Marlianum, mathematicum nostro saeculo singularem, a pavore quo sub tonitru affici

consueverat».

[213](#)

Aristotele, *Retorica*, I, 5, 1361b, 4 sgg.; Platone, *Repubblica*, III, 406 sgg. Sul caso di Erodico v. anche *De vita*, II, i.

[214](#)

Geremia, X, 2; Plinio, *Naturalis Historia*, VII, 37.

[215](#)

«Quantum astronomi metiuntur, tantum astrologi mentuntur» è il motto premesso alla lettera a Bernardo Bembo del 14 giugno 1477: v. oltre, *Lettere sull'astrologia*, 6.

[216](#)

Anselmo d'Aosta, *De libertate arbitri*, V, 18-23.

[217](#)

Aristotele, *Fisica*, I, 7.

[218](#)

Sulla distinzione fra pensare e sentire cfr. Aristotele, *Dell'anima*, III, 3, 427a-b; III, 3-4, 429a.

1

Il *De stella Magorum* è inserito fra le *Praedicationes*, in *Opera*, I. 1, pp. 489-491. Connesso forse alle letture, spesso in forma di sermoni, tenute dai membri dell'Accademia platonica presso la fiorentina compagnia de' Magi, risale al 1482. Per una analisi del testo si veda S. M. Buhler, *Marsilio Ficino's «De stella Magorum» and Renaissance Views of the Magi*, «Renaissance Quarterly», XLIII (1990), pp. 348-371.

2

Numeri, XXIV, 17. L'intera storia di Balaam occupa *Numeri*, XXII-XXIV.

3

Origene, *Contra Celsum*, I, 60. Sui Magi come adepti della magia demonica vedi anche Giustino, *Dialogus cum Tryphone Iudaeo*, 78. Cheremone, filosofo stoico e grammatico del secolo I d.C., aveva scritto un Περὶ τῶν κομητῶν.

4

«Non morbos mortesque denuntiatas, sed descensum Dei venerabilem, ad humanae servationis rerumque mortalium gratiam», *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, 126.

5

Svetonio, *De vita Caesarum*, VIII, 4, 5. V. anche sopra, *Disputa*, nota 209.

6

Da questo punto, e poi di nuovo nella conclusione, Marsilio si riferisce al presunto oroscopo di Cristo, con il quale si era cimentato anche Pierre d'Ailly

(vedi oltre, [figura 1](#), alla fine del *De stella Magorum*); ma calcola in modo diverso la posizione del Sole e di Venere. Sul significato astrologico delle comete cfr. Tolomeo, *Tetrabiblos*, II, 9; C. Heingartner, *Il trattato delle comete*, in G. Bezza, *Arcana Mundi*, Milano 1995, vol. I, pp. 663-669.

[7](#)

Luca, II, 8-14.

[8](#)

Ciascuno dei dodici segni ascende, ovvero supera con i suoi trenta gradi la linea dell'orizzonte, in circa due ore; leggermente più rapido è, alle latitudini della zona temperata nord, il moto dei segni compresi tra Sagittario e Cancro; più lento quello dei segni compresi fra Cancro e Sagittario. V. anche *Disputa*, nota 172.

[9](#)

Macrobio, *Saturnalia*, II, 4, 11. V. anche sopra, *Disputa*, nota 208.

[10](#)

Luca, I, 10-38.

[11](#)

Per queste indicazioni anagogiche, sviluppate con alcune varianti anche in *De vita*, II, xix, cfr. Origene, *Contra Celsum*, I, 60.

[12](#)

Tobia, V. Che la stella dei Magi fosse non un astro, ma un angelo, era stato sostenuto fra gli altri da Basilio (*Homilia XXV*) e Giovanni Crisostomo (*Homilia VI in Matthaeum*, 2).

13

Genesi, XV, 5; Mosè Maimonide, *Misneh Torah*, I. Maimonide è citato anche in *Libro del Sole*, XI.

14

Luca, II, 8-14.

15

Salmi, CXXXIX, 12; *Isaia*, LX, 1.

16

Luca, XXIII, 44-45. Che il coincidere della nascita di Cristo con l'apparizione della stella, e della sua morte con l'eclisse, sonasse a difesa del valore significante delle posizioni astrali, era stato sostenuto anche in Roger Bacon, *Opus maius*, IV, 16. Nel *De christiana religione*, Marsilio aveva poi citato Cecco d'Ascoli, che, «quamvis parum religiosus», aveva affermato alla morte di Cristo «eclipsim secundum naturam non potuisse fieri» (*Opera*, I. 1, p. 14).

17

Salmi, CXXXIX, 12.

18

Luca, II, 25-38.

19

V. sopra, *Disputa*, nota 206. Il termine *volto* (πρόσωπον, *facies*) indica una scansione di dieci gradi del cerchio zodiacale. Ogni segno, dunque, ha tre volti.

1

L'opuscolo - in *Opera*, I. 2, pp. 965-975 - è dedicato a Piero de' Medici, al potere dopo la morte di Lorenzo il Magnifico (1492). Scritto nell'estate del 1492, viene pubblicato nel gennaio-febbraio 1493, insieme al *De lumine* (cfr. la lettera del 14 febbraio 1493, in *Epistolarum Liber XII*, in *Opera*, I. 2, pp. 950-951). Costituisce la redazione ampliata della *Comparatio Solis ad Deum*, scritta nel 1492 e tuttora manoscritta; ma riprende anche i temi dell'epistola - scritta insieme a Giovanni Cavalcanti e indirizzata a Lotterio Neronio il 19 dicembre 1479 - *Orphica comparatio Solis ad Deum, atque declaratio idearum*, in *Opera*, I. 2, pp. 825-826. Nelle polemiche che seguono la pubblicazione, Marsilio interviene fra l'altro con l'*Apologia in librum suum de Sole et Lumine* (lettera dell'11 gennaio 1493 a Filippo Valori, *ivi*, p. 949, qui tradotta). Per un esame dei temi del *De Sole* cfr. A. Rabassini, *La concezione del sole secondo Marsilio Ficino*, «Momus», VII-VIII, 1997, pp. 115-133.

2

Platone, *Repubblica*, VI, xix, 508a-509b.

3

Nel 1490, compiuti i *Commentaria* a Plotino, Marsilio aveva intrapreso la traduzione della *Theologia Mystica* dello Pseudo-Dionigi. Il riferimento è al *De divinis nominibus*, IV, 1, 693b.

4

Le nove Muse, figlie di Zeus e Mnemosine, oltre a essere le cantatrici divine, presiedono alle diverse

forme della ricerca e dell'arte: Calliope protegge l'epica; Clio la storia; Polimnia la pantomima; Euterpe il flauto; Tersicore la poesia e la danza; Erato la lirica corale; Melpomene la tragedia; Talia la commedia; Urania l'astronomia. Vivono sul monte Elicona e sono alle dipendenze di Apollo, che dirige i loro canti attorno alla fonte d'Ippocrene.

[5](#)

Aristosseno in Diogene Laerzio, VIII, 15.

[6](#)

Mercurio, figlio di Zeus e Maia, era un fratello assai più giovane di Apollo, figlio di Zeus e Latona. Da piccolissimo Mercurio giocò ad Apollo un brutto scherzo, quando fece sparire in una spelonca le mandrie di Admeto, da lui custodite: cfr. *Inni omerici. A Hermes*.

[7](#)

Giamblico, *De mysteriis*, I, 9.

[8](#)

Cfr. anche *De vita*, III, iii.

[9](#)

Salmi, XVIII, 2; Virgilio, *Georgiche*, I, 463; Paolo, *Epistola ai Romani*, I, 20.

[10](#)

Su Ali ibn Ridwân (Haly) v. sopra, *Disputa*, nota 89. Abraham ibn Ezra (morto nel 1167), uno dei più grandi astronomi-astrologi ebrei, è autore di un *De nativitatibus, hoc est de XII domiciliorum coeli figurarum significatione ad iudiciariam astrologiam*, pubblicato a Venezia nel 1485, e di

una versione ebraica dell'*Introductorium* di Abû Ma'shar, che, tradotta in francese nel 1273, era stata poi volta in latino da Pietro d'Abano nel 1293. Cfr. *Abrahe Avenarius Iudaei Astrologi peritissimi in re iudiciali opera, ab excellentissimo philosopho Petro de Abano post accuratam castigationem in latino traducta*, Venetiis 1507. Per la funzione del Sole come signore e moderatore dei cieli, cfr. Cicerone, *Somnium Scipionis*, 4, 17; Macrobio, *Commentarium in Somnium Scipionis*, I, 20, 1-8.

11

Con il termine *troni* sono indicati i due segni nei quali il Sole è dignificato, ossia il Leone (domicilio del Sole) e l'Ariete (sua esaltazione).

12

È detto combusto il pianeta che si trova nello stesso segno del Sole, distandone meno di 12°: la *combustio* diminuisce la benignità dei benefici e la malignità dei malefici.

13

I pianeti superiori (Marte, Giove, Saturno), così indicati perché nel sistema geocentrico la loro orbita comprende quella del Sole, sono orientali (ἀνατολικοί) rispetto al Sole, quando sorgono e tramontano prima di esso. I pianeti inferiori (Venere, Mercurio, Luna), la cui orbita è compresa in quella del Sole, sono orientali quando il Sole sorge e tramonta prima di loro. Con l'orientalità di un pianeta coincide l'aumentare della sua luce; con l'occidentalità, il suo diminuire.

14

Si inseriscono qui elementi di melotesia zodiacale, ovvero della tecnica che mette in relazione ciascun membro del corpo con ciascuno dei segni zodiacali. Esiste anche una melotesia planetaria, che assume come riferimento i pianeti.

15

L'anno astronomico inizia il 21 marzo, con l'ingresso del Sole nel segno dell'Ariete. Era dalle configurazioni celesti presenti nel momento del passaggio del Sole sul punto vernale che alcuni astrologi traevano l'oroscopo del nuovo anno; per Tolomeo, invece, la qualità dell'anno si giudicava dalla sizigia che precede l'equinozio vernale. Sul rapporto fra il Sole in Leone e l'estinguersi dell'epidemia Marsilio torna anche in *Consilio contro la pestilenza*, II.

16

Ariete, Cancro, Bilancia e Capricorno sono detti segni cardinali perché l'ingresso del Sole in ciascuno di essi coincide con l'inizio di ciascuna delle quattro stagioni.

17

In astrologia genetliaca l'oroscopo dell'anno per ogni singolo individuo si traccia a partire dal momento nel quale, anno per anno, il Sole torna nel punto esatto nel quale si trovava al momento di ogni singola nascita. È la tecnica delle rivoluzioni solari.

18

L'eclittica, ovvero l'orbita apparente del Sole, costituisce in prospettiva geocentrica la linea mediana della fascia zodiacale. Dal punto di vista

geocentrico tutti i pianeti interrompono ogni tanto il loro moto diretto, rallentano, sostano sugli stessi gradi dello Zodiaco, poi iniziano a retrogradare, movendosi in senso contrario alla successione dei segni dello Zodiaco. Ciò non accade né al Sole, né alla Luna.

19

L'assimilazione delle fasi lunari alle quattro stagioni, svolta da Porfirio nel commento alla tolemaica *Tetrabiblos*, è stata ripresa dalla maggior parte degli astrologi. Con il novilunio, inizia il nuovo mese (Arato, 733; Vettio Valente, 67, 17): da esso si giudica il mutamento del tempo, e persino la sorte della genitura che lo segue.

20

Il pianeta che si trova nello stesso grado del Sole è detto ἐγκάρδιος (*in corde Solis*), e vede potenziata al massimo la propria forza (Zahel, *Introductorium*, I, 101, 27; I, 109, 30).

21

Vengono qui descritti i moti dei pianeti lungo l'epiciclo, la piccola circonferenza il cui centro si sposta lungo una circonferenza (detta deferente) eccentrica rispetto alla Terra. La teoria degli epicicli è introdotta nel sistema geocentrico per rendere ragione del fenomeno della retrogradazione dei pianeti. V. anche *Disputa*, nota 140.

22

Testa e coda del drago (*caput e cauda draconis*) sono le denominazioni del nodo lunare ascendente

e discendente, ossia dei due punti individuati dalle intersezioni del piano orbitale lunare con l'eclittica. Il primo (detto anche nodo nord) si verifica quando l'orbita lunare procede dal sud al nord, in fase ascendente; il secondo (detto anche nodo sud), quando procede dal nord al sud, in fase discendente.

[23](#)

Si chiamano punti o parti sensibili dell'oroscopo, molto usati nell'astrologia neoegizia (che li indica come κληροι) e araba. Il punto di fortuna si calcola aggiungendo alla longitudine dell'Ascendente, espressa in gradi a partire dallo 0° dell'Ariete, la distanza della Luna dal Sole, secondo la formula Sole + Ascendente - Luna.

[24](#)

L'immagine torna anche oltre, cap. VI.

[25](#)

Salmi, CXXVI, 2.

[26](#)

V. ad es. *De vita*, III, vi.

[27](#)

La Luna è detta ἀστράρχη in *A Selene, Inni orfici*, IX, v. 10, Di Zeus immortale, «mobile occhio del mondo» (κόσμου τὸ περίδρομον ὄμμα) si parla in *A Helios, ivi*, VIII, v. 14.

[28](#)

Plutarco, *De Iside et Osiride*, 9, 354c.

[29](#)

Giamblico, *De mysteriis*, VII, 3.

[30](#)

Abû Ma'shar, *Introductorium*, IV, diff. I.

[31](#)

Mosè Maimonide, *Misneh Torah*, I.

[32](#)

Macrobio, *Comm. in Somnium Scipionis*, I, 20, 3.

[33](#)

I mesi della gestazione venivano posti in rapporto ai pianeti a cominciare da Saturno, cui si assegnava il primo mese. A Giove spettava dunque il secondo, a Marte il terzo, al Sole il quarto e così via.

[34](#)

Cancro (quarto segno a partire dall'Ariete) e Leone (quinto segno) sono adiacenti, così come Ariete (primo) e Toro (secondo). Nel passo che segue, Marsilio espone la teoria dei domicili planetari in accordo con Tolomeo, *Tetrabiblos*, I, 17.

[35](#)

Alcuni astrologi contemporanei propongono di modificare la collocazione classica dei domicili e delle esaltazioni, ponendo Giove, e non più la Luna, in esaltazione in Toro. Cfr. L. Morpurgo, *Introduzione all'astrologia*, Milano 1982, pp. 37-43.

[36](#)

Bindaccio Ricasoli è fra i destinatari dell'epistolario di Ficino. V. oltre, *Lettere sull'astrologia*, 17.

[37](#)

Nel suo moto apparente lungo l'eclittica, il Sole raggiunge due punti di massima declinazione sull'equatore celeste (uno a nord, l'altro a sud), dove sembra sostare. Di qui la denominazione di solstizi, d'estate (0° Cancro), dove il Sole inizia a discendere, e d'inverno (0° Capricorno), dove inizia ad ascendere.

[38](#)

Ancora la presa di posizione antiatomistica, più volte segnalata nella *Disputa*.

[39](#)

Tolomeo, *Tetrabiblos*, III, 11.

[40](#)

Il termine *almugea* traslittera l'arabo *al-muwâjaha*, che indica lo stare faccia a faccia, e corrisponde al greco ἰδιοπροσωπία, che può essere reso anche con l'espressione *aspetto tipico*. Cfr. Tolomeo, *Tetrabiblos*, I, 22, e G. Bezza, *Commento al primo libro della «Tetrabiblos» di Claudio Tolomeo*, Milano 1990, pp. 363-365.

[41](#)

È notevole che qui Marsilio esponga la tradizionale dottrina astrologica sui pianeti benefici e malefici, senza far cenno alle critiche ad essa mosse dai neoplatonici, ampiamente riprese nella *Disputa*.

[42](#)

Viene qui esplicitata una delle fonti della riflessione ficiniana sul Sole, l'*Orazione al Sole* dell'imperatore Giuliano, da Marsilio fittamente annotata nel Codice Riccardiano 76. (Le note di Ficino sono riprodotte in E. Garin, *Studi sul*

platonismo medievale, Firenze 1958.)

[43](#)

Il riferimento è a *Theologia platonica*, XVIII, v.

[44](#)

Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus*, I, 5, 593bc; II, 3-4, 640b-641c; *Mystica theologia*, II, 1025ab.

[45](#)

Il richiamo qui proposto al mito del combattimento fra Apollo e Pitone è anche in *Consilio contro la pestilenza*, II. Il drago chiamato Pitone viveva accanto a una sorgente alle pendici del Parnaso, non lontano da Delfi. Era figlio della Terra ed emetteva oracoli, ma era uso massacrare uomini e animali. Apollo, avendo deciso di fondare in quel luogo il suo oracolo, lo uccise con le sue frecce. Cfr. *Inni omerici*. Ad Apollo, 282 sgg.; Igino, *Fabulae*, 140; Ovidio, *Metamorfosi*, I, 438 sgg.

[46](#)

Quando Mercurio inventò il flauto detto siringa, Apollo glielo comprò in cambio della verga d'oro, detta caduceo, e dell'insegnamento della divinazione artificiale. Il caduceo divenne allora il simbolo della funzione, propria di Mercurio, di messaggero degli dèi. Acate era un troiano, amico indivisibile di Enea, di cui fu compagno nel viaggio in Italia. Il riferimento a Platone allude alla storia di Er (*Repubblica*, X, 614b).

[47](#)

Mosè Maimonide, *Misneh Torah*, I.

[48](#)

Platone, *Timeo*, XI, 38c-39b.

[49](#)

È il cosiddetto tema natale del mondo, nel quale ogni pianeta si trova nel suo domicilio: cfr. Firmico, III, 1; Paolo Alessandrino, XXXVIII; Macrobio, I, 21, 23. Tolomeo ne respinge nettamente l'idea in *Tetrabiblos*, III, 1, 15.

[50](#)

Sono i sette cieli dei cinque pianeti, del Sole e della Luna, cui si aggiunge l'ottavo cielo, quello delle stelle fisse.

[51](#)

Gli *excerpta* da Proclo, *De anima et daemone*, sono in *Opera*, II, 2, pp. 1908-1928; la traduzione dei passi di Giamblico, *De mysteriis*, *ivi*, pp. 1873-1908. Sui demoni, Marsilio traduce anche un passo dello Pseudo-Psello, *ivi*, pp.1939-1945.

[52](#)

L'episodio è narrato in Platone, *Simposio*, 220cd, ed è riferito in Diogene Laerzio, II, v, 23; ma Ficino lo riprende da Aulo Gellio, *Noctes Atticae*, II, 1, 1-5. Il tema è anche in *Theologia platonica*, XIII, ii.

[53](#)

Sul demone di Socrate, Marsilio torna con gli *excerpta* da Proclo, *cit.*, p. 1912.

[54](#)

Si riferisce ancora a Platone, *Repubblica*, VI.

[55](#)

Giacomo, I, 17.

1

Epistolarum Liber XII, in *Opera*, I. 2, p. 949. L'apologia unisce al *De Sole* il *De lumine*, edito anch'esso nel 1493 (cfr. *Opera*, I, 2, pp. 976-986). Su Filippo Valori, v. oltre, *Lettere sull'astrologia*, 16, nota 1.

2

Cfr. sopra, *Libro del Sole*, nota 1.

3

Piero del Nero, morto nel 1512, ricoprì diversi uffici presso le magistrature fiorentine. Fu lui a occuparsi della stampa del *De Sole* e del *De lumine*.

4

Boezio, *De consolatione*, IV, vii, 17-18. Per l'immagine v. oltre, *Lettere sull'astrologia*, 21.

5

Anfione era figlio di Zeus e Antiope. Insieme al gemello Zeto, aveva vendicato la madre, tenuta in schiavitù da Dirce a causa della sua bellezza, uccidendo la sua carceriera insieme al marito, Lico. Su Cristoforo Landino, v. oltre, *Lettere sull'astrologia*, 11, nota 8. Per il parallelo fra Poliziano ed Ercole, Pico e Febo, *Lettere sull'astrologia*, 21. Per le battaglie sostenute dai tre a difesa di Marsilio, v. sopra, *Introduzione*, nota 2.

1

Epistolarum Liber III, in *Opera*, I. 2, p. 724. L'epistola, non datata, è da collocarsi tra la fine del 1477 e l'inizio del 1478; v. sotto, nota 6.

2

A Giovanni Cavalcanti (1448-1509), amico carissimo, Marsilio indirizza lettere frequenti. Il legame, come si evince anche da questa epistola, era stato precoce: nel gennaio 1477, rivolgendosi allo stesso Cavalcanti, Marsilio afferma che esso conta ormai cinque lustri, ciò che porterebbe al 1452 (*Opera*, I. 2, p. 741); l'incontro sarebbe avvenuto in casa di Domenico Galletti (*ivi*, p. 751). Membro dell'Accademia platonica, era stato Cavalcanti, nel 1463, a incitare Marsilio a commentare il *Simposio*, aiutandolo a superare il momento di profonda depressione vissuto, a partire dal 1459, a causa della difficoltà di raccordare alla fede religiosa le giovanili inclinazioni filosofiche: cfr. A. Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Firenze, Pubblicazioni del R. Istituto di Studi Superiori, pratici e di perfezionamento, 1902, p. 566.

3

Marsilio amplifica alquanto il significato negativo della situazione astrale descritta: alle opposizioni e quadrature della Luna la teoria astrologica dei transiti attribuisce in realtà un'incidenza abbastanza modesta. Scopo dell'epistola è soprattutto quello di mettere in risalto il margine di libertà di cui l'anima fruisce rispetto al condizionamento astrale, tema che si è visto ampiamente illustrato nella *Disputatio*.

[4](#)

Torna il motivo della subordinazione degli astri a Dio, del fato alla provvidenza, centrale nella *Disputatio* e più volte ritornante nell'*Epistolario*.

[5](#)

Agostino, *Confessioni*, IV, 9, 14.

[6](#)

Cavalcanti era nato nel 1448.

[1](#)

Epistolarum Liber III, *ivi*, pp. 730-731. Su questa e sulla successiva lettera cfr. A. Chastel, *Lettres sur la connaissance de soi et sur l'astrologie*, «La Table Ronde», 2, 1945.

[2](#)

V. lettera precedente, nota 2.

[3](#)

Giove, il «grande benefico» dell'astrologia antica, in moto diretto in Pesci (segno nel quale si trova in esaltazione) è in una delle sue migliori posizioni. Al contrario Saturno, retrogrado in Leone (segno nel quale è in caduta), è in una delle peggiori. Ciò consente a Marsilio di contrapporre il felice periodo di Cavalcanti (nel cui oroscopo Giove si trovava dunque in posizione dominante) al suo infelice momento di «saturnino» (nel suo tema natale Saturno era dominante in quanto congiunto con l'Ascendente; v. oltre, epistole 4, 11, 13).

[1](#)

Epistolarum Liber III, *ivi*, p. 731.

[2](#)

Gioco di parole intorno a *Florentia*, nome latino di Firenze.

[3](#)

Il termine *aspectus* è qui adoperato nel suo significato astrologico, a suggerire il ruolo dominante di Saturno nel tema natale di Ficino e in quello di Platone, il cui presunto oroscopo, riprendendolo da Firmico Materno, *Mathesis*, VI, 30, 24, Ficino dà nel *De vita Platonis* (epistola indirizzata a Francesco Bandini), in *Epistolarum Liber IV*, in *Opera*, I. 2, p. 763 (vedi [figura 2](#) in appendice alle *Lettere sull'astrologia*). L'avvicinamento fra i temi natali di Ficino e Platone, cui viene accostato anche quello di Pico, torna nella dedicatoria a Lorenzo de' Medici dell'*Epitome* di Plotino, in *Opera*, II. 2, p. 1537. A Saturno si collegavano la bile nera e il temperamento melanconico, nei quali la tradizione astrologica riconosceva la radice dell'inclinazione all'elevata concentrazione mentale, alla filosofia, alla contemplazione, pur se con i loro eccessi potevano condurre alla depressione e alla misantropia. È il nesso tra Saturno, il pensiero astratto e la filosofia ciò che Cavalcanti intende sottolineare, sulla scia di una celeberrima affermazione dello Pseudo-Aristotele: «Perché tutti gli uomini che si sono segnalati in filosofia, in politica, o nella poesia o nelle arti sono chiaramente melanconici e qualcuno di essi a un grado tale da soffrire di disturbi provocati dalla bile nera?... Tutte le persone melanconiche sono fuori del comune, non in quanto malate, ma per loro naturale costituzione» (Aristotele,

Problemata, XXX, 1). Ma sulle molteplici implicazioni della questione della melanconia è d'obbligo rimandare al classico R. Klibansky, E. Panofsky, F. Saxl, *Saturno e la melanconia*, Torino 1983.

4

Allusione al Ficino traduttore di testi platonici ed ermetici.

5

L'orbita di Saturno era la più lontana dalla Terra fra quelle dei pianeti noti agli astrologi antichi.

1

Epistolarum Liber III, *ivi*, pp. 731-732.

2

Cfr. l'epistola precedente.

3

L'immagine è in Plotino, *Enneadi*, IV, 4, 41.

4

Le indicazioni qui fornite da Marsilio sul proprio tema natale divergono, per quanto riguarda la posizione di Venere e Giove, da quelle, più precise, contenute nella successiva lettera a Martino Uranio (vedi oltre, *Lettere sull'astrologia*, 13, e, alla fine di questo epistolario, la [figura 3](#), dove è riprodotto il grafico natale di Ficino).

5

Aristotele, *Problemata*, XXX, 1, 953a. Nonostante ogni assicurazione, Marsilio non cesserà di lamentarsi di Saturno; in una successiva lettera a Cavalcanti scriverà infatti che, se deve parlare in amicizia, gli sembra che il pianeta lo abbia scelto

in quel momento, unico fra tutti gli uomini, per sperimentare tutta la forza della sua rigidità («vis dicam amice. Saturnum me unicum his temporibus elegisse in quo cunctas rigiditatis suae vires experiatur», *Epistolarum Liber V*, p. 783).

[1](#)

Epistolarum Liber IV, ivi, p. 750.

[2](#)

Lorenzo Bonincontri(1410-1491), dopo aver risieduto diversi anni a Napoli, alla corte di Alfonso d’Aragona, si spostò a Firenze ricoprendo fra il 1475 e il 1478 la cattedra di astrologia presso lo Studio. In quegli anni lesse e commentò gli *Astronomica* di Manilio, che pubblicò nel 1484, a Roma, dove tenne la cattedra di astrologia per volontà di Sisto IV, suo protettore. Tra i suoi molti scritti, un commento al *Centiloquium* pseudotolemaico e degli *Excerpta ex Quadripartito Ptolemei*, scritti a Firenze nel 1477 e lasciati inediti.

[3](#)

Allusione alla *Disputa contro gli astrologi*. Nella prefazione alla seconda versione del *Filebo*, Ficino chiarisce che alla felicità dell’uomo sono necessari scienza, potere e piacere (allegoricamente Minerva, Giunone e Venere). Errata dunque la decisione di Paride, che scelse solo il terzo. Cfr. M. Ficino, *The Philebus Commentary*, a cura di M. J. B. Allen, Berkeley 1975, app. III, p. 482.

[1](#)

Epistolarum Liber IV, ivi, p. 771.

[2](#)

Bernardo Bembo (1433-1519), veneziano, politico e letterato, giunto nel 1475 a Firenze come ambasciatore, era entrato in contatto con il circolo di Lorenzo de' Medici e l'Accademia platonica.

[3](#)

Ancora un riferimento alla *Disputa contro gli astrologi*.

[4](#)

Acate, compagno di Enea. è evocato a indicare un amico indivisibile. V. anche sopra, *Libro del Sole*, nota 46. Tommaso è forse Tommaso Benci, fratello di Ginevra Benci (moglie di Lorenzo), cui Bembo era devoto.

[1](#)

Epistolarum Liber IV, *ivi*, p. 776.

[2](#)

Francesco Marescalchi, morto nel 1482, fu membro dell'Accademia platonica e corrispondente di Poggio Bracciolini. Ficino gli dedicò il *De christiana religione*. Su di lui si può vedere A. Della Torre, *Storia dell'Accademia platonica di Firenze*, Firenze 1902, p. 29.

[3](#)

Si riferisce probabilmente di nuovo alla *Disputa*, cui in riferimento al rapporto provvidenza-libertà sembra accennare anche la precedente lettera a Bernardo Bembo.

[4](#)

Lo stesso tema nel proemio della *Disputa*, v. sopra.

[1](#)

Epistolarum Liber V, ivi, pp. 805-806. Per la datazione di questo libro dell'*Epistolario* cfr. P. O. Kristeller, *Supplementum ficinianum*, I, p. CI, dove la maggioranza delle epistole sono collocate tra il settembre del 1477 e l'aprile del 1478.

2

Lorenzo de' Medici il giovane, figlio di Pierfrancesco, apparteneva al ramo della famiglia Medici che si era dedicato agli affari, lasciando la politica a Cosimo e ai suoi discendenti. Protettore della cultura e delle arti, gli fu legato, fra gli altri, il Botticelli. Uno stretto rapporto fra questa lettera di Ficino e la botticelliana *Primavera* fu argomentato da E. H. Gombrich in *Botticelli's Mythologies: A Study in the Neoplatonic Symbolism of his Circle*, «Journal of the Warburg and Courtauld Institutes», VIII, 1945, pp. 7-60 (che alle pp. 16-17 contiene una traduzione di questa lettera).

3

«Igneus est nobis vigor et caelestis origo», Virgilio, *Eneide*, VI, 730.

4

Nella tradizione astrologica Venere indica la grazia, la bellezza, l'eroticismo, l'amabilità, l'arte, la buona salute. Nel riferirla all'*humanitas*, Marsilio - che a Venere dedicherà molte pagine anche nel *De vita* - ne fornisce una lettura umanistica, che la collega nel loro complesso alla cultura e alla cura di sé. Una fonte di questa visione di Venere è indicata da Gombrich in Apuleio (*Botticelli's Mythologies*, cit., pp. 22-32).

5

Un motivo simile in Platone, *Lettera IV*, 321b.

6

Virgilio, *Eneide*, I, 75.

1

Epistolarum Liber V, *ivi*, p. 806.

2

Giorgio Antonio Vespucci (1434-1514), zio e maestro di Amerigo, fu un umanista di considerevole reputazione. Membro dell'Accademia platonica, in rapporti con Lorenzo il Magnifico, prese successivamente gli ordini e divenne un ardente seguace del Savonarola. Naldo Naldi (1435-1513), professore di retorica presso lo Studio dal 1484, fu uno dei poeti più prolifici della cerchia dei Medici, autore di carmi latini assai apprezzati sia da Ficino che da Poliziano. Lasciata Firenze nel 1476, vi era rientrato nel 1477 e se ne era di nuovo allontanato nel 1478: è proprio sulla base di questi suoi spostamenti che Kristeller data il libro quinto dell'epistolario ficiniano. Vespucci e Naldi erano tutori di Pierfrancesco de' Medici.

1

Epistolarum Liber VI, *ivi*, p. 831. L'adagio sotto il quale si colloca la lettera si richiama al famoso «Sapiens dominatur astris» con il quale si era soliti compendiare alcune indicazioni del *Centiloquium*. V. sopra, *Disputa*, nota 88.

2

In un appunto del 1482, Lorenzo de' Medici scrive di aver trovato nelle carte del padre Piero di

essere nato il 1 gennaio 1449. Le posizioni planetarie di quel giorno danno il Sole in Capricorno, $20^{\circ} 11'$, e Saturno retrogrado a $10^{\circ} 28'$ in Vergine. Ciò si accorda sufficientemente con quanto Marsilio afferma in questa epistola, poiché il 26 settembre 1480 Marte si trovava a $9^{\circ} 50'$ in Capricorno, in quadratura a Saturno, accostandosi il giorno successivo a un quadrato (largo, in verità: ma attribuirgli tanta rilevanza ben si accorda con l'ansietà che spesso accompagna le interpretazioni ficiniane dei transiti) con il Sole. Va comunque ricordato che Francesco Giuntini nel 1581 pubblicherà nel cap. IV (*De parentibus*) del libro III del suo monumentale *Speculum astrologiae* un oroscopo di Lorenzo, calcolato per una nascita avvenuta il 6 agosto 1448, alla diciassettesima ora *post meridiem*: cfr. C. Cannistrà, *Un «magnifico» oroscopo per Lorenzo*, in «Linguaggio astrale», IV (1992), n. 88, pp. 63-74.

3

Il 26 settembre 1480, il Sole era a $11^{\circ} 58'$ in Bilancia, formando un quadrato con la Luna natale di Ficino, $12^{\circ} 45'$ in Capricorno: un transito, in verità, assai meno problematico dei due preannunciati a Lorenzo.

4

Qui Marsilio attribuisce alla propria personale pratica astrologica gli stessi difetti che nel *Proemio* della *Disputa* (vedi sopra) aveva individuato come altrettanti elementi per stare alla larga dagli astrologi.

5

Allusione alla congiura dei Pazzi, che il 26 aprile 1478 aveva visto cadere Giuliano de' Medici sotto i colpi dei congiurati, mentre Lorenzo era riuscito a sfuggire alla morte barricandosi nella sacrestia del Duomo di Firenze; ma anche ad altri episodi, che già nel 1466 e nel 1470 avevano messo in pericolo la vita di Lorenzo.

1

Epistolarum Liber VIII, ivi, pp. 871-872.

2

L'umanista Giovanni Pannonio, amico di Callimaco Esperiente, aveva studiato a Firenze latino e greco. In una lettera senza data, scritta da Buda, e pubblicata da Ficino sotto il titolo *Dubitatio utrum opera philosophica regantur fato an providentia* (*Epistolarum Liber VIII, in Opera, I. 2, p. 871*), aveva criticato la *renovatio* ficiniana e aveva ricordato che due astrologi fiorentini l'avevano messa in connessione con i voleri delle stelle («praeterea memini... me a duobus vestrorum Astrologis audivisse te ex quadam syderum positione renovaturum Philosophorum sententias»). Su Pannonio cfr. T. Klanczay, *Mattia Corvino e l'umanesimo italiano*, Roma 1974.

3

La *pia philosophia*, strettamente connessa alla *prisca theologia*, è una filosofia essenzialmente religiosa, che scaturisce da una illuminazione divina. In una lettera a Martino Uranio, scritta l'11 giugno 1489, Marsilio ne precisa l'itinerario storico: da Platone e i neoplatonici passa

attraverso Dionigi Areopagita, Agostino, Boezio, Apuleio, Calcidio, Macrobio, Avicbron, Alfarabi, Avicenna, fino a Cusano (cfr. *Responsio petenti platonicam instructionem et librorum numerum, Epistolarum Liber IX*, in *Opera*, I. 2, p. 899).

4

Porfirio, *Vita di Plotino*, 20-22; Proclo, *Theologia platonica*, I, 5.

5

Mentre prende le distanze dalle due tendenze dominanti dell'aristotelismo del suo tempo, ambedue orientate, per ragioni diverse, alla negazione dell'immortalità dell'anima individuale, Marsilio non è alieno - come mostra la *Disputatio* - dalla ripresa di motivi aristotelici, all'interno di un quadro di riferimento neoplatonico. Sulla questione cfr. la lettera del 1488 a Mattia Corvino, in *Opera*, I. 2, pp. 885-886.

6

Come già sappiamo, nel tema natale di Marsilio (vedi [figura 3](#) alla fine di questo epistolario) Saturno, congiunto all'Ascendente in Acquario, è la dominante principale del tema. Ciò poteva essere interpretato nel senso che al «saturnino» Marsilio, oltre alle inclinazioni già ricordate - la vocazione al pensiero astratto, le inclinazioni melanconiche -, fosse proprio anche l'interesse per l'antico, essendo Saturno il più vecchio degli dèi che danno i nomi ai pianeti allora conosciuti. Quanto alla forte occupazione della nona casa, essa indica astrologicamente la propensione per indagini «alte», oltre che l'interesse per tematiche

religiose. Va notato che l'interpretazione qui accennata da Marsilio si avvale di nuovo della distinzione fra funzione causativa e significante degli astri, proposta nella *Disputa*.

7

V. l'epistola del 6 gennaio 1481 a Federico da Montefeltro, in *Epistolarum Liber VII*, pp. 849-853.

8

Virgilio, *Eneide*, VI. Sul valore allegorico, rispetto alle verità cristiane, della figura e del viaggio di Enea, si erano ampiamente soffermati gli ultimi due libri delle *Disputationes camaldulenses* di Cristoforo Landino, scritte fra il 1472 e il 1474: fra i personaggi delle conversazioni, che vi si immaginano svolte per 4 giorni - tanti quanti i libri dell'opera - nel monastero di Camaldoli, c'è anche Ficino.

9

Virgilio, *Eneide*, VI, 145-148.

1

Epistolarum Liber IX, *ivi*, p. 901. Va ricordato che fin dall'Alto Medioevo i termini astronomia e astrologia erano intercambiabili, a indicare sia lo studio degli astri, sia quello dei loro effetti sull'uomo. Talvolta era piuttosto il primo, in virtù del riferimento al termine νόμος (legge, consuetudine), a indicare quella che comunemente chiamiamo astrologia. Ficino usa qui il riferimento all'astronomia con l'intenzione di rimarcare la differenza fra il suo modo di adoperare la lettura di temi natali, e transiti

astrali, e quello comunemente praticato dagli astrologi.

2

Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), uno dei filosofi più importanti del Rinascimento italiano, aveva iniziato a studiare filosofia platonica con Ficino a Firenze nel 1484, due anni dopo aver letto la *Theologia platonica* : era stato proprio lui a consigliare al maestro di tradurre in latino le *Enneadi*. All'epoca di questa lettera, stava lavorando all'*Heptaplus*.

3

«Quo die hinc abisti, libellum de Vita coelitus comparanda peregi, pridie vero opportune incideram in quendam Arnaldi librum de retardanda senectute, diu a nobis optatum», aveva scritto Marsilio a Pico l'8 agosto 1489 (*Epistolarum Liber IX*, in *Opera*, I. 2, p. 900). Arnaldo da Villanova (1240-1311), medico della corte aragonese, aveva scritto un *De conservanda iuventute et de retardanda senectute*, dedicato a Roberto, re di Gerusalemme e di Sicilia. Nella nota su *Roger Bacon and the Composition of Marsilio Ficino's De vita longa (De vita, Book II)*, «Journal of Warburg and Courtauld Institutes», XLIX (1986), pp. 230-232, J. R. Clark ha mostrato che, diversamente da ciò che il filosofo credeva, il testo capitato in mano a Ficino non era quello di Arnaldo, ma il *De retardanda senectute* attribuito a Roger Bacon.

4

Marsilio tiene qui presenti le posizioni planetarie

del giorno (fra l'8 e il 23) dell'agosto 1489 nel quale ha iniziato a scrivere l'opuscolo. Considera di buon auspicio la posizione dominante di Mercurio, significatore dell'intelligenza e della ricerca, in moto diretto (considerato più favorevole del moto retrogrado) nella Vergine, suo domicilio notturno (quando è nel suo domicilio un pianeta è al massimo della propria forza); e quella della Luna, che si trova in Toro (sua esaltazione secondo l'astrologia antica), in rapporto favorevole con i due pianeti «benefici», Giove (cui è congiunta) e Venere (con la quale forma un trigono, così come con Mercurio).

[5](#)

Nel tema natale di Pico della Mirandola, nato il 24 febbraio 1463 a Modena (vedi [figura 4](#) alla fine di questo epistolario), il Sole a 14° 46' in Pesci descriveva un sestile con il segno del Toro. Un aspetto ancor più favorevole il Sole formava con il Toro il 23 agosto 1489, trovandosi a 10° 26' in Vergine, in trigono quasi esatto a Saturno, 9° 03' R in Capricorno. In quel giorno, inoltre, la Luna era fra gli ultimi gradi del Leone e i primi della Vergine, e si avvicinava alla congiunzione con il Sole. Per quanto riguarda il ruolo di Saturno nel tema di Pico, Marsilio sembra enfatizzare alquanto la rilevanza della congiunzione Mercurio-Saturno.

[6](#)

Ancora un riferimento alle posizioni planetarie del 23 agosto 1489: Saturno è in Capricorno, suo domicilio, dove la sua forza è massima, ed è in trigono al Sole; la testa del drago è ancora in

Capricorno, a 6° 41', congiunta a Saturno.

1

Epistolarum Liber IX, *ivi*, p. 901.

2

A Martin Prenninger, detto Uranio, canonista presso l'Università di Tübingen, Marsilio era tanto legato da definirlo come il proprio «alter ego» nella lettera a Soderini e Valori del 26 giugno 1492 (*Epistolarum Liber IX*, p. 932). Su di lui cfr. W. Zeller, *Der Jurist und Humanist Martin Prenninger, gen. Uranius (1450-1501)*, Tübingen 1973.

3

Porfirio, *Vita di Plotino*, 2.

4

Ricontrollata al computer, la descrizione è attendibile (diversa era quella fornita nella lettera a Cavalcanti, riportata sopra), tranne per quanto riguarda il punto di fortuna, 29° 45' in Capricorno.

5

Sul collegamento che Marsilio costruisce fra lo sviluppo degli studi sul platonismo, i settenari della sua vita e i cicli di Saturno, v. anche *Lettere sull'astrologia*, 19.

6

Per la composizione del *De vita longa*, v. sopra, epistola 12, nota 3. Da notarsi l'importanza delle indicazioni fornite nella presente lettera al fine dell'individuazione delle fasi di composizione dei tre libri *De vita*: cfr. A. Biondi, *Introduzione* a M.

Ficino, *De vita*, cit., pp. X-XII.

1

Epistolarum Liber X, *ivi*, p. 911.

2

Rinaldo Orsini, arcivescovo di Firenze, insieme a Francesco Soderini, vescovo di Volterra, e Marco Barbo, cardinale di S. Marco, era uno dei dignitari ecclesiastici cui Marsilio nel 1489 si era rivolto, perché patrocinasse la sua causa presso il pontefice, dopo le polemiche seguite alla pubblicazione del *De vita*.

3

Tornano le tradizionali designazioni di Giove come grande benefico, Saturno come grande malefico.

4

In Cancro, secondo una determinazione dell'astrologia antica oggi messa in discussione, Giove si trova in esaltazione.

5

Gioco di parole tra *aspirare* (essere favorevole) e *spirare* (respirare, vivere).

1

Epistolarum Liber IX, *ivi*, p. 918.

2

Pierfilippo Pandolfini, nato nel 1437, fu allievo a Firenze dell'Argiropulo. Cfr. L. Passerini, *Genealogia ed Istoria della famiglia Pandolfini*, pp. 244-254.

3

Al passaggio di Giove - significatore della buona

fortuna - in moto diretto nei Gemelli, segno natale di Pandolfini, Marsilio collega la possibilità che l'interlocutore raggiunga in quel periodo un obiettivo per lui importante.

[4](#)

Eneide, VI, 145-148. V. anche sopra, *Lettere sull'astrologia*, 11.

[5](#)

Virgilio, *Eneide*, III, 395.

[6](#)

Pseudo-Tolomeo, *Centiloquium*, 8. Lo stesso riferimento in *De vita*, III, xxvi, ed. cit., p. 410 («Quod et Ptolemaeus valde probat, affirmans eiusmodi sapientem sic astrorum opus adiuuare posse, quemadmodum agricola terrae virtutem»).

[1](#)

Epistolarum Liber X, *ivi*, p. 919.

[2](#)

Filippo Valori (1456-1494), esponente della più alta aristocrazia fiorentina, fu discepolo di Marsilio e destinatario di molte delle sue lettere. Sostenne le spese della trascrizione di diverse opere di Ficino, della stampa della traduzione di Platone e dei libri *De vita*. Angelo Niccolini (1444-1498) ricoprì a Firenze vari incarichi. Fu priore nel 1479; gonfaloniere nel 1489; ambasciatore presso Innocenzo VIII nel 1484, e presso Carlo VIII nel 1494.

[1](#)

Epistolarum Liber X, *ivi*, p. 919.

[2](#)

Bindaccio Ricasoli (1444-1524) fu tra gli amici più intimi di Marsilio, che lo descrive di carattere dolce e di animo buono. Alla morte di Ficino, si accostò al suo discepolo Francesco Cattani da Diacceto, che a lui dedicò il *De amore*.

[3](#)

Orazio, *Arte poetica*, vv. 343-344.

[1](#)

Epistolarum Liber X, *ivi*, p. 920.

[2](#)

Ermolao Barbaro (1453-1495), patrizio veneziano, aveva tenuto corsi sull'etica aristotelica presso l'Università di Padova nel 1475-76, e aveva successivamente aperto a Venezia, *solo amore litterarum*, una scuola privata, presto famosa, dove aveva continuato le esercitazioni aristoteliche. Ambasciatore della Repubblica presso papa Innocenzo VIII, era stato nominato dal pontefice, nel 1491, patriarca di Aquileia. Ma i buoni auspici di Marsilio per il nuovo incarico non gli portarono fortuna: l'accettazione della nomina papale violava l'antica consuetudine veneziana di proibire agli ambasciatori di accettare cariche dai personaggi presso cui si trovavano in missione; Venezia bandì dunque Ermolao, che morì esule a Roma.

[3](#)

Ancora una volta, in armonia con la vulgata astrologica, gli eventi positivi sono messi in rapporto con i transiti di Giove, e la nona casa con la religione. Quanto all'aquila, essa è una antica immagine simbolica del potere che discende

dall'alto: fu in forma di aquila che Giove rapì Ganimede.

4

La nomina a patriarca di Aquileia è ricondotta al favorevole quadro astrale determinatosi con il ritorno di Giove (astro che Marsilio ha già presentato come significatore di sacerdoti e potenti nella precedente lettera all'arcivescovo di Firenze) nei Gemelli, segno natale di Ermolao.

1

Epistolarum Liber XII, ivi, p. 948.

2

Su Filippo Valori vedi sopra, *Lettere sull'astrologia*, 16, nota 2.

3

Si tratta forse di Matteo Franco (1447-1494), citato anche in una lettera a Poliziano, in *Epistolarum Liber VI*, p. 824.

4

Sul ruolo di Saturno nell'oroscopo di Ficino vedi sopra, *Lettere sull'astrologia*, 2, 3, 4, 13.

5

Le più importanti opere di Marsilio sono così messe in rapporto con i cicli di Saturno, come nella lettera dedicatoria (a Lorenzo de' Medici) dell'*Epitome* di Plotino, in *Opera*, II. 2, p. 1537.

6

Alla morte di Lorenzo, Piero de' Medici suscitò in Ficino la speranza di poter continuare nella restaurazione del platonismo. Le cose andarono diversamente, e nel 1494 l'Accademia fiorentina

cessò praticamente di esistere.

7

Per il termine *beibeniae* (stelle di prima grandezza, particolarmente brillanti, delle immagini stellari) cfr. A. Bezza, *Arcana Mandi. Antologia del pensiero astrologico antico*, Milano 1995, I, pp. 453-454, nota 1.

1

Epistolarum Liber XII, ivi, pp. 948-949.

2

Filippo Carducci, grande amico di Filippo Valori, membro dell'Accademia platonica, fu priore a Firenze e gonfaloniere di giustizia.

3

Platone, *Repubblica*, X, 616a.

4

L'elongazione massima di Mercurio dal Sole è di 28°.

a

Gioco sui significati dei tre pianeti: Mercurio indicatore dell'intelligenza rapida, Saturno della continuità dell'applicazione e dello scavo delle verità più elevate, Giove della fortuna.

1

Epistolarum Liber XII, ivi, p. 958.

2

Angelo Ambrogini da Montepulciano, detto Poliziano (1454-1494), filologo e filosofo, grecista e poeta, tradusse diversi testi antichi e fu autore di celebri composizioni poetiche, fra cui le *Stanze*

per la giostra, scritte in volgare. Amico di Ficino e di Pico, fu sempre avverso all'astrologia.

3

Vedi *Disputa, Proemio*. Il parallelo fra Poliziano ed Ercole è anche nella prima *Apologia* al *De vita* (nell'ed. Biondi a p. 438).

4

«Sterminatrice dei flegrei giganti» è detta Atena in *Ad Athena. Inni orfici*, XXXIII, trad. Faggin, p. 93.

5

Anteo era un gigante, figlio di Poseidone e Gea, dea della Terra. Invulnerabile finché era in contatto con la Terra, sua madre, uccideva quanti passavano accanto alla sua grotta, in Libia, e adornava dei loro crani il tempio del padre. Ercole, che lo incontrò di ritorno dal giardino delle Esperidi, lo sollevò, lottando, sulle proprie spalle, e poté in tal modo ucciderlo. Cfr. Apollodoro, II, 5, 11; Igino, *Fabulae*, 31; Diodoro Siculo, IV, 17.

6

Allusione alla *Disputa*.

7

«Haec [anima mundi] enim secundum Platonicos antiquiores rationibus suis aedificavit ultra stellas in coelo figuras partesque ipsarum tales, ut ipsae quoque figurae quaedam sint impressitque omnibus proprietates», *De vita*, III, i, ed. Biondi, p. 206.

8

L'accostamento fra Pico e Febo, così come quello tra Poliziano ed Ercole, torna nella prima *Apologia* al *De vita* («Nuntia Phoebus meo venenosum contra nos Pythonem ex palude iamiam emergentem», ed. cit., p. 440), e nell'*Apologia* per il *De Sole* (v. sopra).

9

La prima allusione si riferisce al contrasto fra Ercole e il Sole, nel contesto dell'impresa volta alla acquisizione dei buoi di Gerione. Per poter raggiungere le mandrie nell'isola di Orizia, nell'estremo Occidente, Ercole doveva attraversare il deserto della Libia. Infastidito dal calore del Sole, aveva minacciato di ucciderlo con le frecce. Il Sole gli aveva chiesto di non colpirlo, e l'eroe aveva acconsentito in cambio del prestito della coppa sulla quale ogni sera il dio si imbarcava per raggiungere il proprio palazzo al di là dell'Oceano. La seconda allusione verte sulla finale conquista dell'immortalità di parte di Ercole, ottenuta grazie alle sue fatiche e al suo valore. Cfr. Esiodo, *Teogonia*, 287; Diodoro Siculo, IV, 17; Ovidio, *Metamorfosi*, IX, 184 sgg.; Boezio, *De consolatione*, VI, vii, 17-18.

Indice

Copertina

Trama

Biografia

Frontespizio

Copyright

INTRODUZIONE

NOTA BIOGRAFICA

NOTA AI TESTI

NOTA BIBLIOGRAFICA

A) EDIZIONI

B) STUDI CRITICI

DISPUTA CONTRO IL GIUDIZIO DEGLI ASTROLOGI, DI
MARSILIO FICINO, FIORENTINO

Tre specie di effetti

Le stelle non producono gli atti degli uomini

Gli astrologi ammettono che le cose umane non derivano
necessariamente dalle stelle

Le stelle sono animate

L'astrologia non è scienza

I predicatori non vengono da Mercurio

La profezia non viene da Mercurio

Gli astrologi sono in reciproco dissenso

Alcuni astrologi dicono che i pianeti non agiscono su tutto

Gli astrologi non assegnano le cause

Procedono senza ordine

Interrogazioni

Con quanta leggerezza stabiliscano le ragioni delle dodici
case

Contro la forza della posizione dei pianeti

Assegnano male i domicili ai pianeti

Contro la divisione del cielo in 12 segni e 360 gradi

Contro le qualità dei pianeti e dei segni

[Confutazione degli aspetti](#)
[Confutazione dei significati dei pianeti](#)
[Contro i domicili e le esaltazioni dei pianeti](#)
[La provvidenza divina](#)
[Due argomenti, di particolare importanza, contro il giudizio degli astrologi](#)
[Tipi di predizione](#)
[Le difficoltà del giudizio](#)
[Da Eusebio contro il fato](#)
[Da Eusebio](#)
[Difficilmente si individua il grado ascendente](#)
[Capitolo secondo](#)
[Capitolo terzo](#)
[Sulle interrogazioni](#)
[Sulle elezioni](#)
[La religione non deriva dalle stelle](#)
[La religione cristiana non deriva dalle stelle](#)
[Il cielo è segno di molti eventi, senza esserne la causa](#)
[Segni e testimonianze della divinità di Cristo](#)
[La religione cristiana viene solo da Dio](#)
[La religione non deriva dagli astri](#)
[SULLA STELLA DEI MAGI, CHE LI GUIDÒ A CRISTO, RE DI ISRAELE, QUANDO FU NATO](#)
[LIBRO DEL SOLE DI MARSILIO FICINO, AL MAGNANIMO PIERO DE' MEDICI](#)
[CAP. I - Parole di Marsilio Ficino al lettore: questo è un libro allegorico e anagogico, più che un libro dogmatico](#)
[CAP. II - In che modo la luce del Sole sia simile al bene in sé, ossia a Dio](#)
[CAP. III - Il Sole illumina, governa e regola i cieli](#)
[CAP. IV - Condizione dei pianeti nei rapporti con il Sole](#)
[CAP. V - L'energia del Sole nelle generazioni, nei tempi, nella nascita e in ogni altra cosa](#)
[CAP. VI - Le lodi degli antichi al Sole; e in che modo le forze dei corpi celesti siano tutte nel Sole e dal Sole provengano](#)

CAP. VII - Disposizione dei segni e dei pianeti rispetto al Sole e alla Luna

CAP. VIII - I pianeti, quando sono in armonia con Sole e Luna, sono benefici; il contrario, se sono in disarmonia. E in qual modo salutino Sole e Luna

CAP. IX - Sole statua di Dio. Similitudine fra Sole e Dio

CAP. X - Il Sole fu creato per primo e fu posto al Medio Cielo

CAP. XI - Le due luci del Sole. Il compito di Apollo. I gradi delle luci. Il Sole immagine di tutte le cose divine

CAP. XII - Similitudine fra il Sole, la Trinità e i nove ordini degli angeli. Anche le nove divinità del Sole e le nove Muse intorno al Sole

CAP. XIII - Il Sole non deve essere adorato come autore di tutte le cose

APOLOGIA PER IL PROPRIO LIBRO DEL SOLE E DELLA LUCE

LETTERE SULL'ASTROLOGIA

1

2

3

4

5

6

7

8

9

10

11

12

13

14

15

16

17

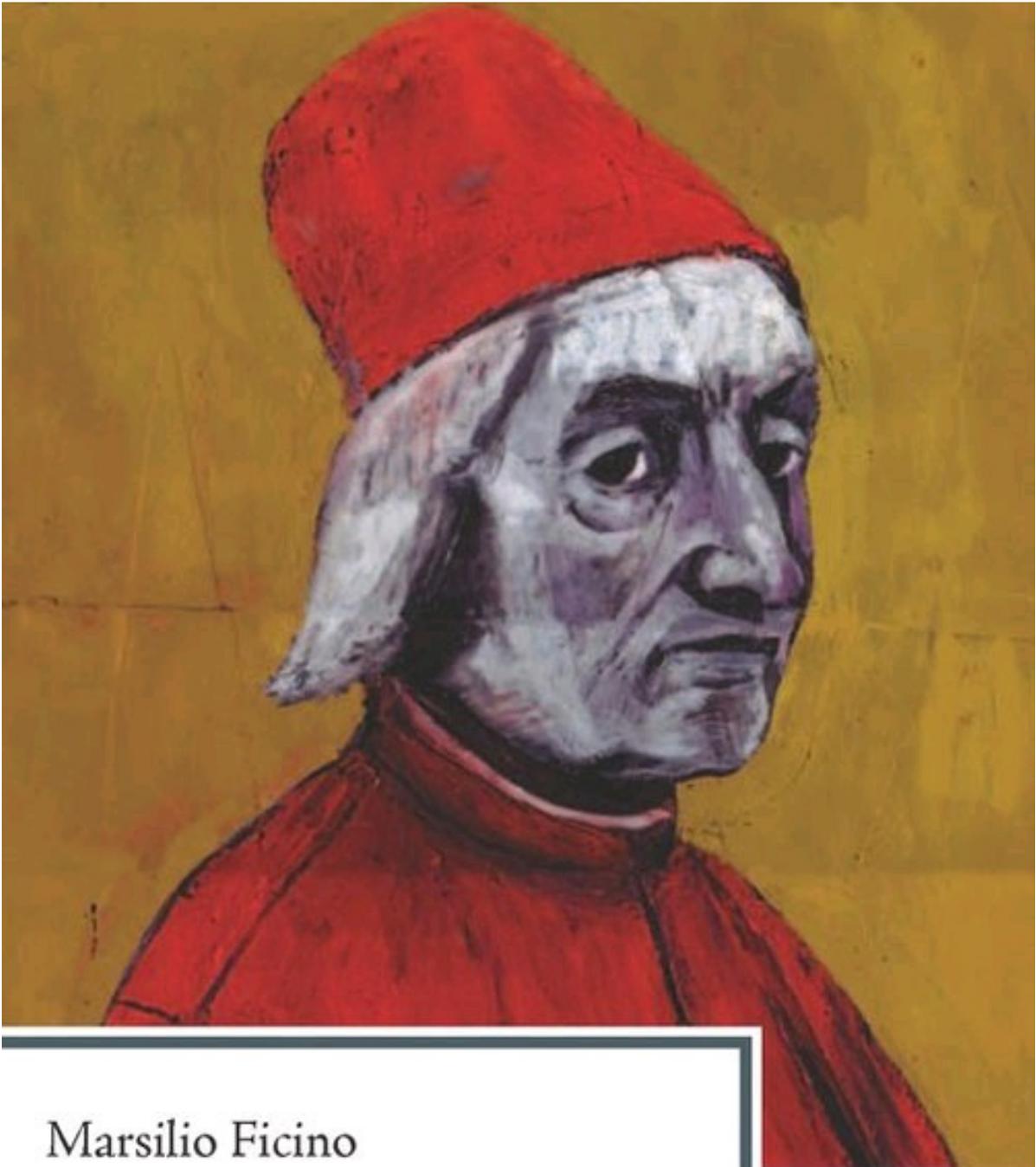
18

19

20

21

GLOSSARIO



Marsilio Ficino
SCRITTI
SULL'ASTROLOGIA
a cura di Ornella Pompeo Faracovi

BUR

CLASSICI DEL PENSIERO