Biblioteca estense universitaria
Largo S. Agostino 337
I-41121 Modena MO
Tel ++39 + 59 222248
Fax ++39 +59 230195
b-este@beniculturali.it

bibliotecaestense.beniculturali.it

63.d.58.2

La Prima parte de' discorsi peripatetici & platonici di d. Stefano Conventi bolognese, ... dove di quelle cose universali dell'anima si ragiona, che alla cognitione della nostra ragionevole ci conducono

Bonardo, [Bologna] 1565

Img: BEU, 2014

Terms of use
Using texts and images of the Estense Library is free - within the CC license terms - only for personal, private and non commercial use.
In the case of a non commercial, public use, their source must be cited, linking to the homepage of this site.
For any different purposes, or for getting higher resolution images, please follow the guidelines in the Reproductions page of the website, and/or write to b-este.urp@beniculturali.it.
Creative Commons License
This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Italy License
http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/it/deed.en

3:14.
·04.
33.34

3

LA

PRIMA PARTE DE'

Discorsi peripatetici, & Platonici,

DI D. STEFANO CONVENTI BOlognese, Canonico Regolare del .S. Saluatore, Doue di quelle cose vniuersali dell'Anima si ragiona, che alla Cognitione della nostra Ragioneuole ci conducono.

Con licentia della S. Inquisitione.
Per Pellegrino Bonardo.
M. D. LXV.

BIBLIOTECA ESTENSE
MODENA

AL REVERENDISSIMO PADRE
GENERALE DE CANONICI REGOLARI,
Della Congregatione del Sig. Saluatore:
Il Padre Don Gio: Maria
Dattili Bolognese.



Ogliono dire costoro, che scriuono delle cose naturali, che la Palma, la quale nell' Oriente tanto è celebrata, & produce così bei frutti, non nasce altrimente nella nostra Italia, & se vi è portata altronde, rimane sterile, & senza frutto. Quanto sia vera questa opinione oltra ch'io lo potrei mostrare per quella mirabile Palma, che noi habbiamo nel nostro Chiostro di S. Pietro in Vincoli di Roma, non già sterile, mà fruttifera molto; Non mi voglio però da quell'esempio domestico partire, che la Patria mi porge, & ch'io molto più volontieri abbraccio. Imperoche nel mezzo di lei ha prodotto vna Palma non trasportata, mà naturale, che alla sua giusta altezza cresciuta, non mancò mai; & tuttauia non manca di dare al mondo dolcissimi, & saporitissimi frutti. Questa Palma siete voi Reuerendissimo, & osseruãdissimo Padre, per gran vẽtura in questi tempi mostrata, accioche non dirò il mondo, al quale siete morto, ma la Cõgregatione, alla quale viuete possa dil cõtinuo gustare i Dattili

re i Dattili, & frutti delle ſue honorate, & virtuoſe attioni. Ond'io che gran tempo guſtati gli ho, non ho potuto fare, che non vi doni tutta la deuotione, & ſeruitù dell'animo mio, la quale per puoca che ſia ſtata, non dubito che non ſia ſtata corteſemente dalla voſtra humanità riceuuta, di che me n'haue-te con tanti beneficij, & tanti moſtrato euidentiſsi-mo ſegno. Così di doppio obligo legato mi trouo, vno debito alle virtù voſtre, l'altro alle molte, & quaſi infinite corteſie vſatemi; Et perche io non ſpero di potergli pagare queſti oblighi mai, non vo glio però reſtare di non moſtrarne voglia, & deſi-derio, accio in tutto, & per tutto non ſia chiamato ingrato. Vengo dunque ad appreſentarui (poi ch'al tro non poſſo) queſte mie puoche vigilie, & fati-che fatte ſopra molte coſe vniuerſali dell'Anima, doue mi ſono ingegnato di accordare il più che ho potuto, la dottrina Platonica con la peripatetica. Et ſpero ſe mi ſi darà tempo di farlo ancora meglio in altre coſe ch'io ho nell'animo, & tuttauia vò met tendo inſieme, & abbellendo. Voſtra P. Reueren-diſsima queſto puoco per hora riceui, & con l'om-bra del nome ſuo lo diffenda, & renda grato al mon do; ne ſi ſcordi di amarmi, nella buona gratia della quale con tutto il cuore mi raccomando.

Di voſtra P. Reuerendiſs.

Deuotiſsimo Seuitore

D. Stefano Conuenti.

IL
Primo Libro de' Discorsi, di
D. STEFANO CONVENTI
Academico Humoroso, sopra quelle
cose vniuersali dell'Anima, che alla cognitione della nostra Ragioneuole ci conducono.

SI DICHIARA LO SCOPO DEL
Vario in tutta l'Opera: & con l'autto-
rità di Plotino mentre à vn quesito si sodisfà; pigliasi l'occasione di digredire
In questo primo Libro sopra i tre primi
Testi del primo Libro
dell'anima. Cap. I.



ON *pensarò già io ritrouarsi huomo per curioso ch'egli si sia, il quale dalla iscrittione del presente libro conoscendo l'intento mio essere di ragionare dell'anima nel suo vniuersale, accioche possa dipoi venire di quell'anima nelle due sequenti parti ragionando, la quale fà la piu nobile Spetie che sotto il Cielo si troui, che è l'anima humana; voglia con troppo ansietà ricercare la cagione di questo, quasi che à me non stesse, ò non fosse in mia libertà posto, il farlo.*

Ma quegli, che consapeuoli delle mie particolari meditationi, sanno ancora la diligenza ch'io vso in sapere gli altrui pareri sopra di ciò, forse che mi ricercaranno la cagione di cosi grãde acuratezza ch'io ho vsata: & quegli parimente, alle cui mani sarãno per sorte venuti alcuni miei latini discorsi, à beneficio de' studiosi nouamente mandati in luce, doue si ragiona del diuino effettiuo principio, & benignissimo padre dell'anima ragioneuole, & si dichiara qual sia l'vltima, & la più perfetta operatione dell'intelletto humano, & si esplica se può, & potendo per qual più facile, & breue sentiero salga l'anima nostra al mondo intelligibile, & da questo al sommo bene: son certo che questi tali vdiriano volontieri perche cosi longamente, & con trattati diuersi habbi preso à ragionare dell'anima ragioneuole, ò humana.

A questi tali risponda per me Plotino, filosofo di tãto nome, & sapere: il quale mentre cerca di sciorre tutti i dubij, che in questa materia potessero venire, si che vna cosi faticosa diligenza non à curiosità attribuita fosse, ma si bene come necessaria speculatione da tutti abbraccia ta, & riuerita, cosi finalmente dice. Nulla profectò res est, de qua diligentius, & diutius, inuestigare, tractareq;, quàm de anima debeamus: sic enim parebimus Deo præcipienti Cognosce te ipsum.

Supera certamente di gran lunga (dice Plotino) il cõ-

mun

mun parere de' filosofi l'vtilità, che dalla cognitione di noi stessi cauiamo: imperoche consiste la nostra felicità nella somiglianza che si nelle attiue, come nelle speculatiue operationi tra Dio, & noi si ritroua; la quale se bene cõ gli altri dice Ammonio contraherſi per mezo di tutti gli habiti filosofici: si fa nondimeno, & siggillasi per l'eccellentissimo dono fattoci dalla cognitione dell'anima ragioneuole, come quella che in più modi è padrona delle cose inferiori, & è quell'effetto, nel quale piu chiaramente risplende la prima causa semplicissima; & doue piu dal viuo, & dal naturale vediamo ritratto l'effettiuo principio de l'vniuerso.

Sentenza graue in vero fu questa di Plotino, con misterioſe parole isplicata; il cui concetto hebbe parimente Aristo: benche con più basso stile dichiarato, quando che nel principio de' suoi libri dell'anima in questo caso, come negli altri hauendo risguardo all'intelletto nostro da principio cõsensi complicato, sopra tutte le altre scienze questa lodaua, come quella, nella quale oggetto tanto diuino contempliamo, & doue per lo chiarissimo splendore delle sue demostrationi abbagliare non ci potiamo. Ne con poco artificio soggiunse questo ingeniosissimo filosofo l'vtilità di tale scienza, la quale se bene da lui fu con pochissime parole isplicata; dicendo nondimeno che à tutte le veritadi si estende la cognitione dell'anima, amplissmi

il verso, & vniuersalissimi pose gli suoi termini. Questa è la conclusione di quelle ragioni, che tanto m'infiammano allo acquisto di questa cognitione, laquale come vn bersaglio de'miei primi pensieri inanzi gli occhi sempre mi propongo. Et di qui viene che non fidandomi punto nel picciolo, & fosco lume dell'intelletto mio, come vn'altro Apelle molte, & diuerse pitture dell'anima alla chiara, & splendidissima luce di voi altri nobili & diuini ingegni espongo, accio col mezo del vostro purgatissimo giudicio il piu nobile de'quattro intrinseci, & spirituali elemẽti la conuenneuole purità, & legierezza conseguischi. Ma tempo è hormai ch'io me ne venghi alla dichiaratione della sentenza & di Plotino & di Aristotele, accio meglio si conosca la data risposta al di sopra mosso Quesito. il che farò subito ch'io habbia di nouo esplicato l'animo mio in questo picciolo Trattato che è di discorrere finalmente sopra i tre primi testi del primo libro dell'anima:

& ancora di esaminare quelle due diffinitioni dell'anima, addotte dal filosofo nel secondo: dichiarando insieme insieme quanto nell'vna cosa & nell'altra disse co' suoi seguaci il diuin Platone.

SI ESPLICA IL DETTO DI PLOtino con vna ſentenza di Mercurio Triſmegiſto Cabaliſticamente dichiarata.

CAP. II.

PLOTINO *nel primo libro de' dubij, che intorno al negocio dell'anima accaſcano, ſeruendoſi del precetto di Apolline, eſpoſe la cagione dell'vſata diligenza in eſplicarci ogni dubio di quella, & nel renderci chiaro, & piaceuole tutto quello, che di oſcuro, & di difficile nella mente naſcere ci poteſſe. Difficile veramente è la intelligenza di queſte parole di Plotino per due cagioni: prima perche non penetriamo facilmente la radice di queſto precetto: dipoi perche il ſenſo delle parole di quello nō è coſi à tutti manifeſto. Ne mi perſuaderei già io col mio baſſo intelletto coſi profondo miſtero poter capire; ſe prima non haueſſi ſaputo, che la baſe, e'l fondamento della platonica, & peripatetica diſciplina ſi è la dottrina de gli Egittij, nella quale al diuino Hermete, come à vn'altro Moſe, il primo luogo meritamente ſi deue. Con occhio purgato, anzi diuino della ſua mente vidde Mercurio il Triſmegiſto la dependentia (coſi leggiamo nel ſuo Pimãdro) che ha l'uniuerſo da quelle tre perſone in uno effettiuo principio per mezo dell'infinito abiſſo della diuinità con-*

giunte: cõnobbe ancora il modo della creatione delle cose, & insieme l'ordine loro: fu finalmente cosi quieto, & tranquillo il silentio, che tennero i suoi sensi: che se Mosè primo condottiero, pastore, & maestro della israelitica gente col suo spirituale orecchio vdì quella sonora voce di Dio Germinet, Crescite, Multiplicate: Mercurio ancora appresso gli Egittij filosofo eccellentissimo, santissimo sacerdote, & Re giustissimo meritò sentire questa diuina voce Pullulate, adolescite, propagate vniuersa germina, atque opera mea. Et perche nel dire queste parole concesse Dio alle cose da lui create facultà, & il potere participare le appropriate, & corrispondenti ydee, dalle quali ogni loro perfettione deriua, & pioue, & per le quali disse Dio à Mose che passarebbe alla conueneuole cognitione dell'infinita sua bontà: segue ben necessariamente che all'huomo ancora questo dono fusse concesso: il quale da Mosè fu con queste parole isposto Crescite, & dominamini: & il miracoloso Hermete cosi lo dichiarò, Vos insuper quibus mentis portio concessa est, genus recognoscite vestrum. Concluderò adunque che non per altra cagione per precetto diuino habbiamo la cognitione di noi stessi, se non perche con questa participiamo le nostre ydee, ci accostiamo al naturalmente desiderato sommo bene, & finalmente lo conseguiamo. Ma consideriſi vn poco che cosa significano queste parole Cognosce te ipsum

ſum. Raccogliendo io la ſparſa dottrina del Triſmegiſto Mercurio coſi nel Pimandro, come nello Aſclepio, ritrouo che ſe bene il Volgo giudicãdo ſecõdo il ſenſo ciaſcun di noi eſſere Vn'huomo ſolamente crede; quegli però, il cui intelletto è già dal graue ſonno ſuegliato, due huomini eſſere ogn'Vno di noi chiaramente conoſcono: Vno de'quali nel primo capo del Pim: & il piu nobile chiama huomo ſoſtantiale: & l'altro men degno diremo acceſſorio, eſtrinſeco, & quaſi che accidentale. Huomo ſoſtantiale (dice Mercurio) è quello immortale, al fato non ſoggetto, padrone di tutte le coſe ſublunari: la onde l'huomo eſtrinſeco, & accidentario ſarà il corruttibile, alle leggi fatali ſottoposto (coſi diſſe il gran Iãblico) dal continuo riuolgimento de' Cieli, come da cauſa Vniuerſale prodotto, & gouernato. Queſti due huomini nel Conuiuio da Platone ci furono iſpoſti (dottrina però prima dal grande Hermete nel primo capo del Pim: tocca) Vno dè quali è maſchio, & l'altro femina. Maſchio è il ſoſtantiale, da Moſe detto ſpiracolo delle Vite, & da Paolo huomo ſpirituale. Femina è l'accidentario, di terra formato ſecondo Moſè. il quale corporeo, & Materiale da Paolo è chiamato. E il primo, maſchio, perche dal grandiſſimo padre Gioue ſenza madre fu creato, & è da Moſè ſpiracolo di Vita ragioneuolmente detto, imperoche il padre ſuo (coſi dice nel Pim: Mercurio) nell'atto di produrre queſto figlio

luce

luce, & vita chiamato. E poi femina il secondo, perche dalla Luna, come da madre è generato: alla cui generatione quantunque l'opera del padre concorra: non però sola, ne come principio particulare, ma si come vniuersale, & per mezo de' giouani Dei, secondo Platone, cio è interponendouisi il moto celeste. Del primo, che è l'huomo vero, nel primo Alcibiade ragiona Platone chiamandolo anima ragioneuole, col dono della mente nobilitata, il quale in molte sue attioni (come dice Alcinoo per parere di Platone) del corpo, come di vn suo proprio, & accommodato istrumento si serue. Chiama poi il secondo nel Phedro animale humano: animale per la Nephes, ciò è per lo spirito vitale, per cagione del quale sono nell'huomo tutte le passioni animali, talmente che di questa ragionãdo il nostro Saluatore diceua Tristis est anima mea vsq; ad mortem. Sono questi due huomini nõ solamente de' sensi dotati, ma de' quattro elementi ancora amendue composti. Volse Platone nel suo Conuiuio (& fu prima parere di Mercurio nel Pim: & nell'Asclepio) che anchora l'huomo maschio & intrinseco hauesse l'orecchie, il naso, & l'altre membra, & per conseguenza tutti i sensi che vediamo hauere l'huomo femina. Ma cosi come questi due huomini sono quanto alla essenza loro molto differenti: cosi gli sensi ancora à diuersi fini sono loro stati cõcessi. Diremo dunq; che i sensi dell'huomo

femina

femina sono dati per sentire le sensibili qualitadi, doue che al maschio non per altro sono concessi, se non accioche (& cosi ancora disse Paolo) ponghino la necessaria differenza tra il bene, e'l male: & di piu accio per questi l'huomo interiore in se stesso riceua Dio. Et in questo senso del gusto, & del viso diceua il Profeta regio, Gustate, & videte quoniam suauis est dominus. A questo proposito dell'vdito cosi ragionaua, Audiam quid loquatur in me dominus. Et dell'odorato, In odorem vnguentorum tuorum currimus. I quattro elementi dell'huomo estrinseco sono la terra, l'acqua, l'aere e'l fuoco, Quegli dell'huomo interiore chiama nell'Asclepio il Trismegisto l'anima, il senso, lo spirito, & la ragione. Hora non sarà piu difficile l'intelligenza di quel precetto diuino: imperoche dicëdo per mercurio l'effettiuo principio dell'vniuerso, Vos, quibus mentis portio concessa est, genus recognoscite vestrum, altro non ci espose, se non che con ogni accuratezza, & diligenza consideriamo noi stessi: & ritrouandoci maschi, & femine, confessiamo l'eccellentissima natura nostra: la quale (cosi dice Mercurio nell'Asclepio) tra le cose, che di nome diuino meriteuoli sono, ella è la seconda: la onde ragioneuolmente l'huomo mondo vien chiamato. Piu oltra, dicendosi solamente mondo (et è ancora dottrina platonica da Plotino nel suo libro de tre principij, & dal dotissimo Marsilio sopra il conuiuio

diuinamente isposta) vna certa debita, & proportionata vnione di piu cose: anzi che quanto piu vniuersale, & insieme mente piu ordinata è questa colliganza, tanto piu ragioneuolmente mondo chiamare si deue. Et anchora perche l'huomo (come tutte le altre cose prodotte) con la conuēneuole rettitudine esce dal suo principio; nella quale però non necessariamente, ma con libero volere si conserua: di qua nasce che per queste profonde, & misteriosi parole siamo auisati che ogni nostra cura, & pensiero poniamo nella cognitione di noi medesimi, accio l'huomo veramente Mondo chiamare si possa. Però Mercurio nell'Asclepio diceua, Aeternitatis Dominus Deus primus est; secundus est mundus; homo est tertius. Et poco piu à basso mostrādoci che nell'huomo consiste il conseruare questa bella, & santa dispositione delle cose, per le quali l'huomo si chiama mondo, soggiunse, vt memine rit quid partibus conueniat suis. Parole in vero degne di grandissima consideratione, come quelle, lequali piu chiaro che'l Sole ci rendino il suddetto precetto diuino. Consiste la conseruatione di questa rettitudine nella giustitia distributiua, che l'huomo (mercè però della cognitione di se stesso) vsa con le parti, che lo compogono, dall'vna per l'odio separandosi, & nell'altra per beneficio dell'amore ritirandosi. E' degno d'odio (dice il Trismegisto) l'huomo femina, & terreno, come quello che è fuori di noi, & acciden-

accidentale, datoci solamente per seruo, & istrumento. L'altro poi intrinseco, & spirituale con ogni amoreuole affetto douemo abbracciare, nella propria, & conuenneuole sua dignità conseruandolo: il che faciamo lasciandogli l'amministratione, & il gouerno d'ogni nostra lodeuole, & virtuosa attione: col qual mezo solo conseguiamo la vera felicità. L'ultima nostra ruina, & la cagione del p̃cipitarci nelle tartaree foci giudicò Mercurio l'amore, che à questo huomo accidentale si porta. La onde se Paolo diceua, Castigo corpus meum, & in seruitutem redigo: & se il Saluatore voleua, che per acquistare lui, portassimo odio all'anima nostra, significandoci il figurato dell'odio, che hebbe Dio ad Esau, dal fratello Giacob priuato della primogenitura, fatto suo seruo, & dal padre disheredato della vera, & spirituale benedittione: alte ancora, anzi diuine furono le parole, che à questo proposito disse il Trismegisto, da quelle di Christo non punto lontane, & sono queste: Nisi o fili tuum corpus oderis, te ipsum amare non poteris: impossibile.n. est vtriq; simul intendere, mortalibus .s. atq; diuinis: electione namq; vnius amittitur alterum, quotiesq; vnius cura remittitur, alterius actus intenditur. Riuolgiamo dunq; ogni nostro affetto, amore, & pensiero all'huomo maschio, & sostantiale: imperoche allhora lo conosceremo vno effetto, che per essere dalla luce, & vita suo primo,

& proprio padre prodotto, & anco di queste due cose composto, ama se stesso come diuino, rende quelle gratie, che si deuono, al suo principio, & in lui subito s'accendono le connaturali amorose fiammelle di congiungersi con quello. Ne vano è questo suo desiderio si per essergli naturale (come habbiam detto,) si anco perche nel numero di quelle cause effettiue posero Dio i filosofi, le quali doppo l'hauergli prodotti, conseruano anchora gli effetti, dando loro di potere cõseguire il fine suo per mezo della propria operatione, il quale altro non è, che l'vnione con la prima & semplicissima causa. Da questo breue discorso potiamo ra corre come dalla cognitione di noi stessi veniamo ad vsare la giustitia distributiua verso quelle parti, che ci compongono: la quale allhora in noi si conosce, quando ci sottomettiamo le cose inferiori, come nostri serui; & il sommo, & l'ultima perfettione di noi stessi amando, lasciamo ch'ella torni liberamente al suo principio. Queste tutte cose toccò nell'Asclepio il Trismegisto, in questa forma parlando, Vt meminerit quid partibus cõueniat suis, quibus sibi vtendum, quibus sibi inseruiendum sit, recognoscat. Queste parimente espose Platone nell'Alcibiade primo, doue dimostra che cosa sia l'huomo vero, imperoche mentre ei vuole che l'anima ragioneuole si serui del corpo come di suo accommodato istrumento, ci dichiara la Signoria, & l'imperio dell'anima sopra il corpo:

& quando dice ch'ella è della mente dottata, ci dimostra la dependentia che noi dalla mente habbiamo. Queste sono finalmente quelle due cose, le quali nel primo libro de' dubbij dell'anima in quel precetto diuino dicea Plotino contenersi: il quale non così presto hebbe posto la necessità della cognitone di noi stessi, che soggiunse questa causa principale dicendo, Cum ob alia multa, tum etiam quia ad vtraq; cognoscenda conducit, scilicet tam ad ea, quorum est ipsa principium; quam ad illa, ex quibus efficitur. E' poi questa l'intelligenza di quel precetto, perche subito disse Plotino, Sic ergo parebimus Deo præcipienti Cognosce te ipsum.

SI ESAMINA QVALE SIA l'opinione d'Aristotile circa ciò, doue si vede chiaro la gran conuenienza che è tra il maestro, & il discepolo.

CAP. III.

BENCHE *quei tre primi testi del primo dell'anima grandissima speculatione ricerchino, come quegli, che con miracoloso artificio da vn tanto philosopho furono posti, acciò dessero principio à così segnalato proemio: nondimeno perche non è la mia intentione di ordinatamente esporre le parole d'Aristotele, però di loro con ordine tale*

mi

mi ſeruirò, quale comporta la preſente ſpeculatione. Dico dunq; che due furono i mantici, co' quali ſi pensò Ariſt: di potere accendere in gran coppia ne gli animi ben creati le ſcintille di quel naturale deſiderio, che ha ciaſcuno; de' quali vno è la nobiltà, & eccellenza dell'oggetto, che contempliamo: & tanto piu fà queſto effetto, quando è accompagnato da vna à noi poßibile, chiara, & limpida cognitione di quello. L'altro ſi è l'vtilità che nę cauiamo, ſecondo il grado della quale (diceua Ammonio) tanto piu, ò meno in noi ſi auampa il deſiderio intenſo di principiare & di condurre al propoſto fine ogni cominciata impreſa. Piu ſi accoſta alla fucina de' cuori noſtri l'ingenioſiſſimo Ariſt: & per accendere in noi vno ardentiſſimo deſiderio della cognitione di noi ſteßi, piglia nelle mani il primo mantice, & ſoffiando dice nella concluſione del primo teſto che per le due dette cagioni, cio è per l'eccellenza dell'oggetto, & per la certezza delle demoſtrationi queſta ſcienza dell'anima ſupera tutte l'altre, & è degna, à cui ſi doni il primo luoco. Ne coſi toſto per beneficio del primo vide in noi àcceſo queſto lodeuole fuoco, che per dargli facultà, & poſſanza di aſcendere alla ſfera del noſtro determinato volere, doue puro, & incorrutibile ſi conſerua, vſa l'opera, & aiuto del ſecondo mantice, & dice nel ſecondo teſto che oltra la nobiltà del ſoggetto, & fermezza delle ſue ragioni queſta ſcienza dell'anima gran

diſſimo

dissimo giouamento apporta à ogni verità, et à quella massimamente, che versa intorno alle cose naturali. Et se tu ricercassi circa à qual centro si volghi questo nostro focoso desiderio: ti risponde nel terzo testo, che oltra gli accidenti, & le proprietadi, versa principalmente intorno alla natura, & sostanza dell'anima. Ma io insieme insieme mostrando la gran cura, & diligenza, che in questa speculatione vsar si deue, & esponendo ancora la conformità, che ha cosi in questo passo, come in altri infiniti la peripatetica dottrina con la platonica, Pithagorica, & quella del Trismegisto Mercurio, darò principio alla sposition del terzo testo. Dico dunq; che se bene cosi p la iscrittione di questo libro, come per la conclusione del primo testo è chiaro qual sia l'oggetto, & lo scopo dell'auttore: volendo però lui col proporre la difficultà di questa speculatione spauentare i pigri, & infingardi benche arroganti, cosi come volse che l'vtilità fosse vno acutissimo sperone à gli studiosi: acciò che anchora sapessimo in qualche particolare doue consistesse cosi gran difficultà, nel terzo testo propose quasi vn compendio di tutto il libro, dicendo che alcune difficultadi versauano circa gli accidenti dell'anima: molte ancora, & quelle importantissime intorno alla natura, & sostanza sua. Non dirò gia io dal dottissimo Auerroe auisato, che in cosa tanto importante queste due voci, Natura, & sostanza, siano sinonimi

nonimi. Ne mi piace il detto di Filopono, il quale mentre vuole che vna esponghi l'altra, concede vna certa superfluità di parole; Ne meno per il genere dell'anima pigliarò quella voce Natura: & per la differenza, la sostanza. Dirò bene che vn grandißimo segreto sotto queste due voci si nasconde, da nißuno altro peripatetico ne veduto, ne imaginato, ma da Simplicio solamente in somma breuità tocco. Non è dubbio che nel primo libro dell'anima riprendendo Aristot: il Pithagorico Timeo, il quale ragionando dell'anima nello scendere al basso, pose la humana, & ragioneuole come termine, & fine di quella speculatione: non habbi voluto che piu ampla, & vniuersale sia la consideratione dell'aniua, come che abbraci anchora quella delle piante, & de gli animali senza ragione. Con tutto ciò mi sarà sempre concesso che la nobiltà, & eccellenza dell'anima, & la irrefragabile certezza di questa scienza non dall'anima nell'vniuersale, ma si dalla nostra ragioneuole in particolare dependa, come quella, la quale oltra il poter fare quanto fanno le altre à se di gran lunga inferiori, s'inalza poi ancora & si eleua molto alle cose superiori. Dal che nasce che se bene l'anima nostra ragioneuole inquanto che sotto la communità di questa uoce Anima, & sotto la vniuersale diffinitione di quella è cõtenuta Natura chiamare si possa: merita però molto piu ella per cagione della sua spiritualità, & immaterialità

rialità il nome di ſoſtanza, che di Natura. Dice adunq; il dotto, anzi diuino Simplicio nel terzo dell'anima, & altroue ancora ſpeſsiſsime volte, che volendo noi conſidera re l'anima noſtra dalle prime cauſe partita, & lontana, in due ſtati la ritrouiamo: il primo à noi è manifeſto, che è quello, doue viue vna vita ſecondaria, & accidentale l'altro non ci è coſi manifeſto, che è quello doue gode (benche non come prima) della ſua perfettione. Vita ſeconda, & accidentale è quella, che dall'anima ragioneuole per mezo della parte inferiore è al corpo communicata, le cui operationi Ariſtotile paſsioni meritamente chiama. Vita pura, ſincera, & perfetta è quella, la quale alla ſommità di noi ſteſsi, & all'huomo interiore ſi attribuiſce. L'anima dunque quanto alla ſeconda vita conſiderata, cio è col corpo complicata, & congiunta, ſi chiama Natura perche in queſto modo è lei veramente principio, & cagione del moto, & della quiete: ma cõſiderandola noi quanto à quella vita, per la quale alle intelligenze ſi accoſta, & è ſeparabile, merita il nome di ſoſtanza, le cui operationi, le nomina Simplicio attioni come quelle, che ſiano vna coſa ſteſsa con la ſoſtanza ſua: Et perche Ariſtotele in queſti due modi conſidera l'anima noſtra, di qua viene che con tanto artificio Natura la chiama, & ſoſtanza. Et ſe coſi è, non diremo noi che Ariſt: ancora queſti due huomini habbi conoſciuto,

de' quali Mercurio, Platone, & gli Platonici cosi diffusamente ragionarono? Con molti detti del filosofo questo libro dell'anima, & con infiniti discorsi di Simplicio potrei ciò cõfirmare: ma pche parte di quegli piu à basso addurrò & parte ancora nella seconda parte di questi miei ragionamenti si dichiareranno. però me ne passo per hora cosi di leggieri, riferrendo solamente quanto nella sua mistica Theologia à questo proposito ne disse Aristo: la dignità del qual libro ne' miei discorsi sopra l'ascendere che fa la mente nostra à Dio, diffusamente dimostrai. Egli adunq; nel 14. libro oltra l'huomo ideale, del quale nel Parmenide Platone ancora ragiona, due altri ne pone, cio è, l'huomo ragioneuole, & il sensibile: i quali hanno tra loro questo risguardo, & proportione, che il primo, & il piu nobile sia l'huomo vero, fonte, & origine di quanto in noi si troua di buono, & di lodeuole: doue il secondo, & sensibile è dal primo in tre modi principiato, istrumento suo: & però quanto fù possibile l'huomo vero à sua sembianza produsse l'huomo inferiore, non altrimente che vna statua è dall'artefice fatta à similitudine di Cesare. Ma si come la statua per bella, & artificiosa ch'ella si sia, non giunge mai alle perfettioni di Cesare, mancandole la vita, il moto, & ogni altra operation vitale: cosi l'huomo sensibile à queste vero nella perfettione di gran lunga cede; al quale solamente in particolare, & fussibilmente

ſtußibilmente è conceſſo di operare. Et queſto baſti per la ſpoſitione del terzo teſto in dichiaratione della conuenien za tra la platonica, & la peripatetica dottrina.

ESPOSITIONE DEL SECONDO teſto, doue chiaramente ſi vede quanto peripa teticamente habbi di ſopra filoſofato Plotino.

CAP IIII.



A vtilità, che cauiamo dalla ſcienza dell'anima, nel ſecondo teſto Ariſt: breue uemente eſpoſe. Pregne però, & molto ſuccoſe ſono quelle parole, quando egli di ce la cognitione dell'anima porgere grandiſſimo giouamen to à ogni verità, à quella maſſime, che cerchiamo haue re delle coſe naturali. Laſciarò io da banda la interpreta tione degli altri, come baſſa, & ſterile, accoſtandomi alla fertiliſſima, alta, & diuina di Simplicio. Dice queſto gran filoſofo, (in queſto libro maſſimamente ſpirito d'Ariſtotile), che dicendo l'autore eſſere vtile la cognitio ne dell'anima à tutte le ſcienze: volſe dire che queſta fa coltà, come mezana, à tutti due gli eſtremi ſi eſtendeua. So no gli eſtremi la ſcienza delle ſoſtanze intelligibili, & quel la delle mere naturali. Il perſuadere queſta verità non è in vero difficile, perche l'anima noſtra è formalmente

mezana, che à lei ſolamente da tutti i filoſofi è conceſſo l'vnire la parte ſuprema delle coſe ſublunari all'infima delle ſoſtanze ſuperiori. Ma ſe ricercaſſi in qual maniera que ſta ſcienza coſi gran giouamento all'altre apporti; non tro uarai alcuno tra tutti i peripatetici, il quale dalle parole del filoſofo caui la riſpoſta eccetto Simplicio. Coſi gioua la cognitione dell'anima (dice Simplicio) alle altre ſcienze, come l'anima le altre coſe riſguarda, le quali contempliamo: & perche come effetto (poſto che l'anima tra le forme ottenghi il luoco mezano) è riferita alle ſuperiori, & come principio: alle inferiori di qua naſce che per ſalire alla cognitione delle menti in tutto, & per tutto ſpirituali, & diuine biſogna che della cognitione di queſt'anima ci ſeruiamo, come di effetto per ſapere la ſua cauſa: & per l'iſteſſa, come per cognitione della cauſa le altre coſe à lei inferiori ſappiamo, verità di ſopra con due parole da Plotino eſpoſta. E queſta opinione non ſolamente di Platone, & de' platonici, ma di Ariſtotile ancora: & perche nel mio libro doue ragiono dell'effettiuo principio de l'vniuerſo aſſai in lungo l'ho dichiarata, baſtino per hora le parole del filoſofo in queſto teſto, lequali ben ſono ſufficienti à farci fede che tale foſſe il ſuo parere. Non con altre parole aſſegna la cagione Ariſt: perche queſta ſcienza tanto gioui alla cognitione delle coſe naturali, ſe non con queſte, imperoche l'anima è principio de gli animali:

come

come causa dunque gioua al sapere le cose à lei inferiori. Et perche tutti i buoni filosofi si come riducono al primo caldo tutte le cose calide; tutti, i corpi al primo corpo; & finalmente tutte le cause à vna prima causa nel suo genere: cosi parimente tutti gli intelletti si referiranno à vn primo intelletto; & tutte le menti à vna prima mente, come al principio, & alla produttiua causa di quelle. La onde essendo l'anima nostra, intelletuale, & nel numero delle menti riposta, non independente per essere l'vltima: segue ben di necessità che da vna prima, & suprema mente deriui: per il che dalla cognitione di lei salendo noi à superiori intelletti, altro non facciamo, se non che per vn'viuo effetto ascendiamo alla cognitione della causa. Il dir poi Arist: che l'anima sia come principio degli animali, è in breuità toccare la grandissima dignità dell'anima nostra, & insiememente mostrare vna certa imperfettione di quella, la quale però col tempo si annulla. Et perche non solamente nel mio libro vltimamẽte citato, ma in quello ancora dello ascenso nostro à Dio secõdo il parere d'Arist: & Platone con molte parole faccio mentione di questo, pertanto il tocare questo segreto per hora basterà. Quattro sono gli stati dell'anima nostra. Il primo è quando inanzi che scenda à questo corpo, con l'anima mondana, & con quelle delle dodeci sfere se ne và danzãdo, & cõ l'istesse si gode quelle preciose viuande, & si inssupa per

mode

modo di dire in quella diuina rugiada, che in Cielo essere, & nel conuito de' Dei vsarsi potiamo pensare. Il secondo è lo scendere che fa à questa corporea, & apparente bellezza. Il terzo si è tutto quel tempo, nel quale la misera, & infelice in questo oscurro carcere dimora. Il quarto è quãdo con la morte quindi si parte. Se consideriamo le anime nostre nel primo stato, nõ è dubbio che essendo elleno sorelle dell'anima del mondo godono la istessa dignità, quei medesimi priuilegi, & prerogatiue che lei: per il che sono veramente esse ancora principij di questo mondo sensibile, alla efficienza di tutte le cose concorrendo, benche in vn modo piu particolare rispetto à quelle, le quali sempre seguitano le pedate del grãdissimo Gioue, acconsentono alla loro continua generatione intelletuale, & risguardano del continuo, come in lor proprio, & necessario bersaglio nel volere del sommo bene. Sono in questo stato (dice Simplicio) veramente principij le anime nostre, perche godono à pieno quelle due doti, che à principij conuengono, essendo elleno allhora sostanze intelligibili, et impartibili. Ma quãdo ingannate dalla scorza di questa bellezza sensibile, abãdonando la vera, & diuina, si rinchiudono in questo picciolo, & oscuro carcere, se bene non cessano di essere sostanze incorrutibili; perdono però assai della primiera perfettione, & dignità: & di principio vniuersali (cosi dicono i platonici) si ritrouano cause particolari di questi nostri

stri corpi, cio è formali, effetiue, & finali: per il che non assolutamente principij, ma come principij, si debbono chiamare. Non è (dico) assoluto principio, perche l'anima incarcerata, la quale in questi libri considera il filosofo, non piu, come prima, concorre alla produttione di tutte le cose inferiori: ma è come principio, perche l'anima nostra, dalla quale piglia questo libro tanta dignità, essendo in tre modi padrona de gli animali, & essendo l'animale quel primo effetto in nobiltà, & perfettione, che naturalmente si produce, in se stesso comprendendo la perfettione di tutte l'altre cose: ne segue per conseguenza necessaria, che come principio sia l'anima nostra delle cose naturali. Molte altre cose dire si potrebbono, le quali però lascio à i diligentissimi osseruatori della dottrina di Auerroe, poi che à me basta oltra l'hauere scoperto la conuenienza tra Platone, & Aristotile hauere etiamdio esposte quelle dotte, & oscure parole di Simplicio.

MOSTRASI COME DAL PRIMO testo si cani la dignità dell'huomo inferiore, & per conseguenza la differenza tra lui & il sensibile.

CAP. V.

ADESCA *gl'animi nostri à vna diligentissima inquisitione (dice Aristotile nelle prime parole di*

questo

questo libro) *l'oggetto per se stesso degno, & ragguardeuole molto: anzi che quando insieme insieme promette la desiderata ferma, & vera cognitione di lui, à tale inquisitione ci violenta. Et perche l'anima, laquale in questo libro fu lo scopo, & il bersaglio di tutti i pensieri d'Arist: gode questi due priuilegi, & à noi gli promette: di qua venne, che tra tutte l'altre scienze à questa fu dall'autore il primo luoco concesso. Non voglio spendere il tempo in racõtare cosi longhe dicerie de'nostri latini; i quali se ben mossi dalla verità, & dall'autorità di Arist: spinti, ammettono la nobiltà, & eccellenza dell'anima sopra tutte l'altre cose considerate, quelle leuandone, che nella diuina filosofia contempliamo: & quantunque al meglio che possono, le ragioni ribattono, con le quali l'opposito persuadere si potrebbe: à gran pezza non si accostano però al vero fonte, doue scaturiscono la dignità di questo soggetto, & la fermezza delle demostrationi di questa scienza. Ben concederò loro io, che separandosi di fieme queste due dotti delle scienze, quella meriti il primo luoco, il cui oggetto è piu degno, & eccellente: imperoche questo è la essenza della cosa considerata, o, almeno la contiene per essere vno composto della cosa materiale, & formale: la onde il modo del dimostrare è istrumentale, & accessorio. Vi si aggiunge il detto d'l filosofo nel vltimo capo del primo libro degli Animali, dove dice che*

molto

molto piu nobile sia il sapere poco di vna cosa, alta, & diuina, benche per topiche ragioni persuasa; che demostra tiuamente possedere la cognitione di vn'altra, vile, & bassa. Hora dunque (posto che la nobiltà di vna specie dell'oggetto totale sia basteuole à nobilitare tutta la scienza) me ne vengo al dottissimo Simplicio per sapere doue consista la dignità di questa scienza. Dice questo diuinissimo filosofo, che finito il circolo, & in se stessa ritornata l'anima nostra, si conosce senza corpo, perche da quello è di curto per separarsi: vede che il conoscere se medesima non da estrinseco principio, ma da se procede: non li è nascosta la sua libertà, & il dominio che ha sopra le cose inferiori: & finalmente di tanta perfettione dotata si vede, che anchora nel numero delle prime cause in qual che parte essere si conosce. Molte dunque sono le cose che compogono la nobiltà, anzi la diuinità dell'anima nostra, imperoche è senza corpo, cio è, non è forma [dicono i platonici) che stia nel corpo, come nella sua stanza propria; ne come effetto nella origine, per non essere tolta dal grembo della materia. Ne meno (per vsare il modo di parlare d'Auerroe) è forma nel suo essere dalla materia constituita, quantunq; essa dia, & communichi l'essere al corpo. Doue ne segue che sia forma intelletuale: per ilche conosciamo noi subito l'affinità, ch'ella tiene con le sostanze superiori. Viue (dice Plotino) secondo il suo volere,

imperoche (cosi ancora disse Iamblico) non è forma, alla cui produttione concorri l'aiuto del moto celeste: ma viene in noi (diceua Aristotele) spontaneamente altronde, dalla prima Mente prodotta. Doue nasce (dice Plotino nel libro del Fato) che non è lei al Fato soppoſta, anzi quello di gran lunga superando, può lei da quello liberare il corpo, che le è naturalmẽte soggetto. Ma perche questo nome di prima causa per essere nel numero di quelle voci, che piu cose significano, potrebbe parturire errore, & cõfusione; però l'accuratißimo Simplicio in qual senso lo debbiamo pigliare, espone, & di piu ci porge insieme insieme la vera intellgenza di questo detto. Non è la prima causa l'anima nostra (per eccellenza ragionando della prima causa) perche questa è vna sola, cio è il sommo bene, padre solo (dice Iamblico, con tutti gli platonici) della prima mente, primo intelletto, o primo mondo in perfettione, che vogliamo dire: il quale dal padre suo delle idee di tutte le cose fu già ab æterno, & sara di continuo riempiuto. Ne meno è quella prima causa, alla quale attribuita è l'origine dell'essere intelletuale: perche questa è vna sola proprio, progenitore d'ogni intelletto. Ma è bene vna tra le cause naturali: vna è tra l'altre, perche sono piu, cio è l'anima del mondo con quelle delle dodici sfere, alle quali s'aggiungono ancora l'anime nostre. Diconsi cause naturali, perche da quelle depende la natura, che

è da lo-

è da loro dotata delle ragioni ideali, & seminarie, le quali poi per beneficio del moto veddiamo tutto il giorno mostrarsi. Il senso poi di questo detto è, che tra queste cause naturali non è la prima l'anima nostra, ma si bene tra le prime. Non è la prima, perche l'anima mondana, & le altre delle dodeci sfere piu vniuersalmente, & sempre godono questa dignità, cosi come sono sempre, & di continuo dal primo intelletto generate, acciò seguino il voler diuino; & è come se dicessimo cõ Arist: che mouono, cio è soprastanno questa anime diuine al mondo seminario, per compiacere al primo motore, il quale per certi diuini illassi, che da lui, come dall'vltimo fine nelle anime, & nelle sfere abondantissimamente piouono, moue à se l'vniniuerso. Ma le anime nostre non sono cosi le prime cause, perche non sempre sono sorelle, & compagne dell'anime celesti: & quando sono, in vn'modo piu particolare esercitano questo vfficio. Sono però tra le prime, perche tra quelle, come vltime annouerate, ne le douiamo porre nell'vltimo grado delle sostanze intelletuali; imperoche superano di gran lunga i Cachodemoni (cosi dice Iamblico con gli platonici) contra quali vagliono assai, pur che non patischino la Pythagorica trasformatione. Questo è in somma l'oscuro, difficile, benche altissimo senso delle parole di Simplicio: il quale nel negocio dell'anima (& è cosi in vero come veddiamo nel libro della mistica Theolo

gia d'Arist:) tiene per ferma vna grandißima conuenienza tra Platone. & Arist: Ne mi uoglio hora pigliare queſto carico di dichiarare queſte opinioni: ne meno di moſtrare la conformità, che in queſta materia è tra Platone, & il ſuo diſcepolo Aristo: perche il tutto aſſai diffuſamente ho dichiarato in alcune mie opere latine, non molti meſi ſono, mandate in luce.

SI LEVANO QVEI FONDAmenti che l'oppoſito ci potrebbono forſe perſuadere, & per occaſione ſi conſidera l'intentione del filoſofo ſi nell'ottauo della ſifica, come nel duodecimo libro della Metafiſica.

CAP. VI.

DELLE *molte ragioni, che contradicono alla tanta nobiltà di queſta ſcienza dell'anima, quelle ſolamẽte racontarò io, le quali ſono di maggior importanza. Potreb be dunq; imaginarſi alcuno, che riguardando noi allo ſcopo delle ſcienze, tutte ſiano aſſai piu degne, & molto piu nobili di queſta dell'anima: imperoche ſe doue meno appare la nobiltà maggiore, come nell'Aſtrologia, iui ſi troua, cõſiderandoſi in eſſa la ſoſtanza celeſte; & l'iſteſſo di tutte le altre ſcienze, o della maggior parte affirmare potiamo: come del libro del Cielo, la cui dignità, & eccellen*

za dal

za dal quinto corpo depende, con tante lodi nel primo libro dal filosofo celebrato: ne qui si ferma la nobiltà di questa scienza, ma cresce nel secondo libro, doue si considera il Celeste animale come quello, che viue felicissima vita in sempiterno. Et quando pure queste ragioni non conuincessero, vna è quella, che dall'ottauo libro della fisica si piglia, doue del primo motore si tratta. Et perche questo primo motore è il grande Iddio, nel considerare la grandezza del quale, & diuinità ogn'intelletto per acuttissimo che sia è losco, & debole: Quindi cauar si potrebbe che questa scienza in nobiltà, & perfettione supera, & vince tutte l'altre. Ma non è in vero difficile il gettare à terra le due prime ragioni: imperoche se ragioniamo delle pure scienze mathematice, di quelle parlo, che & in quanto all'oggetto, del quale si mostrano le passioni; & in quã to al mezo, per lo quale tanto di bene conseguiamo, sono mathematice, perche non passano i termini della materia intelligibile: di queste tali, che sono due, cio è la Geometria, & l'Arithmetica, non è dubbio che di perfettione, & eccellenza quanto all'oggetto loro cedono à tutte le altre: anzi che (come spesse volte nel terzo libro dell'anima dice Simplicio) non sono da essere annouerate tra quelle scienze, le quali fanno di maniera perfetto l'intelletto nostro, che d'impassibile che gl'era da principio, quando à vna tauola bianca si paragonaua: si dichi poi hauer

patito

patito, & riceuuto il proprio, & bramato oggetto. Ma so no ritrouate queste scienze (dice Auerroe) per esercitare l'ingegno nostro, il quale mentre stà co'sensi congiunto, pi glia il principio della sua operatione dalle cose piu facili. Quanto poi alla piu nobile di quelle due, le quali miste si chiamano, che è l'Astrologia, dicesi che quando pure vogliamo con gli altri dire della sostanza in quella ragionarsi; non per questo segue l'opposito della dichiarata verità: perche l'anima ragioneuole, dalla quale tutto questo negocio dell'anima piglia la sua nobiltà, per essere spiritua le, anzi diuina, è molto piu degna della sostanza Celeste. Ma quando dice Arist: che tra tutte le scienze mathematice, sola l'Astrologia, è scienza, nella quale si ragiona della sostanza: crederei che questo fosse il sentimento del filosofo, cio è che nell'Astrologia si considerano certe cose, come distanza, propinquità, tale, & tale grandezza, o piccollezza, velocità, & tardità, le quali (cosa che non accade nelle altre mathematice) alla sostanza celeste subito si riferiscono, presupponendo però l'Astrologo la cognitione di questa quinta sostanza, laquale da'libri naturali pigliamo. E' ben poi la seconda ragione vn'poco piu valida, forte, & efficace, non però tiene: imperoche in quella scienza del Cielo essendo l'intentione del filosofo ragionare dell'vniuerso, & delle parti sue principali, che sono i quattro elementi, & questo corpo celeste: segue di necessità, che

tà, che tale ſarà la prima, & propria ſpeculatione d'Ariſtotele intorno al corpo diuino, qual è circa i quattro elementi. Et perche queſti quattro corpi ſemplici ſi conſiderano ſolamente come corpi, & come parti ſemplici, & prime dell'vniuerſo, & quanto alla eſſenza loro, per aiuto del proprio, & naturale moto ritrouata; & non inquanto ſono viui, o non viui: forza è confeſſare, che in queſto modo ancora ſpeculi Ariſt: il quinto corpo. Et ſe pure ſi dice nel ſecondo libro che ei viue vna vita ſempiterna, oltra che è incidentalmente detto: verificaſi poi quanto al moto, il quale coſi come è l'vltima operatione dell'anime diuine; coſi parimente è l'vltima, & la piu ignobile vitale operatione, che ſe gli attribuiſchi: la onde in queſto libro dell'anima la noſtra ragioneuole contempla il filoſofo quãto à quella vita intelletuale, diuina, incorruttibile, & ſempiterna, come nella ſeconda parte ſi moſtrarà. Sono poi molte, & diuerſe le riſpoſte, che ſi danno à quella ragione fondata ſopra l'oggetto dell'ottauo della fiſica: ma io l'altrui opinioni laſciando da canto, vengo à quella, che piu giudico conforme ad Ariſtotele. Dico adunque, che ſi come il detto di Ariſt: nel primo della Poſterioria, doue afferma ogni ſcienza pigliare l'vnità in ſe ſteſſa, & la diſtintione dalle altre, ſi deue intendere ſolamente quanto alla parte formale dell'ogetto ſuo, & quanto al modo di conſiderarlo: concioſia che (ſi come dice Auerroe, & è la ve-

la verità) quanto alla parte materiale vna istessa cosa da molte, & diuerse scienze può essere considerata: così parimente mi persuado io che ogni facultà pigli la sua nobiltà in questo modo dall'oggetto, hauendo sempre risguardo à quella cosa, per la quale l'oggetto è vno nell'ordine degli enti, che da noi intendere si possono; & considerata sempre la nobiltà, & eccellenza di quella ragion formale (così ancora chiamano i latini la parte formale dell'oggetto) per la quale à vna scienza particolare è ristretto l'oggetto, & limitato. Da questa uerità pigliano alcuni l'occasione di sciorre la istanza, & dicono, che se bene la cosa nell'ottauo libro della fisica cõsiderata, è il sommo Dio, nõ per questo segue la rouina della posta verità; perche il modo del considerarlo, che è come primo motore, è men degno di quello, col quale consideriamo l'anima intellettiua: la onde sarà la scienza dell'anima molto piu nobile di quella dell ottauo della fisica. Ma dirò io (rimettendomi però sempre al purgatissimo giudicio di coloro, che nel filosofare, & nell'esporre le piene, & alte sentenze d' Arist: non permettono da'sensi essere tirato al basso l'intelletto loro) che nell'ottauo libro della fisica, & ancora nel duodecimo libro della diuina filosofia non è stato ad Arist: possibile per mezo del discorso, che da' sensi depende, determinare quesito alcuno, al sommo Dio pertinente (& così vedrassi la gran necessità di quel libro della mistica

Theologia

Theologia) ma nell'ottauo della fisica puote con l'aiuto del moto attingere solamente quell'anime celesti, il cui capo, & la cui guida è il primo motore separato, da Platone, & Platonici anima del mondo, chiamato: & nel duodecimo della prima Filosofia, oltra il ragionamento di que sti diuini motori, al primo intelletto, figlio del sommo bene con la scorta della natura intelligente puote salire, prima forma nominandolo, & ultimo fine. Et benche questa sia cosa con molte parole da dichiararsi altroue, anzi che di questi due principij secondo il parere di Platone, di Aristotele, & Auerroe nel mio libro del primo effettiuo principio diffusamente ho ragionato, per modo di passaggio toccarò solamente il neruo della cosa. Dico adunque che con l'aiuto di due mezzi parla il Filosofo delle sostanze diuine, cioè per il moto, & per la natura intellettuale. Nell'ottauo della fisica per beneficio del moto giunge finalmente a un primo motore; il quale perche è il primo, dicesi essere in ogni guisa immobile: & perche cagiona il regolatissimo moto locale circolare del primo mobile, dandogli una lodeuolissima perpetuità, ci persuade Aristotele ch'egli sia una sostanza dal lezzo della materia in nissun modo macchiata. Mentre poi nel 12. della diuina filosofia uuole al suo primo intento giungere, che è ragionare della prima forma, & ultimo fine, poi che per questo effetto ancora, & nella guisa, che ci disse Auerroe,

egli hebbe in breuità ripigliato quanto di queſte anime diuine nell'ottauo della fiſica haueua diſputato, nel 36. teſto diede principio al ſeruirſi del ſecondo mezo, doue ne piglia finalmente che ſia vna prima forma, & vn'ultimo fine, dal quale dependa quanto noi col noſtro diſcorſo capiamo, preſupponendo però che ogni forma ſoſtantiale, lontana dalla materia ſia intelligente; & che da i diuerſi gradi di queſta lontananza dalla materia naſchi parimente la graduatione dell'eſſere intelligente. Perche poi ueddiamo ben noi che l'anima è il proprio, & vero principio del moto locale; & ancora tocchiamo con mani che quantunque ſia l'anima principio del moto, non è per queſto intellettuale, & con tutto cio è vero che il regolato principio locale dall'intelletto ha la ſua dependenza; ſegue di neceſſità che il moto ci conduchi ſolamente all'anime celeſti, ſalendo ſino a quella prima, & vniuerſale: la quale quantunque ſia intellettuale, nientedimeno perche è principio del moto ſenza l'eſſere intellettuale, diciamo che l'anima non è il fonte, & origine di queſta intellettuale operatione; ma nel primo intelletto ſi ripoſa, & da quello nell'anime ſcaturiſce, quanto alla propria eſſenza loro da quello non poco differenti. Et perche nell'ottauo della fiſica ſi ſerue Ariſtotele ſolamente del moto, ſeguita neceſſariamente che oltra le anime celeſti non ſia paſſato: & perche l'eſſere intellettuale ſupera l'eſſere principio del moto locale,

per

per tanto douiamo dire che, per questo mezo nel 12. della diuina filosofia Aristotele è piu alto salito, giungendo al primo intelletto, il quale è la prima forma, & l'ultimo fine; ne delle sostanze astratte piu ne puote intendere Aristotele rimanendo occulto il sommo bene. Dico che per il primo motore, del quale ragiona il filosofo nell'ottauo della fisica, si deue intendere l'anima prima, cio è quella del mondo: la quale quantunque habbi per il suo mobile adequato tutta questa machina del mondo; è però uero che per essere il mobile in tante, & cosi diuerse parti diuiso, primieramente il primo mobile con la sua intelligenza si determina: di poi per questo mezo tutte l'altre sfere con le loro appropriate anime motrici, & per questa parte superiore dicesi ancora essere presidente a tutto il mondo inferiore. Et se mi ricercassi come questo possa essere, seruendomi di quella bella, & uera sentenza di Auerroe nel 41. commento del 12. della prima filosofia, rispondo che ogni moto celeste nasce da due principij, l'uno de quali è all'orbe suo formalmente congiunto, come nel mio libro delle parti essentiali dell'animale celeste ho dichiarato, per causa del qual principio dice Auerroe nel secondo del cielo, che tanta è la proportione, & corrispondenza tra la intelligenza, & il suo celeste mobile, che se per impossibile vi si aggiungesse vna sola stella, o non lo potrebbe mouere, o con grandissima difficultà lo mouerebbe: l'altro

poi è ſeparato, preſidente primo, & vniuerſale a tutti gli orbi, & alle intelligenze che gli mouono. Dal primo motore (dice Auerroe) naſce il moto particolare di ciaſcun orbe, il quale altronde non piglia la perpetuità, che da queſt'anima prima, & vniuerſale ſeparata. Queſta verità conobbe ancora Platone, ilquale nel ſuo Phedro diſſe, che le dodeci picciole anime, a tante ſfere accommodate danzando, ſeguiuano le pedate di queſto gran Gioue capo, & guida loro nel mouere. Volendo poi Ariſtotele nel 12. della diuina filoſofia darci quella tanto bramata cognitione della prima forma, & vltimo fine, preſupponendo queſta minor propoſitione, dall'ottauo della fiſica pigliata, cio è, che queſti celeſti motori, & maßime il primo è ſoſtanza, da ogni materia lontanißima; hauuta parimẽte nel terzo dell'anima la notitia di queſta maggiore, che ogni forma tale è intelligente: conclude nel 12. della metafiſica, che queſti motori ſono intellettuali. Ma perche l'intendere nell'anime celeſti non è independente, come veddiamo eſſere il prĩcipio del moto: Quindi ne vie ne che ſi come reduchiamo tutte le coſe calide al primo calido; coſi parimente diciamo che ſi ritroua vn primo intelletto, prima forma, ſempliciſßima, & atto puro, il quale è ancora l'vltimo fine, perche è il primo artefice del l'vniuerſo. Et coſi perche non habbiamo noi altro effetto ne piu degno, ne piu certo, che l'intendere, co'l cui mezo

potiamo

potiamo al ſommo bene ſalire, dico che quanto alla ſcienza, la quale dal ſenſo ſi trahe, non puote Ariſtotele piu oltre paſſare, ma finì queſta ſua alta, & diuina filoſofia nel primo intelletto: del quale ragionando egli, diſſe che eſſendo come fine amato, & deſiderato però tutti gli altri motori moueua a ſe con certi diuini, & intellettuali illaſsi tirandoli: & Platone ancora per queſta ſola ragione uolſe (coſi eſpoſe il dotto Alcinoo) che le anime celeſti, & prima quella del mondo foſſe di continuo dal primo intelletto generata. Molti molte coſe perauentura contra queſto mio diſcorſo ragionaranno, ma io rimettendomi alla cenſura di coloro, che penetrano alla midolla della uera filoſofia, me ne paſſarò al rimanente di queſta ſolutione, conſiderate prima ch'io habbi certe parole di Auerroe nel 44. commento ſopra il 12. della diuina filoſofia. Quiui volendo egli quanto foſſe il ſuo parere da quello di Auicenna differente moſtrarci, non ſeppe con piu viue, & chiare parole farlo che con quelle, con le quali afferma ingannarſi tutti coloro, che oltre il primo motore pongono altra ſoſtanza prima, & piu degna. Et la ſua ragione è, perche ponendola, ſono sforzati a porla ocioſa, non ritrouando noi, qual altra operatione accommodarle. Da queſte parole ne ſegue di neceſsità che l'intelletto primo ſia il ſommo Dio; ouero che queſto Dio non ſi troui; queſto è contra l'opinione de tutti i ſaui (diranno gl'altri) è con-

tra

tra l'opinione de tutti i filosofi: dunque sopra questo primo intelletto non è altra sostanza, & per consequenza questo sarà il sommo bene. Oltra i molti quesiti a questa materia pertinenti, nel mio di sopra citato libro del primo principio dell'Vniuerso, isposti, & dichiarati; & oltra quello massime della differenza, che quanto alla produttione delle sostanze separate tra Auerroe, & Auicenna versa, toccarò io hora il neruo della solutione di questa non piccola difficultà, recitando insieme insieme l'apparente contradittione, che nella dottrina di Auerroe chiaramente si vede. Disse egli nel primo commento del primo della fisica, che se bene il filosofo naturale considera le quattro cause naturali, & limitate: delle quattro però vniuersali, & prime in ciascun genere, non ne considera se non due, cio è la prima materia, & il primo efficiente ne hora è tempo di fermarsi intorno alla piu sottile, & piu ingegnosa, che vera opinione del Reuerendissimo Vescouo di Caserta (puochi giorni sono in Bologna con sommo dispiacere di tutti i letterati morto) & le altre due, che sono la prima forma, & l'vltimo fine lascia che il primo filosofo, le consideri. Doue ne segue che l'vltimo oggetto, al quale con la sua speculatione giunge finalmente il primo filosofo è la prima forma, & l'vltimo fine, due delle quattro prime cause, & vniuersali. Leggiamo dipoi nella quarta disputatione, fatta contra quel grandissimo

Theologo

Theologo Algazele, che mentre Auerroe nello sciorre la seconda dubitatione, vuol dimostrare il peccato di Algazele, come che habbi equiuocato intorno a questa voce Causa, dice ch'ella si applica & alle prime quattro cause, & a quella somma, & semplicissima, alla quale, come a principio, & origine loro le altre quattro si riducono. Et subito soggiunge che quantunque sia cosa facile il ridurre tutte le cause particolari di vn genere alla prima, & suprema di quel genere, come per esempio (dice Auerroe) tutti gli efficienti al primo efficiente, & tutte le forme alla prima forma: è però cosa difficillissima ridurre queste quattro vniuersalissime a quella suprema, & diuinissima.

Habbiamo dunque che sopra la prima forma, & vltimo fine è vna sostanza, causa di queste quattro cause, la quale per essere difficile da inuestigarsi, non è cosa assorda il dire, che il primo filosofo non l'habbi potuta conoscere, terminando la sua consideratione nella prima forma, & vltimo fine, sostanze a quella prima molto inferiori. Sia questa dunque la dilucidatione di questo così oscuro passo, cio è che ragionando noi di quelle scienze, lequali col discorso nostro, dalle cose sensate causato, si acquistano, non è dubbio che perfetta è la prima filosofia, godendo lei l'oggetto suo, dal quale piglia l'vnità in se stessa, & la distintione dall'altre scienze. Ma se assolutamente

mente parliamo di questa stessa facultà, dico ch'ella è imperfetta, riceuendo lei la sua perfettione dal libro della mistica Theologia, doue Aristotele delle cause altissime, & diuinissime diffusamente scriue, & in particolare del sommo bene: ma in altra maniera, perche con l'aiuto delle comparationi, & per il beneficio delle negationi tanto alto sale, quanto ancora nel Parmenide fece Platone, seruendosi parimente del purgatissimo, & giudiciosissimo parere de' Babilonij, & de gli Egittij, i quali Aristotele dice che sono degni che gli sia vna pienissima fede prestata: & Platone figliuoli de' Dei gli chiamò. È dunque (vero parlãdo di questa nostra scienza discursiua) che chi dice ritrouarsi sostanza nissuna sopra l'intelletto, la pone ociosa, perche in questa prima, & cosi degna facultà, come è la Metafisica non habbiamo attione alcuna, che se gli accommodi, ne conosciamo predicato che propriamente gli si conuenghi: ma non per questo assolutamente neghiamo questo sommo bene. Et di quì viene che il Metafisico nella consideratione del primo intelletto finisce il suo intellettuale ascenso: & il naturale nella inuestigatione dell'uniuersale effettiuo principio delle cose sensibili, & nella cognitione della prima anima diuina. È necessario ancora per sciorre a pieno questa terza ragione, che la nobiltà di questa scienza rouinar vorrebbe, presupporre quãto dall'autore delle cause nella sua terza propositione habbiamo:

biamo: il qual dice, che ogni anima nobile, & immortale ha tre operationi, l'vna delle quali, & piu ignobile dicesi animale; la seconda intellettuale & diuina; la terza. La istessa speculatione hebbe il dottissimo Marsilio Ficino nel suo commentario sopra il Philebo, quando che tre facultadi à queste anime accommodaua. Vna era quella, per la quale al sommo bene si congiungeua, anzi che in lui si trasformaua: la seconda è quella, che di continuo la bellezza della prima mente contempla: la terza è quella, dalla quale piglia che posi à questo mondo seminario essere come sopraſtante, & gouernatrice. Gioue fu chiamata la prima, la seconda Venere celeste, figliuola di Celio, senza madre prodotta: la terza Venere inferiore generata da Gioue & da Dione. E' ben poi vero, che queste tre operationi, o ueramente doti, benche all'anime nostre conuenghino, quando sotto il circolo latteo danzano con quelle celesti, & di que' cibi diuini si nodriscono; sono elleno però di minor perfettione in loro, si come la mescolanza de gli istessi cinque generi è diuersa. Piu oltre, quando l'anime nostre in questo picciolo, & oscuro carcere si rinchiudono, in potenza solamente hanno queste perfettioni: & quando le riacquistano, in modo molto piu imperfetto le possedono, perche le possedono in particolare, & con pericolo manifesto di perderne due, le maggiori, ogni volta, che per loro dapocaggine gouernato non fosse

dalla ragioneuole briglia il negro cauallo. Segue da questo uero, benche breue discorso, che paragonando noi l'essenza, all'essenza la diuina operatione alla diuina delle anime celesti, & delle nostre, perche in quelle superiori è ogni cosa sempre piu perfetta, piu degna parimente sarà la scienza, nella quale le doti delle anime diuine contempliamo.

Ma se queste cose tutte non si accozzano insieme, paragonando l'operatione animale dell'anime celesti alla diuina, o alla intellettuale delle nostre, perche la nostra intellettuale operatione in modo alcuno non è all'animale dell'anime diuine sottoposta, non cessando mai la Neſſamah, cio è parte superiore d'intendere, sì come il fuoco non cessa mai di esser caldo; non è dubbio che la dote nostra intellettuale è molto piu perfetta dell'animale delle superiori, & per necessaria conseguenza è forza confessare, che la scienza la quale haurà per oggetto suo la nostra intellettuale sarà molto piu perfetta di quella, che l'animale delle anime diuine contemplarà. Applicando poi tutto questo al nostro primo proposito dico, che cede l'ottauo libro della fisica a questa facultà dell'anima, perche contempliamo in quello le anime celesti quanto alla ignobilissima loro operatione animale, che è il moto: doue che in questa scienza è l'anima considerata dal filosofo quanto all'essere suo intellettuale, & diuino, come nella seconda parte di questi miei discorsi apertamente mostrarò.

Di-

DIMOSTRASI IN BREVITA' donde piglino tanta certezza le ragioni di questa scienza; isponendo alcune diuine parole di Simplicio, in lode pure dell'huomo maschio, & interiore.

CAP. VII.

DICE *Ammonio nelle sue logicali prefattioni, che se bene della certezza dello scopo, & fine di qual si voglia facultà, con l'vtilità congiunta, nasce in noi un'ardentissimo desiderio di conseguirlo: non però mai a quello ci mouiamo, se prima di poterlo capire con l'accutezza del l'intelletto nostro, non ci è manifesto. Ragionando dunque Aristotele à quei spiriti, che sono auidi di conseguire la loro perfettione, & però da nessuna difficultà, che con l'accuratezza, & diligenza si possa superare, non si lasciano spauentare; oltra le dette cose, accio attualmente à questo lodeuolissimo corso diano principio, gli fà di tal maniera certi di douer giungere con lor sommo contento al desiderato fine; che ne maggiore, ne anco simile certezza in altra facultà ci promette. Molti sono, & quelli diuersi i pareri sopra questo passo: imperoche distinguono alcuni della certezza, essendone una risspetto al nostro puoco vedere, che dalle cose sensate, & da gli effetti da principio al suo conoscere. L'altra è poi quella, che è regolata secondo la norma, & mettodo del vero sapere, che*

non si sottopone alla nostra imbecillità, che dalla cognitione della causa à quella dello effetto trappassa. Notano ancora, & ci auertiscono questi tali che se le perfettißime demostrationi in piu gradi di perfettione sono distinte, per che piu certe sono le diuine, & manco certe le Matematice: cosi nell'altre sorti ancora questa diuersità si trouarà, secondo che gli effetti saranno piu, o meno sensati, & manifesti. Applicando tutto questo à proposito, dicono, che senza eccettuatione alcuna è vero il detto del filosofo solamente quanto alla cognitione, che da gli effetti ci è apportata: imperoche nell'altre scienze gli effetti sono estrinseci, ma in questa intrinseci sono. Tuttauia mentre costoro fanno professione di esporre Aristotele, lo espugnano: il quale nel primo della Posteriora dice quella scienza esse re piu dell'altre certa, la quale intorno a cosa di sua natura prima si adopera: doue ne segue, che in questa scienza facendosi le ragioni, le quali hanno per mezzo la causa: essa non sia alle matematice inferiore, doue non la quantità, ma l'anima, di sua natura prima si contempla. Vi s'aggiunge che se la verità di questo detto piglia l'origine dall'albergare che fanno in noi gli effetti dell'anima; non sarà questa scienza sopra tutte le altre piu certa: perche per l'istesso mezo ci acquistiamo la cognitione de gli animali.

Et perche tutte le medesime istanze patiscono l'openione di Burleo, & di Appollinare, però lasciando ogni ragio-

ragionamento superfluo, me ne passo à quella positione di questo detto, che vera sia, & degna d'un tanto filosofo. Auertisco primieramente che per certezza in questo luoco si deue intendere quella determinatione, per la quale a vna parte solamente della contradittione, per non piu partircene ci accostiamo. E' da sapere ancora, che l'intelletto humano è da tre habiti fatto perfetto, i quali diuersamente certi si chiamano, & sono. L'habito, che per nome peculiare, & proprio è detto intelletto, piglia la sua certezza dal lume dell'intelletto agente, il quale alluma, & fa chiari i primi principij. L'habito della scienza riconosce la sua chiarezza da' principij, i quali per la lor grã de, & efficace virtù nell'essere veri, di necessità potissima inferiscono le conclusioni. L'ultimo habito è quello del la fede, il quale dall'impero, & dominio della volontà depende, & non da nessuna certezza, che in noi per lume naturale si troui. Ma piu accostandomi allo scopo di que sta speculatione, dico, che vna cosa certa è, & si chiama per due rispetti: il primo è, perche la cosa di sua natura è tale, che può causare certa cognitione nell'intelletto nostro, il che accade quando la cosa considerata è dotata di quelle conditioni, che si ricercano per porre l'oggetto nel numero de gli Enti intelligibili. Il secondo è per rispetto della fiacchezza del nostro intelletto. Vltimamente è da sapere (& qui consiste la dichiaratione di tutto il presente

te

te queſito) che queſte due cauſe, per le quali diciamo vna coſa eſſere chiara, & certa, ſi poſſono l'una dall'altra ſepara, & cio auuiene ogni volta che la coſa, che à conoſcere ſi ha, & l'intelletto che la deue conoſcere ſono diſtinti, & ſeparati; dalla quale ſeparatione ne viene poi, che o per diffetto dell'oggetto, o pure dell'intelletto non è tra loro la conueneuole, & neceſſaria proportione. Oltra di cio per bene ageuolare ogni coſa, biſogna proporre tre concluſioni, che hāno forza di decidere ogni litigio, & chiarire ogni dubbio. Dico adunque primieramente, che ragionando noi di quella certezza, la qual naſce dalla natura della coſa conſiderata (cauandone però fuori la diuina) queſta ſcienza ſupera di gran lunga tutte le altre. Non è dubbio che ſuperi le Matematice, dicendo Ariſtotele nel quarto libro della diuina filoſofia, che in ogni maniera la ſoſtanza è prima, & piu nobile dell'accidente. Ne manco crederò che alcuno dubiti dell'altre parti della filoſofia naturale, eſſendo l'anima, & maßime la ragioneuole uie piu intelligibile aſſai che l'altre forme. La ſeconda concluſione è, che parlando noi di quella cognitione, la quale con le noſtre forze naturali è miſurata, & con la piu ignobile ſpecie della dimoſtratione acquiſtata; queſta ſcienza ſupera tutte le altre, nel numero delle quali ardiſco di porre le Matematice, & la diuina ancora, eſſendoci tanto intrinſeci quegli effetti, de' quali nelle dimoſtrationi ci ſeruiamo.

uiamo. Ne hora mi curo, che cosi parlando a questa facultà sia eguale quella delle parti de gli animali: ne impedisce che le dimostrationi matematice siano riposte nel primo grado della certezza: perche quantunque eccedino in questo le ragioni di questa scienza; sono però elleno vinte nell'efficacia del concludere, poi che quietano piu l'intellet to nostro, onde piu intiera, & ferma fede gli prestiamo. Versa tutta la difficultà intorno alla terza conclusione, imperoche dicono alcuni che se bene in rispetto dell'intelletto nostro, & quanto alle dimostrationi perfettissime è la scienza dell'anima piu certa della diuina; non è però vero questo paragonandola alle matematice, le quali vsano per mezo nelle ragioni loro le cause formali, della materia, & dal moto lontane. Dico io col dottissimo Simplicio che ne anco in questo è la scienza dell'anima alle mate matice inferiore: & è la ragione perche certissimo è quell'habito, il quale vien causato quando sono vna stessa cosa l'oggetto conosciuto, & l'intelletto che conosce, la qual cosa si vede in questo proposito. Pigliasi questa ragione da Simplicio, mentre che ci mostra la scambieuole dignità, la quale tra l'Astrologia, & la Geometria si ritroaa. Dice questo diuinissimo filosofo che quanto alla nobiltà della cosa considerata all'Astrologia cede la Geometria: ma se risguardiamo alla certezza delle dimostrationi auuiene tutto il contrario: & è la ragione, imperciochè

per la

per la gran distanza, & improportione tra'l cielo, & noi, che conosciamo, manca l'Astrologia di questa così certa cognitione: & questo basti quanto alla prima propositione della mia ragione. Pose Simplicio la seconda mieme con la conclusione nell'esporre la seconda parte della prima particola, & dice che per tanto è questa facultà sopra tutte l'altre certissima, perche strettissima è l'vnione, & colligantia dell'anima che conosce, con se medesima conosciuta. Profonde certamente, & molto misteriose sono queste parole; & perche paiono scabrose, & difficili, però con la dottrina del medesimo Simplicio breuemente le dichiaro. Non è sempre l'anima nel conoscere se stessa à se propinqua: perche mentre stà l'intelletto nostro co' sensi congiunto, è dalla sua perfettione l'anima molto lontana: & in questo stato da se progressa, & lontana la chiama Simplicio: perche da' sensi è talmente distratta, che non intende se non quando, & come gli oggetti gli sono da' sensi somministrati. Ma in processo di tempo per essere ella di natura spirituale, anzi diuina, fa circolo, ritornando in se stessa, donde nello scendere à questo corpo, s'era partita, come nel primo libro dell'ascenso nostro à Dio secondo Platone; & nel secondo, secondo Aristotele dimostrai. Et perche di questa conuersione, nella quale (così dice Simplicio) l'anima se stessa chiaramente contempla, ne ragiona Aristotele nel terzo libro dell'anima:

di quì

di quà nasce, che à questa scienza tanta certezza è dal filo sofo attribuita. Et benche in parole breuissimo paia Simplicio in questa dottissima, & verissima esposition, non tralascia però cosa nessuna, che alla dichiaratione di questo passo sia necessaria. Imperoche se ricerchiamo come l'anima faccia questo circolo, & da se prima partita, in se medesima ritorni: egli risponde farsi questa conuersione per mezo dell'unione dell'intelletto con la ragione: ne questo è impossibile, anzi che si fà senza perturbatione alcuna. Per maggior cognitione di questa sottillissima, & diuina filosofia, è da sapere, che volendo Simplicio, che nel negocio dell'anima (& è cosi in verità) non sia diuersità de' pareri tra Platone, & Aristotele, presuppongono queste parole, che altro non sia l'huomo in sostanza ferma, & stabile, che la mente, o l'intelletto che vogliamo dire, il quale prima in se stesso di continuo intendendo, per beneficio poi della ragione, & con l'aiuto della imaginatiua nell'huomo composto, suo simulacro esprime le piu alte operationi che noi faciamo: & per la vegetatiua, & Sensitiua similmente auttore si chiama di tutte le attioni inferiori.

Presuppone ancora Simplicio (verità da lui infinite volte replicata) che questa mente, & parte superiore dell'anima nostra è sempre in atto non solamente in quanto all'essere, ma in quanto all'operare ancora, ab æterno dal

primo intelletto per vna certa ſemplice emanatione prodotta. Intende dunque, & conoſce queſta mente ch'ella intende; ma il compoſto non ſcuopre queſta diuina, & ſempiterna intellettuale operatione, mentre che in piu parti è diſtratto, cio è, mentre la imaginatiua verſa ſolamente intorno à queſte imagini ſenſibili, & ſeco al baſſo tira la verſatile noſtra ragione. Ma il ſentire, & conoſcere queſta coſi intrinſeca operatione gli ſarà conceſſo, quando queſte tre coſe in vna ſola ſi ritiraranno, cio è, quando la imaginatiua per cauſa della ragione, come d'uno accommodato mezo alla ſommità di noi ſteſſi ſi ſottoporrà. La onde diceua Plotino (nel modo che lo iſpone ancora il dottiſſimo Marſilio) che ſi come non è poſſibile che ci vediamo ſaluo che nello ſpecchio, nella cui parte poſteriore ſia il piombo, corpo opaco per terminare, & cauſare la refleſſione de' raggi viſuali: coſi non mai potremo intendere che di continuo intendiamo ſe non per la refleſſione, & conuerſione di noi ſteſſi in noi medeſimi. Et acciochè meglio capiamo queſta verità, dalla quale depende ſecondo alcuni la vera intelligenza di quel detto di Giouanni, quando afferma, che gli Angeli de' fanciulli ſempre ſi ſpecchiano nel volto dell'eterno padre, diſtribuiſce Marſilio tutti gli vfficij, che à queſta metafora ſi ricercano.

Dice adunque che l'intelletto à i raggi viſuali è paragonato, l'occhio alla ragione, l'imaginatiua fà l'ufficio

dello

dello ſpecchio; & il fantaſma quello del piombo.

Reflette la imaginatione quei raggi intelligibili, & la ragione è à guiſa d'un'occhio, che conoſce queſta reflesſione. Ricercarebbe veramente queſta materia vn lungo, & diligentiſſimo eſamine: ma baſti per hora l'hauer tocco la midolla della coſa, la quale nella ſeconda parte diffuſamente ſi eſporrà. Et io col penſarmi di hauere à pieno ſodisfatto al primo dubbio, imporrò fine à queſto primo libro.

IL FINE DEL PRIMO LIBRO.

IL
Secondo Libro de' Discorsi,
DI D. STEFANO CONVENTI
tra gli Academici Humorosi detto
il Vario, sopra le cose vni-
uersali dell'Anima,
SI APRE MEGLIO LA INTEN-
tione dell'Auttore, & si espone il secon-
do testo del Secondo Libro dell'Anima.

CAP. I.

IL GRAN *Peripatetico Commentatore Auerroe nel principio della sua rara, anzi diuina isposi-tione sopra la posteriora fù di parere, che in quel libro ad altro fine non fusse indirizata la mente del filosofo, che à darci le regole & il modo di fare quegli istrumenti, per il cui mezo noi potessimo conseguire vna vera, & ferma cognitione delle cose, & sono questi, la dimostratione, & la diffinitione. Et se lo ricerchiamo donde proceda, che dui soli siano questi istrumenti: nel primo capo dell'Epitome logicale dice, che tanti in numero debbono essere questi mezi, quanti sono i primi, & vniuersali quesiti, che noi faciamo; & quante sono le cose princi-*

principali, le quali desideriamo sapere. Due sono queste quistioni, la cognitione delle quali in tutte le scienze desideriamo hauere: & due parimente sono le cose, circa le quali versano principalmente: vna è detta formatione, la quale la sostanza della cosa risguarda, & quello habito cagiona in noi, che intelletto propriamente si chiama, & si assolue per la diffinitione questo quesito. Dicesi l'altro verificatione, o assertione, la quale per vtrum si propone, o sia semplice (dice Auerroe) o sia composta, la quale intorno a gli accidenti propriamente versa, & per la dimostratione si termina, in noi partorendo l'habito della scienza. Di quà nasce che volendo Aristotele darci vna piena, & perfetta cognitione dell'anima, in vniuersale due cose ci propone, da esporsi diligentissimamente, cio è la natura, & sostanza dell'anima per la diffinitione, & gli accidenti di quella per la dimostratione. Et perche lo mio scopo è di esquisitamente considerare la natura dell'intelletto humano, forza è dalla sua diffinitione cominciare: il che però fare non potrò io, se primieramente (per essere l'anima ragioneuole vna particela dell'anima che è oggetto del libro dell'anima) intorno alle due diffinitioni dell'anima vniuersalmente considerata, alquanto non andarò vagando: il che si è la mia prima intentione in questo secondo libro. Dico adunque che hauendo Aristotele sodisfatto in parte al precetto da lui posto

ſto nel terzo della Rethorica, ponendo al libro dell'anima vn raro, & eccellente proemio, ripieno di que' numeri, & di quelle perfettioni, che maggiori deſiderare non ſi poſſono; oſſerua parimente l'altra parte col dare principio alla promeſſa ſpeculatione dell'anima, il che in queſta maniera eſequiſſe, cio è riuedendo prima le opinioni de gli anti chi, & dipoi eſplicandoci il proprio parere. Non fu vana certamẽte, ne in darno poſta quella fatica del reueder prima le altrui opinioni, imperoche à noi, & à ſe ſteſſo arreccò Ariſtotele non poco di vtilità, & giouamento. A' noi gioua quella ſua prima conſideratione, che ci fà conoſcere il vero dalla bugia, o almeno è cagione che à noi non nuochi nello ſpeculare la non vſata proprietà delle voci, errore infinite volte da gli antichi commeſſo. Tra le vtilitadi poi, che per ſe ſteſſo ne cauò Ariſtotele, queſta fu vna (dicono Simplicio, & Filopono) che l'anima era ſoſtanza: & ben lo ci manifeſta lui, perche quando queſto ancora foſſe ſtato dubbio, non hauerebbe egli principiato dalla diuiſione della ſoſtanza nella materia, forma, & compoſto; ma da quella dello Ente nella ſoſtanza, & accidente. Nella prima parte di queſta ſcienza moſtrò Ariſtotele contra Timeo, che l'anima non è quantità continua: contra Xenocrate che non è diſcreta, ne numero. Rifiuta l'opinione di Galeno, & di Homero, i quali nel genere della qualità la poſero, credendoſi ch'ella foſſe la com-

compleſsione de' corpi à lei ſoggetti compoſti. Ci fece fede contra Empedocle, che non era la proportione, la quale tra gli Elementi ſi troua, & per conſeguenza la leuò dal predicamento della relatione. Per la qual coſa (coſi conclude Filopono) ſe non è l'anima in alcuno di queſti tre generi de gli accidenti, ne meno ſarà ne gli altri, che da queſti dependono. La onde diceua il dottiſsimo Simplicio che nel predicamento della ſoſtanza la ripone Ariſtotele con i Pithagorici, & col ſuo maeſtro Platone.

Queſta è dunque la cagione, che laſciando da canto la diuiſione dell'Ente nella ſoſtanza, & accidente, come coſa troppo lontana dal ſuo propoſito; ſi ſerue Ariſtotele di quella della ſoſtanza nella materia, forma, & compoſto, accio ſi determini à quale di queſte tre ſoſtanze, come à ſuo proſsimo genere l'anima ſi riducchi: & coſi ſodisfece à quanto nel ſeſto teſto del primo libro dell'anima hauea promeſſo, cio è che al predicamento della ſoſtanza l'anima ſi riduce.

Non è da marauigliarſi ſe Ariſtotele coſi alla ſcoperta non proua queſta verità; imperoche ſe bene delle forme naturali alcuni dubitarono ſe foſſero ſoſtanze, o accidenti, come nel ſecondo libro della Fiſica ſi ragiona: dell'anima però (dice Themiſtio nel primo capo di queſto ſecondo libro) non ve n'è dubbio alcuno; anzi che (& è parere di Auerroe in queſto luoco) naturalmente è chiaro, & manifeſto,

nifesto, che l'anima non è accidente. Si pensò Aristotele hauer sodisfatto à questo quesito, quando che o contra la scorza delle parole, o pure contra la midolla delle sentenze mostrò nel primo dell'anima che l'anima non è quantità continoua, ne discreta; non la complessione dell'animale, ne meno la proportione tra gli Elementi. Con tutto questo Auerroe sopra tutti gli altri diligentissimo osseruatore della dottrina peripatetica in questo luoco lo dichiarò, & concluse, posta prima la verità del detto d'Aristotele, nel quarto testo del settimo libro della prima filosofia, doue volse che fosse la sostanza molto piu perfetta dell'accidente: la onde ne segue (dice Auerroe) la nobiltà dell'anima sopra ogni accidente, concioscia che la sua operatione di gran lunga superi quella, che dalla forma accidentale deriue, & nasca. Soggiunge vn'altra ragione il Commentatore, che ha per mezo termine questa fermissima verità, imperoche il principio vitale all'accidente non si può primieramente attribuire. Dicono parimente Alessandro, & Auerroe, seruendosi del filosofo nel primo della fisica al 29. & 52. testi, & nel primo dell'anima al 78. che ne la parte essentiale del composto, & massimamente la piu nobile, & eccellente non potendo essere accidente, essendo tale l'anima, forza è bene ch'ella sia nel genere della sostanza. Dice finalmente Alessandro (& è parere ancora di Auicenna nel sesto libro de' suoi

natu-

naturali) che se vero è il detto dil filosofo, quando afferma quella cosa essere sostanza, la quale vna medesima rimanendo, riceue due contrarij: sostanza ancora sarà senza dubbio l'anima, come quella, che soggetto è d'habiti diuersi, & contrarij. Sogliono molestare alcuni questa verità con dire, ch'egli è proprio della sostanza non hauere dell'altrui aiuto bisogno per appoggiarsi; ma per se stessa deue stare, & ad altri prestare aiuto & fauore, come sua base, & fondamento. Vi aggiungono che falsa è la minore, la quale nella lor ragione pigliarono Alessandro, & Auicenna, cioè l'anima riceuere due contrarij: imperoche questo non si può fare, se l'anima non è primieramente in potenza, & habile à riceuergli: il che per questo è falso, perche dice Aristotele, che l'anima è atto primo del nostro corpo.

Dicono alcuni che falso è l'assolutamente dire la sostanza per se stessa susistere; imperoche della composta sostanza solamente si verifica quel detto, & non delle parti che la compongono, le quali sono la materia, & la forma.

Ma perche pur pare che questa voce sostanza nieghi almeno l'essere in altri, però è necessario per rendere dil tutto perfetta la risposta, soggiungere la peripatetica dottrina ne gli antepredicamenti, cio è che non ogni essere in altro circonscriue l'accidente; ma l'essere in altri non come

ſua parte o integrale, o eſſentiale ch'ella ſi ſia: & perche è l'anima la piu nobile parte eſſentiale del compoſto ſoſtantiale; di quà viene che ne anco ci potiamo imaginare ch'ella ſia accidente. Se poi conſideriamo che qual'è l'atto, tale ancora è la potenza, & l'habilità che gli corriſponde, non ci ſarà coſa difficile lo sbrigarſi da quell'altra moleſtia: imperoche ſtà che l'anima ſia l'atto primo del corpo, & habbi parimente potenza, & facultà d'uſcire all'atto ſecondo: ben ſarebbe coſa impoßibile ſe l'atto che all'anima ſi accommoda, foſſe quello, il quale alla facultà dell'operare corriſponde. Ma laſciamo queſta ſpeculatione da vn canto, come chiara, & manifeſta, & conſideriamo, per qual cagione volendo Ariſtotele diffinire l'anima, nel preſente, & ſeguente teſto, egli ſi ſerua del metodo diuiſiuo. Artificioſamente per certo vſa il filoſofo la diuiſione in queſto affare, & ben chiari ci fece della cautella, & diligenza ch'egli vsò in eſplicarci che coſa l'anima foſſe. Nel quarto teſto dil primo libro tra le altre coſe, che difficile ci rendeuano queſta ſcienza nel diffinire l'anima, vna, la prima, & quella forſe, doue non è facile il riſoluerſi, fu la diuerſità delle opinioni intorno al metodo, che ſi doueua oſſeruare, cio è ſe era vno o più: & perche pare che vno non ſia; di quà viene, che piu difficile è queſto negocio. Ma da vna diligente noſtra oſſeruatione circa il modo, che nel diffinire l'anima,

tiene

tiene Aristotele chiaramente vediamo, che con Hippocrate della sola dimostratione non si serue: perche oltra il manifestissimo errore del supporre quello, che si deue prouare, ne segue ancora, o non trouarsi il termine, & il fine in diffinire per questa strada; o che finalmente si venghi à vna diffinitione, la quale non sia bisognosa della dimostratione. Ne anco poco accettò il parere di Platone, il quale per beneficio della sola diuisione si pensò potere ogni cosa diffinire. Non lodò Aristotele questa via, perche piglia quello che non è noto, ma si deue prouare. Nelle diffinitioni dunque, le quali per se stesse non sono manifeste, vuole Aristotele che ci seruiamo della diuisione, compositione, & della dimostratione, la quale piglia per mezo gli accidenti delle cose diuise, che si deuono per questa dimostratione con la cosa diuisa comporre: le quali composte che saranno, ritrouando noi la bilanza giusta, & eguale tra la diffinitione, & la cosa diffinita, sapremo dil certo di hauere ben diffinito. Questo consiglio ci dette parimente Auerroe nel proemio della sua mirabile isposition sopra la Posteriora, quando dice le diffinitioni, che non ci sono cosi manifeste, acquistarsi per l'aiuto della diuisione, compositione, & dimostratione a posteriori, o per il sillogismo, col quale si construiscono, & si dissoluono i problemi. Per questa via dunque volendoci Aristotele manifestare la diffinitione dell'anima, piglia

il ſuo principio dalla diuiſione, & la pone primieramente in queſto ſecondo teſto, dalla quale cauiamo il ſuo proßimo genere. Et coſi diuide il filoſofo la ſoſtanza nella materia, forma, & compoſto: & la forma per eſſere atto, & perfettione del corpo, diuide nell'atto primo, & nel ſecondo.

BREVE SPOSITIONE DI QVE' teſti, da' quali la prima diffinitione dell'anima pigliamo.

CAP. II.

NON Crederò già io nel terzo teſto eſſere lo ſcopo dil filoſofo, ſtabilire la differenza, per la quale l'anima ſi diffiniſce; perche nel primo libro dell'anima primieramente fà mentione dil genere. Ne per ciò mi poſſo anche perſuadere, che alla inuentione dil genere ſi riferiſchi queſto teſto: ma ſi bene moſſo dalla grauità, & pienezza di quelle parole, giudico, che ſiano la baſe, il fondamento, & finalmente il neruo, & l'origine della prima diffinitione dell'anima. Dico adunque che nel diffinire l'anima uſando Ariſtotele il dichiarato artificio, con ſomma breuità in queſto teſto poſe tre diuiſioni, delle quali al ſuo propoſito diuinamente ſi ſerue. Et ſe ricerchiamo perche coſi del

corpo

corpo ſolamente faccia mentione il filoſofo : ci riſponde Filopono , & Simplicio , per ſerbare ancora in queſto il ſuo coſtume , che è per mezo delle coſe piu manifeſte, guidarci alla cognitione di quelle , che piu aſcoſe ci ſono . Riduce primieramente Ariſtotele la data diuiſione de' tre membri à vna de' due in queſta forma; imperoche tra le ſoſtanze alcune ſono corpi, & altre non ſono corpi, come la forma, & la materia . Seguita la ſeconda diuiſione de' corpi , ne i naturali , & non naturali , come ſono gli artificiali . La terza finalmente de' corpi naturali in quegli , che godono qualche grado di vita ; & in quegli , che in tutto , & per tutto ne ſono priui . Un'altro artificio naſcoſe Ariſtotele in queſte tre diuiſioni , imperoche mentre diuide vn membro , all'altro lo paragona : & coſi vuole che piu ſoſtanza ſia , o almeno lo giudichiamo noi , il corpo in riſpetto delle ſue parti : piu perfetto ſia il corpo naturale dell'artificiale : & parimente in dignità, & eccellenza da quello che viue ſia ſuperato chi di vita è priuo. Donde giudicar potiamo, che inſieme inſieme per queſte parole nobiliti il corpo dell'animale ſopra gli altri corpi , acciochè di quà , come da coſa piu manifeſta caui Ariſtotele la dignità , & perfettione dil ſuo principio formale .

Poſte queſte diuiſioni, le quali ſono il fondamento d'ogni ben ritrouata diffinitione , non ardiſce il filoſofo d'accoſtarſi alla compoſitione , nella quale finiſce l'inuentione

delle

delle diffinitioni: ma con grandißimo artificio vſa l'aiuto dil ſillogismo problematico; imperoche di queſto ſe ne ſerue per deſtruere, & conſtruere, accioche coſa niſſuna non tralaſci, che alla perfetta inuentione d'una diffinitione neceſſaria ſia. Vero è, che quantunque ſia lo ſcopo, & fine ſuo di conſtruere; accio nondimeno piu ferma ſia, & piu ſtabile queſta conſtruttione, primieramente deſtruere ſi propoſe, & queſto ancora fà con artificioſa breuità. Due ſono i problemi da deſtruerſi, l'uno de' quali è che l'anima non ſia quel membro della diuiſa ſoſtanza, la quale materia chiamiamo: l'altro che ne anco ſia il corpo compoſto. Ma perche tra quegli, che filoſofarono inanzi Ariſtotele, non fu alcuno coſi ſtolto, il quale cadeſſe in queſta aſſordità, che l'anima foſſe la materia: quindi nacque che ſi pensò il filoſofo à baſtanza deſtruere, ſe prouaſſe, che l'anima non ſia corpo: ſi che di neceſſità ne veniſſe à ſeguire, ch'ella foſſe la forma, & l'atto. Piglia dunque Ariſtotele per accommodato mezo, accio conſeguiſchi l'intento ſuo, quella proprietà dil corpo, non come corpo, ma come ſoſtanza compoſta, la qual'è che non ſia in ſoggetto, ma ſia lui ſoggetto, & materia: & fà queſta ragione, con quelle conditioni regolata, le quali ſi ricercano à fare il terzo modo della ſeconda figura, & dice. Niſſun corpo è in ſoggetto, anzi ch'egli è à gli altri ſoggetto: l'anima è nel ſoggetto: eſſa dunque non è corpo.

Et

Et perche già è diuisa la sostanza, ne fu alcuno così sciocco, che pur pensasse essere l'anima la materia; & per questa ragione appare ch'ella non è corpo: da questa destruttione adunque di necessità ne segue la constructione, la quale conclude Aristotele, cio è che l'anima sarà la forma dil corpo. Ne quì si ferma il filosofo, ma dice che sarà forma dil corpo naturale, il quale partecipa qualche grado di vita.

Questa giunta quantunque non naschi precisamente dalla virtù della già fatta ragione: è però vna necessaria illatione, che da quelle diuisioni depende: per il che ben diss'io che erano la base, & il fondamento de tutte le parti principali di questa diffinitione. Depende necessariamente dalle cose gia dette: imperoche nella terza diuisione mentre per essempio dichiara come s'intenda che il corpo naturale viua, dice, che intende la vita, come per se stesso nodrirsi, augmentarsi, & sminuirsi. Et perche è cosa chiara che dall'anima nascono questi effetti, sarà dunque lei forma di questi corpi naturali, & viui: & così habbiamo quasi tutta la prima diffinitione dell'anima. Dico quasi tutta, perche ci manca pure vna particola necessaria, non sapendosi per ancora sotto qual membro della diuisa forma, o atto che vogliamo dire, l'anima si riponghi: cio è s'ella è forma come la scienza, ouero à guisa dil considerare. Per il che fatto questo,

alla

alla isplicatione di questa necessaria particella subito si trasferisce: & benche questo luoco da diuersi diuersamente sia dichiarato; pensarò nondimeno cosi douersi esporre l'intentione dil filosofo. Replica egli per cagione delle cose interposte, la diuisione dell'atto in quello, che alla scienza si può paragonare: & in quello, il quale al considerare si rassimiglia. Presuppone dipoi che il sonno, & la vigilia alla scienza, & al considerare simili siano: cio è che il poter operare, & non operare; & l'operare nell'animale si ritrouino per la presenza dell'anima: il che chiaramente si vede mentre l'animato all'innanimato si paragona. Et subito soggiunge la sua vera, & ferma ragione, volendo che di questi due vfficij quello primieramente all'anima si attribuischi, che secondo l'ordine di natura l'altro precede: & perche l'atto primo in vn medesimo animato il secondo precede, dalla cosa imperfetta alla piu perfetta sempre procedendo la diligentissima madre Natura: quindi nasce che non per lo secondo, ma per l'atto primo l'anima è diffinita. Et cosi raccogliendo ogni cosa insieme diremo noi l'anima essere l'atto primo, & la prima perfettione dil corpo naturale, il quale ha facultà di viuere, cio è di essercitare le vitali operationi. Ne punto punto si marauigli alcuno, se inanzi la recapitulatione di questa diffinitione, interponghi Aristotele questo corpo naturale essere nelle parti istrumentarie distinto: imperoche

peroche cosa noua non ci dice, ma si bene al felicissimo parto conduce quella parola (così essose Alessandro nel suo secondo libro dell'anima) per la quale afferma il filosofo, che questo corpo habbi facultà di viuere: non essendo possibile che quel corpo viua, il quale non è dotato delle membra, per il cui beneficio opera l'animato secondo l'influsso dell'anima. E' dunque vna cosa medesima l'essere organico, & hauere la possibilità dell'operare. Esplica il filosofo questa verità non tanto per nostra maggior sodisfattione, quanto per gettare in terra il senso superficiale della opinione d'Orpheo il gran Theologo, il qual volse (simbolicamente però secondo il suo solito sempre ragionando) che gli Elementi fussero ripieni d'una gran multitudine d'anime, & massimamente l'aere. Ma se l'anima si serue dil corpo nelle conueneuoli istrumentarie parti distinto, non sarà dunque lei forma de' corpi semplici. Tutto questo è chiaro, ne gran differenza si ritroua tra gli espositori nella esplicatione di questi testi: ma difficillissima à me fu sempre l'intelligenza dil filosofo intorno all'ottauo, nono, decimo, & vndecimo testi. Ne mi piace il dire con alcuni, che dimostri Aristotele l'anima, perche è perfettione dil corpo, come tale, da quello non potersi separare: imperoche essendo ciò à tutte le anime commune; doueua questa diuersità de gli atti vna diuisione partorire ne gli separabili, & inseparabili: & così

con l'altre ponendola, acciò si procedesse con ordine, per l'aiuto dil sillogismo, era tenuto Aristotele di destruere che l'anima fusse separabile, & finalmente concludere ch'ella sia inseparabile. La onde giudico io tra gli atti primi diuersità tale ritrouarsi, che non potendosi dichiarare se non doppò l'esplicatione delle cose à tutti gli atti communi, fu necessario che ritrouata la commune deffinitione del l'anima, quella due volte recitata, à questa nuoua speculatione si desse principio, doue vna certa differenza tra gli atti primi dimostra il filosofo, necessaria in vero da saperſi, come quella, che la prima distintione tra le forme ci dimostri. Dice dunque che se bene ogni anima in quanto atto primo, & prima perfettione del corpo, da quello è inseparabile, perche separandosi di nome solamente rimane quel corpo tale, come nell'essempio artifitiale della manaia, & in quell'altro naturale dell'occhio vediamo. Non resta però che considerando l'anime in se stesse, alcuna non possi per se stessa rimanere, quella cioè, la quale quantunque dal corpo dependi nell'operare, come da quello, per il cui mezzo gli sia presentato inanzi il suo proportionato oggetto: di quello però, come di vno istrumento non si serue, hauendo lei vna operatione di maniera à se propria, che all'essercitio di quella il corpo, come istrumento, non vi concorre.

Et cosi per sodisfare ancora (benche oscuramente) al-

l'ultimo

l'ultimo mosso quesito nel proemio dell'anima, nasce quel la diuisione delle forme, & atti primi ne gli separabili, & inseparabili: la quale non solamente appresso i Platonici fu molto in vso, & celebre; ma nel librô primo anco ra della mistica Theologia fu dal filosofo diuinamente addotta, & con essempi sensatissimi dichiarata. Questa è la somma, & il suco delle parole dil filosofo intorno à que' testi, ne i quali si fabrica la prima diffinitione dell'anima. Et quantunque non sia la mia intentione di esporgli di parola in parola; voglio però secondo la debolezza delle mie forze i dubbij principali dichiarare.

CONFIRMATIONE DI QVELla peripatetica conclusione, doue si distrugge il problema che l'anima sia corpo.

CAP. III.



RANO *Due le parti dil quarto testo, in vna delle quali prouaua il filosofo che l'anima non era corpo: dal che la confirmatione dil desiderato problema seguiua, cioè l'anima non essere quel membro della sopra diuisa sostanza, il quale forma, & perfettione era chiamato. Benche (come dice Aristotele nel primo dell'anima, & in molti luoghi ancora del libro della mistica Theologia) non*

si è mai trouato filosofo alcuno, ne' tempi passati, il quale si sia ne anco sognato questa chimera, che l'anima sia corpo, o semplice, o composto: o tenue, o crasso: sono però stati alcuni (dice Aristotele nel 12. della mistica filosofia) i quali vedendo che il corpo fà diuerse operationi, si sono imaginati che quelle dall'anima nascessero, & per conseguenza inferiuano che l'anima era corpo. Per la qual cosa (dice egli nel secondo capo del medesimo libro) gli antichi filosofi per suellere questa pessima radice, non si sdegnarono con molte, & certo accommodatissime ragioni di persuadere l'opposito. Da queste parole dunque mosso, tra le infinite ragioni, che da' piu rari filosofi à questo proposito addotte sono, ho voluto anch'io alcune inserirne, acciò la goffezza di questi tali piu chiaro si scuopri Plotino tra' platonici eccellentissimo, in tre manifestissimi inconuenienti questi tali adduce: & il primo lo pose nel libro della immortalità dell'anima, perche se lei fusse corpo, sarebbe dissolubile come tutti i corpi: ilche è falsissimo, perche lei è cagione che il corpo per sua natura flussibile, non si dissolua. Et questa ancora è la ragione, ch'egli vsò nel libro contra quegli, che dicono l'anima mondana essere corporea: imperoche s'ella è quella, che tiene in pace, & vnione le cose, che tra se contrarie, & repugnanti sono; ne seguita di necessità ch'ella di sua natura prima, piu semplice, & piu ferma de' corpi sia. La

qual

qual ragione per escludere dall'anima la natura di tutti i corpi ci può benissimo seruire, concio sia, che non è alcuno di essi, il quale non habbi contrario o intrinseco, o estrinseco, dalla cui violentia per beneficio dell'anima vien liberato. Ingegnoso ancora è il nostro Plotino nel proporci il secondo incommodo, mentre nell'istesso libro dice, che quando così vogliamo dire, non sarà operatione alcuna dell'anima, la quale habbi del proprio, & dello stabile: perciochè questa materia corporea (così dice Aristotele nel libro della Generatione) al flusso, & reflusso dil mare è paragonata; in questo sol differente, che quella magnitudine, che sopragiunge di nuouo non è quella precisa che si parte, quantunque della medesima specie sia. La onde non ci seruiressimo dell'istessa anima; & così ne ferme, ne stabili sariano le nostre operationi. Et per questa sola ragione dice Plotino nel libro delle tre sostanze principali, che non mai restarebbe l'anima in vno stato, così come non resta il corpo, per la sua continoua rissolutione, se ben pare che resti, restando le sue qualitadi.

Piu diffusamente poi di questa materia ragionò Alessandro, il gran peripatetico nel suo libro dell'anima, distinguendo i corpi ne i semplici, & compositi: ma molto piu abbondante è la dottrina dil filosofo nella sua mistica Theologia: imperoche oltra la distintione de' corpi, v'aggiunse ancora quella delle anime: ma io in questo luoco del

l'anima

l'anima ſolamente in vniuerſale intendo di ragionare. A queſto ſcopo mirano le ragioni di Aleſſandro, quando che per non eſſere le qualitadi dell'anima ſenſibili, cio è i vitij, & le virtudi, come ſono quelle de' corpi, conclude che l'anima non ſia corpo. Vſando il medeſimo mezzo dice egli ancora, che il corpo in atto a' ſenſi è ſottopoſto, da' quali viene appreſo, il che dell'anima dire non ſi può. Ne s'imaginano il vero coloro, che ſi penſano l'anima ſe ſteſſa ſentire; perche quando ciò fuſſe, ſentirebbe ancora le altre: ma non le ſente, & però ne anco ſente ſe medeſima. Piu oltre ſe l'anima è corpo, o animato ſarà, o vero inanimato: & perche hora ragioniamo dell'anima, forza è dire che ſia animato: ſarà dunque animato, & haurà l'anima, della quale ſi fa la medeſima richieſta, & coſi in infinito. Ma forſe riprenderanno coſtoro ſi fatto diſcorſo come inſufficiente, percioche ſi deue il corpo diſtinguere nell'animato, inanimato, & nell'anima. Riſponde Aleſſandro che non ſi può quel membro diuidere, al quale (diuidendo però noi per contradittione) contraponiamo la negatione, o la priuatione: per il che ſe non potiamo dire che de' corpi alcuni ſiano coloriti, altri ſenza colore, & altri colori: coſi non ſi dirà, che de' corpi alcuni ſiano animati, altri inanimati, & altri anima.

Ricerca poi queſto filoſofo eſſendo l'anima corpo, come di lei ne ſia il corpo partecipe: percioche ella non come parte può

te può essere nel corpo, che ne seguirebbe di necessità, che tutto il corpo non fusse animato, anzi nissuna parte di quello, restandone l'anima separata dal corpo. Ne meno si dirà, che sia l'anima nel corpo, come in vn vase, perciochè non potrebbe parimente tutto il corpo essere animato: il quale inconueniente ne segue ancora se vorremo congiungere l'anima al corpo, come vna pietra con l'altra. Et se diranno costoro per vltimo rifugio che tutta l'anima sia per tutto il corpo, concederamo parimente che vn corpo penetri l'altro. Dil corpo ancora nel suo essere vniuersale nella mistica Theologia sparsamente ragionò Aristotele imperoche nel terzo libro considera nel corpo la quantità, & la qualità, le quali sono molto differenti; & perche corpo nissuno può essere senza la quantità, quantunque si troui senza qualità, di qui conclude che l'anima per essere qualità, non sarà corpo. Ne ha puoca forza in persuaderci questa verità che ogni corpo se si lieua qualche cosa del suo, si sminuisce, & ne resta però la qualità: il che non accaderebbe, quando l'anima che è qualità, fusse corpo. Et se diranno questi tali, che il corpo, & la qualità insiememente si augmentano, & sminuiscono; cio essere impossibile dice Aristotele; perche quando si sminuisce il corpo, piu valida, & efficace resta la qualità. Ma veniamo al particolare (dice Alessandro) potrebbono forse costoro imaginarsi che l'anima sia vno

de'

quattro corpi ſemplici: ne queſto ſi può dire per gli molti inconuenienti che ne ſeguono. Primieramente oltra la penetratione de' corpi, altro non ſarebbe la generatione, che vna miſtione di piu corpi, & coſi niſſun corpo ſemplice ſi generarà, ma ſaranno tutti di piu corpi compoſti. Di poi, ſe per eſſempio, l'anima ſia il fuoco, è forza confeſſare che le qualitadi del fuoco ſiano le potenze, & le facultadi dell'animale: & ſe coſi è ſegue di ſubito che ſarà l'animale ſolamente calido, & ſecco, & pure tutti gli vediamo dotati delle qualitadi de gli altri elementi. Et ſe diranno che l'anima ſia vn corpo miſto, che da' quattro elementi riſſulta: vedino di gratia queſti tali (dice Ariſtotele nella miſtica Theologia) in che inconuenienti ſe ſteſſi precipitano: imperoche ſarà l'anima nel corpo in potenza, & corrotta, o almanco ſecondo la ſua ſoſtanza refratta, coſi come in potenza ſono gli elementi nel miſto, & corrotti, o almeno refratti.

A queſti miſeri finalmente vna ſol fuga reſta, cio è che l'anima ſia ſpirito: ma s'ingannano di gran lunga (dice Ariſtotele nel 12. della miſtica Theologia) perche non è puoco lontana la natura dello ſpirito da quella dell'anima, poi che tutti gli ſpiriti anime non ſono. Et ſe diranno, che non d'ogni ſpirito ragionano, ma ſolamente di quello, il quale è potenza d'un'altra anima. Ricerca da queſti Ariſtotele, ſe tale potenza è corpo, o qualche nuoua

qualità

qualità nel corpo: il primo non è vero, perche ne seguireb be, che ogni corpo fusse spirito: & concedendo il secondo, l'anima sarebbe qualità: & perche la qualità è per natura differente dal corpo: non sarà dunque l'anima corpo. Non si contentarono Aristotele & Alessandro con queste efficacissime ragioni di hauere gettata per terra la costoro falsissima opinione: ma perche noi fussimo ben certi della verità, & accioche ne pur in sogno ci potessimo piegare à questi tali: addussero tutto quello, che in lor fauore si potrebbe dire. Dice dunque Alessandro che questa voce simile attribuendosi à i corpi, & all'anima, forse potrebbe inferire che l'anima sia corpo. Di poi quando diciamo due cose di sieme separarsi, è detto che si verifica solamente de i corpi, i quali prima si toccauano, & hora sono disgiunti: & non è buon detto questo, che vna cosa incorporea si separi dalla corporea: & perche è vero che l'anima si separa dal corpo, si può dunque concludere che l'anima sia corpo. Piu oltre, non è cosa conueneuole che l'incorporeo apprendi le affettioni della cosa corporea per essere queste due cose di nature molto differenti: & perche l'anima sente le affettioni corporee, sarà dunque corpo. vi aggiunse Aristotele questa ragione nel 13. capo del 12. della sua mistica Theologia, & è, che venendo in luce l'anima dalla mistione de' quattro corpi semplici, forza è ch'ella sia corpo. Non sono queste ragioni

di niſſun valore, anzi che in due parole ſe ne vanno à terra. Alla prima dunque dice Aleſſandro che non ſolamente i corpi inſieme paragonati ſi dicono ſimili, o diſſimili, ma le linee ancora, & i piani, che non ſono corpi. Et quello che importa piu, è che queſta voce ſimile à i corpi, alle linee, & à i piani come tali non ſi conuiene, ma ſolamente in quanto che hanno qualche qualitade, il cui proprio è, che per quella le coſe ſiano, & ſi chiamino ſimili, & diſſimili. Et perche l'anima ancora non è priua di qualità, di quà naſce che inſieme paragonandole, ſimili, & diſſimili le diciamo.

Poſta poi vna vera, & ſenſatiſſima diſtintione dil ſepararſi vna coſa dall'altra, la ſeconda ragione ſi annulla, & è queſta, che de' corpi quella ſeparatione ſi verifica, la quale inferiſce la ſoſiſtenza delle coſe ſeparate, della quale hora noi non ragioniamo: perche quando ſi dice l'anima ſepararſi dal corpo, di quella intendiamo, la quale accade per la neceſſaria corruttione d'vna parte, cio è dil corpo: nel qual modo è vero che l'accidente ſi ſepara dal ſuo ſoggetto. Niega finalmente Aleſſandro, che vna coſa incorporea (aſſolutamente però ragionando) le affettioni corporee non ſenta: il che appare nella ſuperficie, quando per eſſempio di bianca, vien fatta negra. Et venendo piu al propoſito, dice queſto gran peripatetico, che biſogna diſtinguere delle paſſioni, perche alcune

ſono

ſono ſolamente al corpo proprie, come eſſere caldo, freddo, & ſimili: le quali in niſſun modo ſente qual ſi voglia anima. Le altre poi che ſono communi perche dal corpo dipendono, & dall'anima, come dolerſi, attriſtarſi, rallegrarſi, & altre ſimili, parimente le ſente l'animale compoſto, al quale ſono proprie: ma accidentalmente potiamo dire che l'anima le ſenta, perche per l'anima le ſente l'animale, il che non può inferire che l'anima ſia corpo.

In due parole finalmente ſi sbriga il filoſofo dall'ultima ragione, imperoche non è vero che l'anima riſſulti dalla miſtione, ma ſi bene nella miſtione, & dall'agente eſtrinſeco è l'anima cauata. Non è dunque l'anima corpo, ne meno materia, come nel quarto teſto Ariſtotele concluſe.

BREVE DISCORSO SOPRA L'AFfirmatione dil problema principale, che l'anima ſia forma, & atto dil corpo; & ſi aſſegna la cagione perche muti Ariſtotele il nome di forma, in quello d'atto, & di perfettione.

CAP. IIII.

DOI Che l'anima non è corpo (dice Ariſt.) ne meno materia: & eſſendo tre membri ſoli della ſopra diuiſa ſoſtanza; ne ſegue di neceſsità ch'ella ſia forma, & atto del cor-

po. Et quantunque necessario sia questo discorso, non sarà però fuori di proposito con altre ragioni stabilire questa verità, prima mostrando che l'anima sia forma; di poi ch'ella sia sostantiale. Tre sono i mezi, per gli quali la prima parte si conferma: imperoche dell'anima col corpo essentialmente si fà il composto: per quella il corpo animato si constituisce: & sarebbe il terzo perche l'anima è nel corpo, come nel suo soggetto, & questo fu di sopra esposto. Per il primo mezo sappiamo questa verità, imperoche alhora di due cose si fà vn composto essentiale, quando vna delle parti è in potenza, & l'altra in atto. Il corpo non potrà essere atto, & perfettione, essendo parere dil filosofo nel settimo; & nono della prima filosofia che all'atto s'appartiene primieramente distinguere vna cosa dall'altra, & quella condurre alla bramata sua perfettione. Ora il corpo non fà questi effetti, imperoche nell'essere corpo, come tale, tra l'animato, & inanimato non appare differenza alcuna: & perche la confusione si attribuisce alla materia, & alla potenza: sarà dunque il corpo la materia, & la potenza fatta perfetta; & l'anima l'atto, la forma, & la perfettione. Una sol cosa si potrebbe dire contra, & è, che o amendue fussero atti: o amendue potenze. Ma questo vuol dir nulla: imperoche essendo opinione dil filosofo nel settimo della diuina filosofia che di due cose in atto non si può fare vno essentiale compo-

composto, come per essempio appare in vna massa di pietre; non potranno il corpo, & l'anima essere due atti. Ne meno saranno due potenze: perche se io non son caldo, se non per mezo della calidità: ne anco il composto sarà in atto, se non per beneficio dell'atto: per il che se l'anima non sarà questo tale: farà bisogno d'un terzo, che faci questo vfficio. Themistio l'ellegantissimo filosofo dil secondo mezo cosi si serue, imperoche dell'anima, & dil corpo facendosi l'animato, ricerca egli se si fà di queste due parti come essentiali, o pure come integrali. Se alcuno sarà cosi goffo che dichi essere parti integrali queste due, subito incorre in molti inconuenienti, cio è, che l'anima sia disgiunta dal corpo: che non sia tutta in tutto l'animale, & tutta in ciascuna parte di quello che non faccia viue, & animate tutte le parti dil corpo. Seguono di necessità questi assurdi, perche le parti integrali sono quante: & le cose quante sono di tal natura, che & quanto al luoco, & quanto al soggetto sono separate. Et perche questi sono incommodi, i quali da tutti sono schiffati volontieri, come repugnantissimi à qual si voglia discorso, per debole ch'egli si sia; però bisogna dire che l'anima, & il corpo siano le parti essentiali di questo composto: ma queste sono solamente due, cio è materia, & forma: materia non è anima, perche la materia è soggetto, & non nel soggetto; dunque sarà forma. Non passarei alla dichiaratione della

ne della seconda parte, se prima non toccassi la differenza tra' Latini, & Auerroisti: i quali volendo prouare che l'anima sia forma sostantiale, per cagione dell'unico intelletto sono sforzati porre vn'appartata, & finta loro distintione delle forme sostantiali. Dicono dunque che questa voce, forma sostantiale, due cose ci può significare; cio è la forma, la quale al genere della sostanza si riduce, senza dire altro: & ancora oltra di questo potiamo intendere per questa parola la forma, che da l'essere, & la perfettione al corpo. Dicono poi che nel primo significato è vero ogni anima essere forma sostantiale; ma nel secondo è falso in rispetto dell'intelletto humano. Dall'altro canto i Latini, i quali in questa parte hanno la vera mente del filosofo, non volendo che per l'atto solamente secondo sia forma, se ancora non è atto primo, nel secondo significato prouano che l'anima sia forma sostantiale, come quella cio è, che al genere, & predicamento della sostanza si riduce, & è atto primo, & la prima perfettione dil corpo. Ma ritornando al mio proposito dico, che tre parimente sono le vie, per le quali alla cognitione di questa verità caminiamo: imperoche l'anima è il primo principio distintiuo: & quella, per il cui beneficio primieramente l'animato viue, & da lei, come da vero fonte scaturiscono il nome, & la diffinitione dell'animato. Et perche è gia cosa manifesta che questi sono i tre primi, &

potissi-

potissimi vfficij d'ogni forma sostantiale, resta solamente per hauere l'intento nostro, di mostrare che dall'anima siano esequiti. La verità del primo detto in questa maniera si vede, imperciochè sono nell'animato tre cose, cio è il corpo, gli accidenti, & l'anima. Non potiamo gia noi ne pure imaginarci, che la distintione tra l'animato, & l'inanimato dal corpo proceda: conciosia che in questo molte cose inanimate conuengono. Ne molto meno a gli accidenti l'attribuiremo, come quegli, che solamente cagionano vna differenza accidentale, alla essentiale in ogni maniera seconda, & noi cerchiamo doue nasca la prima, & la sostantiale: la onde di necessità segue che questo sia il proprio, & accommodato vfficio dell'anima. E' poi tanto chiaro il secondo detto, che ciascun di noi aborrisce la sensibile isperienza in se stesso: imperoche disgiunta l'anima dal corpo non piu viue l'animato, ne manco esercita qual si voglia vitale operatione. Et perche dice Arist. che se la forma della mannaia fusse l'anima sua, quella leuata, non restarebbe la mannaia, se non equiuocamente: di quà conosciamo che il nome, & la diffinitione dell'anima to dall'anima depende. Resta vn dubbio, sottile certamente, & alla presente speculatione non poco necessario: imperoche si cerca donde nasca, che dalla distruttione dil problema che l'anima sia corpo, concludendo Aristotele ch'ella sia la forma, subito muta la voce di forma in quel

la di

la di atto, & perfettione: sono forse due voci sinonime? Benche Alberto Magno nella seconda parte della sua somma, & altri ancora, tra queste due voci, nissuna differenza ponghino; altrimente però giudicano i Greci. Questi considerando (& bene) che la forma in se stessa considerata non si può diuidere in prima, & seconda, essendo tutte le forme di essenza semplice, & indiuisibile; dissero che considerata la forma in rispetto della materia che la riceue, di forma si muta in Endelechia, cioè in atto, & perfettione: cosi come la materia, in se stessa considerata (& è parere dell'elegantissimo Themistio nel primo libro della fisica) è ente, & sostanza; in rispetto però della forma sortisce il nome di potenza, & la consideriamo come nel lezzo della priuatione sepolta. Et perche l'anima in rispetto dil corpo in questi libri è dal filosofo considerata: di quà nasce ch'ella patisce questa variatione. Quando dunque si dice, che l'anima è forma, atto, o perfettione, è il suo senso che l'anima è quella parte sostantiale dil composto, dalla quale deriua, & pioue in lui ogni atto, & tutta la sua perfettione. Questa verità con misteriose parole nella particola ottaua dil secondo libro dell'anima ci dichiarò Simplicio, quando disse, che la distintione dell'atto nel primo, & secondo non arguiua diuersità d'anime: percioche ella è vna sola, la quale fà l'ufficio di due forme, rendendo viuo il corpo, con le sue parti

dissi-

dißimilari, & quelle vſando come proprij, & accommodati ſuoi ſtrumenti.

Vn'altra proprietà di ragionare in queſto luoco ritrouo io in Simplicio: il quale non eſpoſe queſta voce Endelechia nel ſuo ſignificato vniuerſale, che è atto, & perfettione: ma volſe queſto gran peripatetico, che la propoſta materia, della quale ſi ragiona, à queſta voce dia vna propria limitatione. La onde trattandoſi hora dell'anima Endelechia non ſignificarà piu la ſemplice perfettione, che per eſſere à tutte le forme commune, importa ancora vna certa imperfettione, la quale all'anima ſopra tutte le forme inferiori nobile, & eccellente, non conuiene: ma ſi bene ci moſtrarà vna cotale: & diſtinta perfettione, che è vita. Et coſi due ſono le perfettioni, che dall'anima nel corpo deſcendono, cio è (dice Simplicio) due ſono le vite, le quali dall'iſteſſo fonte nel corpo procedono, l'una delle quali è rendere viuo il corpo con tutte le membra: l'altra vſar le membra come iſtrumenti, all'eſercitio delle vitali operationi ordinate.

Et di queſto ſia detto à baſtanza.

LIBRO

VTILISSIMO DISCORSO INtorno à certe alte, & misterioſe parole di Simplicio, nella iſpoſitione del ſeſto teſto, di queſto ſecondo dell'anima.

CAP. V.

NEL *Quinto teſto (coſi mi perſuado) poſe Ariſtotele due fondamenti, ſopra de' quali fonda poi quella ragione, che ci moſtra, come de i due atti l'anima è il primo. Vno di que' due fondamenti è, per tanto ritrouarſi in noi la ſcienza, cio è l'habito ſcientifico, & la ſpeculatione attuale, perche in noi è l'anima. Et rendendo piu vniuerſale queſto preſuppoſito, al dormire la ſcienza, & al veghiare paragona l'attuale ſpeculatione. Abbracciando finalmente tutti quei compoſti, a' quali è l'anima forma, traſmuta queſte voci in quelle dell'habito, & dell'operare. Il ſecondo ſuppoſito è che la ſcienza, o l'habito che vogliamo dire, quanto al tempo è prima dell'operare: & ſe vniuerſalmente non è vero, come vediamo nella nutritiua, doue inſieme inſieme è l'habito, & l'atto; non ſi può però negare che quanto all'ordine di Natura, l'habito ſia prima dell'operare.*

Fatto queſto, nel ſeſto teſto conclude Ariſtotele l'anima

nima essere l'atto primo, perche secondo l'ordine di Natura è prima in noi, come appare nella scienza, & nel considerare, le quali due cose corrispondono al sonno, & alla vigilia, & vicendeuolmente all'habito, & all'operare. Et è cosa necessaria, che quantunque questi due officij all'anima si attribuischino, da quello però piglia la prima denominatione, il quale primieramente da lei nel corpo viene, che è attuare, cio è far viuo il corpo, con tutte le sue membra. Queste parole dil filosofo, & certo per nostra grandißima vtilità, fecero dubitar Simplicio: & il dubbio è, che quantunque secondo l'ordine della generatione nelle cose, le quali per questo mezo riceuono il proprio essere loro, sia vero che l'atto primo preceda il secondo: non è però detto sicuro, ne forse vero in rispetto dell'anima nostra ragioneuole, & intellettiua: la quale per essere spirituale, & diuina (cosi la pose Simplicio co' buoni, & esperti filosofi) di fuori viene nel corpo, non hauendo lei il suo essere per mezo della naturale generatione.

Esamina il dotto Sessa le parole di Simplicio, & dice essere la prima risposta non di Simplicio, ma si bene secondo il parere de' Platonici: iquali à questa dubitatione risp̃o dono essere l'anima generata, in quanto che ha lei il suo essere per mezo della creatione: il qual modo di produrre se bene in parte è dalla generatione naturale differente, cõ lei però in questo conuiene, perche comporta la cosa nel tem-

po essere prodotta. Ribatte questa risposta Simplicio (dice il Sessa) come quella che non sia peripatetica: imperoche ne pure se la sognarono i peripatetici questa creatione. Altri forse diriano (cosi secondo il Sessa dice Simplicio) che quantunque non sia generata l'anima quanto alla essenza propria, è però tale quanto all'operare, operando in me, in te, & in quell'altro di nuouo, cosa che non mai prima operò. Ne questa risposta piacque veramente à Simplicio: imperoche (& è parere ancora del gran Iamblico, & di Plotino) non essendo ociosa cosa prodotta, non è possibile ch'eterna sia vna sostanza, & massimamente cosi spirituale, & che nel tempo dia principio all'operare. Anzi cosi come il fuoco non mai è tale senza la sua naturale operatione, cosi auuiene di tutte l'altre cose, le quali come prima sono, operano: nella cui propria operatione consiste la loro perfettione, o almeno per quella la conseguiscono. Ma se nissuna di queste risposte sodisfà, che si dè dunque dire? Risponde Simplicio (cosi espose il Sessa) che composta è l'anima nostra dell'intelletto in ogni modo eterno, & non generato; & della piu nobile, & piu eccellente forma, che per generatione naturale dal grembo della materia si possi cauare. Et perche (ne però dice questo il Sessa, doue consiste la risposta al disopra mosso quesito) questa è la forma, che da l'essere al corpo, & è per lo mezo della generatione venuta in luce: però ben di-

ce il

re il filosofo vniuersalmente ragionando, che secondo l'ordine della naturale generatione vn'atto precede l'altro. Al Sessa non sodisfà questa risposta, & è vno errore, che quando nella seconda parte si ragionarà dell'unità del l'intelletto, dil tutto si torrà via. Ritorna dunque il Sessa alla seconda risposta; & per fuggire ogni calunnia, vuole che cosi sia ingenita, & eterna l'operatione dell'anima ragioneuole, come ingenita, & eterna è l'essenza di essa anima: & perche questa eterna è solamente quanto al tempo auuenire, hauendo l'essere per mezo della creatione: cosi ancora diremo noi della sua operatione. Alla istanza gia fatta nel principio da Simplicio, risponde il Sessa, che vsa il filosofo la voce della Generatione nel suo communissimo significato, il quale abbraccia parimente la creatione, come habbiamo dal Commentatore nelli 20, & i 12. com: del primo dil Cielo. Con somma diligenza ho io considerato le parole di Simplicio, ne ho potuto vedere che à mille miglia si sia egli accostato à quello, che gl'impone il Sessa. Non è vero che rifiuti Simplicio l'opinione de' Platonici in se stessa considerata: ma perche fu parere di Simplicio che Platone, & Aristotele nel negocio dell'anima non siano differenti: in questo luoco dice non sodisfare la dottrina Platonica, non come in se stessa falsa: ma perche non è conueneuole alla intentione dil filosofo, il quale ragiona di quella generatione, che con

seco

seco porta la nouità dell'essere, la quale non è inserta nella risposta Platonica. È dunque in se stessa vera la dottrina Platonica, ma non è al proposito di questo passo, & per conseguenza non è atta à sciorre il mosso quesito. Et accioche meglio si veda questa verità, voglio riferire le precise parole di Simplicio cosi nella nostra Latina lingua tradotte. Neq; eà sanè ratione, qua Plato generationis vocabulo in anima vtitur, propter primum. 5. illum in diuisionem subingressum. Per quella parola Primum, cauo io da Simplicio (& è questa verità Platonica) che due sono i modi, per gli quali l'anima nostra si dice essere diuisibile. Il primo è posto da Platone nel Timeo, quando il grandissimo Gioue tenendo nelle mani quella tazza, le si infusero que' primi cinque generi, cio è l'essenza, l'istesso, il diuerso, lo stato, & il moto: dalla cui diuersa mistione ne resultarono tre sorte principali d'anime, Fatta questa mistione, si verificò subito che l'anima fosse composta d'una indiuidua, & diuidua natura. Questo è quel primo entrare nella diuisione, di che in questo luoco Platonicamente ragiona Simplicio: il quale per essere ab æterno, come nel mio libro dell'effettiuo principio dell'uniuerso ho dichiarato: di quà venne, che disse questo dottissimo filosofo, non essere al proposito per sodisfare (s'intende) al mosso quesito.

Et se bene Aristotele, & Auerroe accommodarono

quella

quella voce alla creatione, non però segue che la concedessero: anzi in tutto, & per tutto i Platonici, & i Peripatetici cercarono di leuare questo parere da gli huomini. Ne meglio poteua dire Simplicio di quello, che disse, rifiutando la seconda risposta: imperoche tanta è la colliganza tra la sostanza, & la sua propria operatione, che posta vna, di necessità l'altra segue. Volendo dunque sciorre Simplicio il da lui mosso dubbio, ricorre al secondo ingresso, che fa l'anima nella diuisione: il quale accade, quando entra nel corpo, & partorisce le parti inferiori; le quali nell'anima fanno quella compositione, che fà il calore nel corpo Solare. Et perche questa è prodotta nel tempo, & da principio all'operare nel tempo, la cui dispositione fu per mezo della generatione dal grembo della materia cauato: di quà nasce, che l'anima nostra si dice mezana tra le cose corruttibili, & incorruttibili, tra l'ingenite, & genite: tra l'eternità, e'l tempo. Et di questa inferiore ragionando il filosofo, uolse vsare (et con giudicio di certo) la voce della Generatione.

SPE-

SPECVLATIONE NECESSARIISsima sopra la diuisione delle forme, & atti, ne i separabili, & inseparabili.

CAP. VI.

DVE *Conclusioni in somma cauo io dai quattro vltimi testi, doue si affatica il filosofo intorno alla prima diffinitione dell'anima. La prima è per se stessa chiara, & manifesta, cosi per la proposta ch'egli fà nell'ottauo testo, come per la conclusione da lui posta nel principio dell'undecimo; cio è che l'anima non è dal corpo separabile, dil quale è forma, & perfettione. Piglio per la seconda, la seconda parte dil medesimo vndecimo testo, doue dice Aristotele non essere inconueniente alcuno, ne impossibile, che certe parti dell'anima siano separabili, concio sia che non sono atti di corpo alcuno. Voglio poi che queste due conclusioni mi proponghino inanzi gli occhi della mente (benche con la solita peripatetica oscurità, & breuità) quella tanto desiderata, & necessaria diuisione de gli atti ne i separabili, & inseparabili: & cosi sodisfarà il filosofo à quel quesito cosi importante alla nobiltà, & diuinità nostra: per lo quale cercaua nel primo dell'anima, s'ella ha operatione alcuna talmente propria, che all'esser-*

citio

citio di quella non concorri il corpo. Vtilissima (dice il filosofo) è questa speculatione: imperoche se ritrouaremo che habbi l'anima questa propria operatione, ella si potrà dal corpo separare senza che si corrompa: ma essendo il cõtrario, giudicaremo subito ch'ella sia forma dal seno materiale pigliata, forma materiale, & rissolubile. Questa per noi tanto necessaria verità non è possibile capire, se con Simplicio non diciamo, che quella voce inseparabile dal filosofo in questi testi vsata, sia voce ambigua, & moltiplice, la quale per mezo de gli essempi diuinamente ne' suoi significati distingue Aristotele, vero è che ci fà mestieri d'una sottilissima inquisitione. Dico adunque in breuità che vna forma essere dal corpo inseparabile in due modi si piglia dal filosofo: primieramente come vediamo che il vedere è dall'occhio inseparabile: nel secondo modo diciamo con Aristotele nel 13. testo dil primo libro dell'anima l'intendere, il quale o è l'istessa fantasia, o almeno à questa operatione di necessità concorre, non essere separabile, quantunque alla propria operatione dell'intelletto nostro grandemente si rassomigli.

Consideriamo con diligenza questi due peripatetici essempi, & subito ci sarà chiara la proposta verità, & il mirabile artificio dil filosofo, con somma oscurità, & breuità nell'orditura di questa sottilissima dottrina da lui vsato. Il vedere per due cagioni dal corpo è inseparabi-

le ; imperoche da vn'oggetto è terminata la potenza visiua, il quale ella dalle cose corporee uà ricercando: ne questa potenza à se vnire potrà giamai l'amato oggetto, se non vsa l'aiuto, e'l beneficio dell'occhio: & di quà viene che si dice la visiua potenza atto dell'occhio, essendo egli l'accommodato suo istrumento per principiare, & finire l'operatione dil vedere. La onde ben disse Aristotele nel nono testo dil secondo dell'anima, che rimossa questa potenza, non resta l'occhio se non per equiuocatione: non che non sia viuo, & animato, ma perche l'essere de gl'istrumenti nell'uso consiste: per il che leuata la potenza, il cui vfficio è di vsarlo, quantunque resti l'occhio come indiuiduo sostantiale; non resta però come membro istrumentale. Ma l'intendere è vna operatione dell'anima ragioneuole, che nel primo modo solamente dal corpo depende: imperoche pigliasi l'origine dell'intendere dall'oggetto corporeo, & materiale: doue l'aiuto della fantasia concorre: benche in questo non finisce; ma passa l'oggetto fantasticato à vn'essere incorporeo, & spirituale per opera & beneficio dell'intelletto agente tanto spirituale, & diuino: talmente che concludere si potrà, che la potenza intellettiua atto non sia di nissuna parte dil corpo, perche non dà il fine alla sua operatione per mezo d'alcuno istrumento corporeo.

Da questi due essempi, succintamente dichiarati, ca-

uasi

nasi la diuisione delle forme: imperoche da quelle de gli Elementi, che sono l'infime, sino alla suprema delle cauate dal grembo della materia, che è la cogitatiua, tutte sono nel primo modo inseparabile: ma l'anima ragioneuole è separabile, & è forma dil corpo, come il nocchiero della naue: metafora nel fine dil terzo libro da dichiararsi diffusamente. Da questo breue discorso nasce poi la risposta, che si deue dare al quesito, mosso dal filosofo nel 13. testo dil primo dell'anima, doue ricerca se l'anima ragioneuole ha operatione alcuna à se propria. Si risponde che si, imperoche facendosi la denominatione dal fine, & terminandosi la nostra intellettuale operatione senza l'aiuto d'alcuno istrumento materiale, & corporeo, diciamo che questa basta per cagionare la proprietà dell'operare: & essere parimente segno manifestissimo della immortalità dell'anima nostra. Vero è che questo secondo membro, nel quale si fà mentione de gli atti separabili non è così chiaramente esplicato, per non essersi ancora offerta l'occasione al filosofo di scoprire tutte quelle cose, che all'intendere concorrono. Piu oltre è da notare, che quantunque non ragioni Aristotele esplicitamente di questa diuisione, noi però hauendo in memoria le sue parole nel 13. testo dil primo dell'anima, questa dottrina ne cauiamo. Diceua il filosofo che quell'anima, la quale hauerà vna operatione à se sola propria, dal corpo si potrà separare: & il

contrario auuerrà à chi di questa sarà prima. Facendo dunque mentione Aristotele in questo luoco delle potenze dell'anima secondo che sono bisogneuoli de gli strumenti corporei, o non gli ricercano nell'operare: fa mentione ancora della proprietà dell'operatione, & per conseguenza della separabilità, & inseparabilità delle forme, & de gli atti. Et è questo l'artificio dil filosofo; imperoche se ben poteua egli prouare che l'anima gia diffinita fusse inseparabile, per la forza di questa voce forma, atto, perfettione, & quod quiderat esse: ha voluto nondimeno con questi due essempi l'uno naturale, & l'altro artificiale il suo proposito esequire, per hauere buona occasione de porgerci questo lume, onde potessimo scorgere l'immortalità, & diuinità dell'anima nostra. Nella quale ci sono due estremi, l'uno alto & soblime: l'altro assai men degno, & manco nobile, con il mezo loro. Della parte superiore, la quale apice, summità, mente, anzi l'istessa sostanza nostra chiamar si deue, ne ragiona il filosofo nel terzo libro dell'anima, sotto pretesto dell'intelletto agente. Dell'inferiore si verifica questa diffinitione commune dell'anima, & con tutte le cose attinenti. Della parte mezana se intendono tutte quelle parole, le quali all'intelletto possibile si riferiscono: della cui operatione parlaua il filosofo nel 13. testo dil primo dell'anima, quando diceua, l'intendere, che della fantasia è bisognoso, sopra tutte le altre

tre attioni, le quali propriamente passioni sono, à quella propria assomigliarsi, che punto non è differente dalla sostanza dell'anima. Et sia detto à bastanza intorno alla prima diffinitione dell'anima.

VNA SVCCINTA, ET BREVE dichiaratione sopra la seconda diffinitione dell'anima.

CAP. VII.

BENCHE *Con molte parole ci manifesti Aristotele la seconda diffinitione dell'anima: breuemente però la esporrò io, per non esserci molte cose, che necessarie siano per l'acquisto della cognitione dell'anima ragioneuole.*

Dico dunque che il diligentissimo filosofo, desideroso sopra modo dell'utile nostro, vedendo che per la sua imperfettione quella prima diffinitione dell'anima non poteua quietare l'intelletto de' studiosi: ha voluto con questa seconda rileuare gli animi nostri, i quali forse erano diuenuti abietti, & vili, anzi dil tutto disperati dell'acquisto di questa diffinitiua cognitione dell'anima, confessando egli nel concludere il suo primo ragionamento, che quanto detto haueua, era vn'ombra: & noi in quella sola prima diffinitione versando, qual fusse la natura dell'anima sognauamo.

gnauamo. *Imperfetta è la prima diffinitione dell'anima (dice Simplicio) perche essendo questa voce nel numero di quelle, che analoghe sono; non era possibile per questa prima hauer notitia dell'essere, & della natura dell'anima vegetatiua, Sensitiua, & Ragioneuole: la onde di necessità segue questa seconda essere vie piu perfetta, come quella, che ci porge questa cognitione. Versa vn poco di difficultà tra gli espositori, & è, se questa seconda diffinitione si debba chiamare vniuersale, o pure particolare. In due parole, & bene se ne ispedisce Simplicio, il quale tre sorte di diffinitioni afferma ritrouarsi in questo libro. Una, & la piu imperfetta è la commune, la quale specola questa voce analoga Anima. Chiama questa seconda propria, non perche la cosa propria solamente Aristotele contempli: ma perche ci dà facultà, & il modo di sapere accommodare le cose communi alle particolari. E' finalmente la terza vna compiuta, & perfetta diffinitione, la quale vsa le voci proprie, & particolari, & intorno à quelle versa. Se poi ricerchiamo il filosofo per qual mezo potiamo aggiungere all'acquisto di questa seconda diffinitione: ci risponde che quel mezo è accommodatissimo, dil quale ci seruiamo nella speculatione dell'altre cose difficili, mentre dalle cose sensibili mendichiamo il nostro sapere. Non è altro questo mezo (esposse Simplicio) se non quello, che nel principio della*

Fisica ci dichiarò Aristotele, cio è per gli effetti à poco à poco venire in cognitione delle cause: & in questo proposito, per le operationi (il che toccò egli ancora nel primo libro dell'anima) di grado, in grado passando finalmente alla cognitione della natura, & sostanza dell'anima. Volendo dunque Aristotele ritrouare la seconda diffinitione dell'anima, pose prima, come vn primo fondamento di questa nuoua contemplatione, vna chiara, & vera differenza tra gli animati, & gli inanimati: la quale piglia è dalle vitali operationi, tanto sensate, & manifeste, per che in noi ancora per isperienza le sentiamo: & questa parimente vsò egli nella prima diffinitione. Distingue poi Aristotele le operationi vitali nella intellettiua, sensitiua, motiua, & in quella, per il cui mezo l'animato si nodrisce, cresce, & decresce, lasciando l'appetitiua operatione, come quella, che per se stessa non costituisce grado alcuno de' viuenti, non essendo priuo di appetito chi ha il senso. Queste operationi (dice Aristotele) per tanto pongono necessaria differenza tra le cose animate, & inanimate, perche noi uediamo che tutti gli animati hanno in se medesimi forza, & principio di esequirle. Tutta la materia che si deue accommodare à quelle cose, alle quali proprie, & peculiari sono, è questa: il qual modo di disporla, ci dà il filosofo, dichiarandoci certe conditioni intorno alle dette operationi, le quali ne gli animati uediamo.

mo. La prima conditione è, che queste operationi hanno, & ſerbano tra loro l'ordine, che dalla madre Natura gli è aßignato: & perche questa nelle ſue operationi paſſa dall'imperfetta alla perfetta; di quà naſce che nel primo luoco ſi pone il nodrire, nel ſecondo il ſentire; nel terzo il mouerſi, & l'intendere occupa il quarto. Cagiona quest'ordine naturale vn'effetto, la cui cognitione non poco di giouamento alla preſente ſpeculatione apporta, come quella, che ci dimoſtra la prima operatione, per il cui mezo le prime ſpecie de gli animali, & per conſeguenza delle anime conoſciamo. Naſce dico, dall'ordine poſto queſto effetto mirabile, che il nodrirſi ſarà nell'animato ſenza le altre operationi: il ſenſo ſenza il moto locale; & queſto ſenza l'intendere.

Naſce queſto effetto dall'ordine detto: imperoche le coſe, che per l'ordine di Natura, ottengono il primo luoco, poſſono eſſere ſenza quelle, che ſeguono: queſte però non poſſono eſſere ſenza le prime: la onde nel 31. teſto dil ſecondo dell'anima diceua il filoſofo che le coſe naturalmẽte prime ſono nelle ſeguenti, come il triangolo nel quadrato. Ne queſto baſta per ſaper applicare queſto commune, cio è il principio primo dell'operare, alle prime operationi, & proprie di ciaſcuna anima: imperoche nella pianta ce ne ſono tre, il nodrire, l'accreſcere, & lo ſcemarſi col generare. Ne gli animali bruti tutte queſte ſi ritro-

uano

uano accompagnate da vn senso, o da piu: & nell'huomo finalmente oltra tutte l'operationi vitali delle piante, & de' bruti, vi è la propria, cio è l'intendere. Nasce dunque vna difficultà, & è, che essendo l'operatione quella, che limita, & determina questa voce principio primo, & ancora perche piu vitali operationi sono in ciascuno animato, dubitasi quale sia quella, che lo determini all'anima Vegetatiua, quale alla Sensitiua, & quale all'humana. Da questa ambiguità, & perplessità d'animo ci libera il filosofo, & dice, che il nodrire è quella operatione, la quale nelle piante dal suo primo principio primieramente nasce. Nell'animale il senso del tutto lo determina, nell'huomo l'intendere; & nell'animale celeste il moto locale. Resta vna sol cosa da esporsi, & poi potremo concludere la seconda deffinitione dell'anima: imperoche nell'animato due principij vediamo, il corpo, & l'anima nasce il dubbio à quale di questi due principij il tutto si riferischi. Sono parimente tre sostanze, le quali hanno dominio sopra le viue operationi, bisogna dichiarare à quale delle tre questo dominio si riserbi. Risponde Arist. che de i due principij l'anima è il primo, dalla quale queste operationi vengono: & delle tre sostanze l'anima è la forma, & l'atto: per la qual cosa ben dissero coloro, che quantunque non volessero, che l'anima, inquanto perfettione del corpo, & atto suo, potesse senza quello ritrouarsi ne-

garono però liberamente che l'anima fosse corpo. De' due principij il primo è l'anima, & non il corpo, perche se altrimente fusse, ogni corpo viuerebbe: la onde diceua Simplicio che dell'anima ragionando ben si può dire, ch'ella sia il principio, per il quale viuiamo; imperoche da lei, come dal fonte proprio scaturisce la vita, & le viue operationi. Ma del corpo, & della materia si verifica solamente, che siano quelle parti, per le quali potiamo viuere, essendo istrumenti, per il cui mezo esercitiamo tutte le operationi dell'animale. E' dunque l'anima vn principio formale, col quale si congiunge l'effettiuo, & il finale, per lo quale viue l'animato d'ogni sorte di vita, cio è nutritiua, sensitiua, motiua, & intellettuale.

ESAMINE INTORNO ALCVNE parole di Simplicio nella ispositione del 21. testo, le quali vtilissime sono per l'intelligenza dell'intelletto humano.

CAP. VIII.

DOI Che Aristotele hebbe distinte le viue operationi in quelle quattro, & detto ancora che in alcuni animati vna sola se ne trouaua; in altri piu d'una; & nell'huomo tutte: cercaua dubitando nel 19. testo del secondo dell'anima se da

se da diuerse anime nascono queste operationi: o pure se da vna sola per mezo di piu, & di quelle diuerse particole, o potenze, che vogliamo dire, della medesima anima. Mentre Aristotele nel primo libro esaminaua le varie, & diuerse opinioni dell'anima de gli antichi, gli occorse quella del Pithagorico Timeo, il quale, considerata la dignità dell'anima nostra, come quella, che dotata è di tutte le perfettioni dell'anime inferiori, aggiuntaui di piu la ragione, si pensò che cosi come diuersi sono gli vffici suoi, cosi ancora diuersi fossero gli alberghi loro, & gl'istrumenti, per il che disse che la parte ragioneuole era nel ceruello; la iracibile nel cuore; & nel fegato la concupiscibile. Da questa mostruosa opinione mosso il filosofo, forma il medesimo quesito, ricercando se queste cinque viue operationi, cio è sapere, sentire, desiderare, mouersi da luoco, à luoco, & nodrirsi, pigliano da diuerse anime la sua origine, o pure da vna medesima anima per mezo di diuerse potenze. In quel luoco negando Aristotele la prima parte del mosso quesito risponde: che se sono diuerse anime, bisogna vedere per qual mezo possino esse stare insieme vnite à beneficio di quel composto: & perche tra loro non appare questo legame, & molto peggio il corpo può essere di ciò cagione, riceuendo egli dall'anima la sua vnione in se stesso: la onde vediamo che separandosi l'anima dal corpo, si risolue sino alla materia pri-

ma: resta dunque che siano potenze, d'una medesima anima. Et perche il luoco proprio da dichiarare questo secondo membro del proposto quesito, era questo; però nel primo libro non ne ragionò Aristotele. Et in questo testo formato il quesito, & in due parti diuisolo, seruendosi della fatta dichiaratione nel primo libro, dice, che essendo non piu anime, ma particole d'una sola, resta da dichiarire come siano tra se distinte: cio è se solamente quanto alla loro ragion formale separate sono: o pure se oltra questa distintione, vi è quella ancora, la quale nel corpo, quanto alle sue parti uediamo. Alcune sono (dice Aristotele) che nissuna difficultà partoriscono: & altre ci danno molto che pensare. Alessandro (dice Simplicio) volse che i sensi in questo fossero di vguale conditione con le potenze vegetatiue: ma che tutto il dubbio nascesse per cagione dell'intelletto nostro. Simplicio, che nell'esporre questo libro dell'anima, viuea certamente d'una vita tutta spirituale, dice con Alessandro esserci chiara la risposta al mosso quesito, essendoci manifesta la reale indiuisione di queste particole nelle piante, & ne gli animali insetti. Vuole di piu Simplicio contra Alessandro, che questa determinatione sia parimente chiara in rispetto dell'intelletto nostro, ancora che non nell'istesso modo: & dubbiosa solamente sia per cagione de' sensi. Il ramo dal verde tronco separato, esercitando le primiere operationi, benche

che per breue ſpatio di tempo, ci auuertiſſe che nelle piante è l'anima indiuiſibile: vna dunque in eſſenza, & ſolamente quanto alle potenze multiplicata. È in ſe ſteſſa molto più vnita l'anima delle piante, che non è la forma d'un corpo ſimilare; imperoche non ogni parte della pianta è pianta, ſi come ogni parte del fuoco è fuoco: per il che ha vn'eſſere molto più indiuiſibile, & impartibile. Et quando dice il filoſofo, che il ramo leuato dal tronco, viue: coſi s'intende, che per vno ſpatio di tempo ritiene il ramo tutte quelle operationi, le quali eſercitaua congiunto al verde ceppo ſuo: & di più, ſe in quel tempo ſarà gouernato, per la ſua accommodata diſpoſitione, riceuerà l'anima della medeſima ſpecie con quella del tronco. Et ſe cerchiamo come ſia poſſibile che il ramo habbi queſte diſpoſitioni, & viua ſeparato dal tronco: ci riſponde Simplicio, che per tutto l'arbore è ſparſo il ſeme, & la midolla diffuſa, la quale tutta impartibilmente occupa l'anima. Queſta midolla ha le diſpoſitioni, per queſta viue il ramo, cio è, ritiene in apparenza quelle animate operationi, & può dalla medeſima anima ſpecifica eſſere animato. Ha il filoſofo l'intento ſuo per queſto ſenſatiſſimo eſſempio: imperoche quando nelle piante quelle potenze, & facultà dell'anima foſſero diſtinte, et ſeparate quanto al ſoggetto, & quanto al luoco, cio è che haueſſero tra loro quella diuiſione, che diſtingue le parti del corpo, non

è dubio

è dubbio che tutte non sarebbono in ciascuna parte, come sono. La medesima verità vediamo ne gli animali, chiamati insetti, imperoche diuidendogli noi, appaiono nella parte separata dal tutto le operationi, che à tutto il composto conuengono. Vero è che con questa similitudine, stà questa dissimilitudine (dice Simplicio) non producendosi questi animali per mezo dell'uniuoca generatione, il che delle piante affermare non potiamo: ne in questa parte è punto differente d'Alessandro. Versa la prima differenza circa gli sensi, doue volse Simplicio che dubbiosa fosse la rissolutione del presente quesito. Tra questi appare vna reale diuisione secondo la differenza de gli organi, & istrumenti, de' quali nell'operare si serue l'animale: imperoche la potenza visiua è talmente determinata all'occhio, che punto punto dell'orecchio non si serue: & il medesimo de gli altri sensi cosi esteriori, come interiori potiamo dire, i quali tutti à i proprij loro istrumenti congiunti sono, & legati. Ma dell'intelletto nostro che ne diremo noi? Dice Alessandro che in questo solo dubitiamo, ne per anco ci sappiamo risoluere, dicendo Aristotele nel 21. testo, che ne anco è manifesto, che di lui determinare si possa.

Simplicio in questo luoco, come in tutto il restante del negocio dell'anima contra d'Alessandro diuinamente ci espone questo 21. testo del secondo dell'anima. Et perche

che questa voce intelletto è per se stessa ambigua, come quella, che piu cose significa: però volse primieramente Simplicio ne' suoi significati distinguerla; & farci auisati in qual senso con Aristotele si debba pigliare: & subito poi del naturale ci dipinge la mente del filosofo in questo luoco, la quale della dignità, & diuinità del nostro intelletto non è punto dubbiosa. Dice dunque Simplicio che il filosofo in questo negocio dell'anima à tre cose distinte accommodato ha questa voce intelletto. Chiama intelletto Aristotele quella sostanza impartibile del tutto, & indiuisibile, la quale di gran lunga supera l'anima, & la Natura, & questa detta fu nel terzo libro dell'anima intelletto agente. Pigliasi Peripateticamente ancora per l'intelletto quello, che da Aristotele intelletto passibile è chiamato, nel 66. testo del primo libro à noi intrinseco, ma corruttibile: & occupa vn luoco tra la ragione, & quelle parti dell'anima, che sono atti, & le perfettioni de gl'istrumenti corporei, nel modo di sopra isposto.

Questo intelletto è detto dal Filosofo Fantasia, & Cogitatiua; & è secondo Sinesio il primo venhicolo dell'intelletto nostro. Nel terzo modo si piglia l'intelletto per la ragione, d'Aristotele chiamata intelletto; la cui operatione si dice che si corrompe, perche vsa l'aiuto di quelle seconde vite, che sono corruttibili. Non si ragiona in questo 21. testo dell'intelletto primo; perche questo tale

non si

non si dice hauere facultà, & possanza di contemplare, isprimendoci questa voce vn progresso dalla potenza, & priuatione all'atto: & l'operatione che ne rissulta è chiamata passione, & è accidente dall'intelletto realmente separato. La onde quello impartibile intelletto sempre se stesso intende, & le cose diuine contempla, la cui operatione propriamente attione si chiama, dalla sostanza intelligente non punto differente.

Ma molto meno s'intende questo testo dell'intelletto passibile, al quale la voce del contemplare in modo alcuno non si conuiene. Resta dunque che dell'intelletto possibile si verifichi, ma non in ogni stato considerato: imperoche mentre questo intelletto discorre, & ha per oggetto la cosa formata, la quale è detta da Latini quidità delle cose materiali, che tutte due le parti del composto riguarda, vna principalmente, & come vehicolo l'altra: dicesi questa sua operatione, intendere, & è imperfetta operatione, perche confonde la forma con la materia, che il vero essere della cosa offusca, che è la ideale participatione. Ma quando questa ragione in se stessa si sarà retirata, & di quà per mezo dell'intelletto agente proprio, che come accommodata forma l'hauerà formata, & fatta perfetta, alle cose superiori sarà passata; all'hora chiaramente intenderà, conoscerà le sole forme, capirà la dependenza delle cose dalle loro corrispondenti idee: & per-

che

che all'hora chiaramente conosce, & vede, però questo titolo di contemplare ragioneuolmente gli è attribuito. Et in questo luoco pose Simplicio tutte quelle cose, che à questa conuersione si ricercano, cio è il primo vehicolo; o uero quella potenza sensitiua, che dall'anima nasce, ancora mentre il primo vehiculo à se vnito tiene; la ragione, & l'intelletto; la onde nel primo commento del primo libro solamente pose le due principali, che furono la ragione, & l'intelletto. Dell'unione di questi tre intelletti ne ragionarono i Cabalisti, la Fantasia chiamando con Mosè Nephes; Ruach la ragione; & Neshamah l'intelletto agente, della cui cospiratione, & vnione nella seconda parte di quest'opera diffusamente disputarò: & questo basti per l'intelligenza di quella voce Intelletto. Dico dunque; (venendo all'esplicatione di questo 21. testo del secondo libro dell'anima) che hauendo Aristotele nel precedente testo sodisfatto al mosso quesito in rispetto d'alcuni animati, ne' quali è chiaro, & manifesto, come quelle particole, che possedono, non sono tra se dil tutto disgiunte; cerca in questo 21. testo se talmente è vera la data risposta, che in nissuno animato si ritroui l'opposito. Risponde, che se ragionaremo dell'intelletto humano, il quale ha forza, & potere di vna volta contemplare nel modo di già esposto, quantunque di quello molte cose per ancora ci siano nascoste (da dichiararsi però nel terzo libro dell'ani-

ma) quello nondimeno, che per alcuni ſegni manifeſti giu dicar poſſiamo , è che queſto intelletto è dalle parti inferiori realmente ſeparabile . Il modo di queſta ſeparatione è quello , per il quale diciamo la coſa incorruttibile, & perpetua , dalla temporanea ſepararſi , & corruttibile . Et ſe ancora deſideriamo ſapere , doue ciò ſi caui : ci riſponde Ariſtotele, che queſto affirmare ſi può , concioſia che queſto intelletto è vn'altra ſorte d'anima , da quella delle piante , & de gli animali molto differente . Et ſe bene vſa il filoſofo queſta voce videtur , non è però ſegno di dubio , anzi che ci eſplica vna gran certezza , nel qual ſenſo l'usò Porfirio nel capitolo dil Genere, & nel ſecondo teſto dil primo libro dell'anima nel medeſimo ſignificato la pigliò parimente Ariſtotele. Et ſe ricercarà Aleſſandro doue ci ſia ciò manifeſto : gli riſponderanno gli altri Greci, dalla peripatetica dottrina non punto ſcoſtandoſi , che l'operatione di queſto intelletto ce ne rende certiſſimi , al cui eſercitio (come dicesſimo di ſopra) l'opera , & aiuto d'iſtrumento corporeo non fa biſogno . Dall'oggetto ancora (dice Simplicio) ne cauiamo queſta ferma , & ſtabile verità: il quale in riſpetto di queſto intelletto da ſe medeſimo lontano, ſe bene è la quidità delle coſe materiali , è nondimeno impartibile, ſeparato dalle coſe ſenſibili , eterno , & incorruttibile . Ragionando poi dell'oggetto , il quale è ſpeculato nella conuerſione che in ſe

mede-

medesimo fa l'intelletto nostro; non è dubio, che per essere l'istessa forma, dalla corrispondente ydea conseruata, & fatta perfetta, è indiuisibile, impartibile, & eterno. Ricercano vna lunga contemplatione queste diuine parole di Simplicio, ma basti per hora l'hauer toccato il neruo dil negocio. Ne imporrei il desiderato fine à questo capo, se prima due parole non dicessi in fauore di quel grandissimo Peripatetico Alessandro, & dil Pithagorico Timeo. Di Alessandro in conclusione dico, che ne pure si sognò la mortalità di quello intelletto, per il quale intendiamo, & per il cui beneficio dicesi che questo composto intende: ma quando leggiamo ne' suoi libri parola, che significhi corruttione dell'intelletto, all'intelletto passibile, & fantastico il tutto si deue riferire, materia da diffusissimamente dichiararsi nella seconda parte di questa opera.

Ne anco fu il sentimento di Timeo, di Platone, & de' Platonici, quello che gli attribuisce Aristotele, & Auerroe, benche la scorza delle parole l'accenni.

Et accioche non paia ch'io parli in sogno, adduco l'autorittà d'uno eccellentissimo Platonico, il cui testimonio da tutti è riputato degno di fede. Plotino nel 23. capo dil primo libro, doue si sforza sciorre que' dubij, che intorno al negocio dell'anima ci molestano, considerando egli ancora questa opinione, diceua, che quando leggia-

mo appresso Platone, che l'anima ragioneuole è nel ceruello, la concupiscibile nel fegato, & l'iracscibile nel core, non si deue intendere che in queste parti sia solamente l'anima, & le sue virtudi: ma si bene così diciamo, perche in quelle parti sono i proprij, & accommodati istrumenti, per gli quali si operano questi effetti. Dicesi essere la concupiscibile nel fegato (dice Plotino) perche chi si augmenta, & nodrisce, per concupiscenza si augmenta, & nodrisce: fassi poi la nutritione per mezo dil sangue, che è nelle vene, & queste, & quello nascono dal fegato. Lo sdegno, & l'ira è partorita dal bollimento d'uno acuto, puro, & sottilissimo sangue intorno al core. E' ancora la ragione nel ceruello, perche di quello, come dil proprio suo istrumento se ne serue lo spirito fantastico, & il senso commune, iudice delle particolari attioni de gli altri sensi, & questi sono necessarij alla ragione, & all'intelletto nostro.

APRESI LA VERA INTELLIgenza, & il proprio senso di Platone, intorno alla diffinitione dell'Anima, in piu d'un luoco da lui assegnata.

CAP. VIII.

NEL *decimo dialogo delle leggi, et nel Fedro diffinì l'anima Platone, dicendo che altro non era l'anima che vna sostanza, la quale se stessa sempre moue; come che il potere se medesima mouere sia la essentiale, & quiditatiua ragione di questa voce Anima.*

Intorno à queste vere, & misteriose parole di Platone due cose sono da diligentissimamente considerarsi: & è la prima speculatione, quella dil vero senso di questa Platonica diffinitione. Versa poi la seconda circa l'anima diffinita, ciò è, se hora nel suo vniuersale la considera Platone; o pure se d'alcune particolari solamente ragiona. Quanto al primo quesito, dico che nella sposition di questa diffinitione dell'anima non mai mi accostarei al parere di Christoforo Marcello, il quale non solamente la vera peripatetica dottrina nel presente passo rifiuta: ma contra l'intentione ancora di Platone questa propensione, & facultà di mouersi, che all'anima è attri-

tribuita, quanto al moto locale isposè. Dirò ben con Filopono che ne mente Platone, mentre vuole che l'anima se stessa moua. ne ridiculose, & deboli (come si pensò Christoforo) sono le ragioni d'Aristotele. Imperciochè ragionando noi dil moto corporale, vero è che l'anima è immobile: è però mobile quanto à certi moti spirituali, quali prima esercita l'anima in se medesima, inanzi che estrinsecamente, o in lei, o nel corpo apparischino, & noi gli scorgiamo. Doue ne segue (dice Gio. Grammatico) che per auuertirci, non contra'l senso, ma contra le parole solamente di Platone (il che infinite fiate vsa di fare) tante dimostratiue ragioni formò Aristotele. Et acciochè così vero, & dotto parere meglio si capischi, è da notare, che quando all'anima da Platone attribuiti sono moti corporali, anzi quando nel decimo delle leggi dice l'anima essere il moto, & la Generatione: s'intende ch'ella è cagione, & principio dil moto, della Generatione, & d'ogni altro moto corporeo, & materiale, come nella seconda diffinitione dell'anima ci espose Aristotele.

Sono però alcuni moti spirituali, all'anima molto intimi, i quali quegli primi precedono come origine loro: & questi per essere all'anima solamente proprij, argomentano la sua immortalità: de' quali si verifica finalmente che l'anima moue se stessa.

Sottile certamente, & difficile è questa speculatione:

per

per il che il dottissimo Marsilio Ficino porgendo aiuto alla debolezza nostra, con vn sensato, uero, & accomodato essempio in questa guisa la volse facilitare. Imperoche si come doppò vna lunga, & diligentissima consideratione nel fuoco queste tre cose primieramente vediamo, ciò è il calore, la luce, & quella agilità, per il cui benefitio egli ad alto sale: così appaiono nell'anima la potenza vitale, quella dil conoscere, & la terza dell'appetito. Et se vero è, che il fuoco intrinsecamente sia caldo, luchi, & habbi l'agilità di leuarsi ad alto prima, che estrinsecamente salga, illumini, & riscaldi: verissimo sarà parimente (anzi ne anco altrimente imaginare ci puotiamo) che l'anima in se stessa in questi tre modi si moua, inanzi che gli mandi in luce. Vero è, che si come tra queste tre potenze, & facultadi è la prima, & la piu intima la vitale, come base, & origine dell'altre; così sarà l'atto primo intrinseco quello dil viuere, & questo il primo moto. Da questa breue, & verissima dichiaratione si conosce quanto accommodato, & necessario sia questo mezo, per stabilire l'immortalità dell'anima ragioneuole: imperoche quella è tale, la cui vita è à se propria, & intima, benche di poi communicata al corpo, non l'istessa precisamente, come vogliono i latini: ma partorisce questa vita nel corpo vn'simulacro vitale come nella seconda parte si dirà: & questo basti per dichiaratione dil primo

mo queſito. S'ingannano poi per mio giudicio tutti coloro, i quali ſi penſano che pigli Platone l'anima nel ſuo Vniuerſale: & queſta verità con l'iſteſſa dottrina Platonica in piu modi ſi perſuade. Primieramente ſe de ne fà lo ſcopo di Platone nel dialogo decimo delle leggi: il quale altro non è, che perſuaderci l'eſſere de gli Dei, quali col moto producono, conſeruano, & reggono tutte queſte coſe ſublunari. Lo ci moſtra parimente Platone, quando vuole che dall'anima dependa l'ordine dell'uniuerſo, la quale dell'intelletto dotata ſia: & riducendo il ſuo ragionamento al primo Dio, lo riduce all'anima dil mondo, duce, & ſcorta delle dodeci anime sferali, & delle noſtre ancora ragioneuoli. Raccontando ancora Platone tutte le ſpecie dil moto, delle quali fonte, & principio è l'anima, quelle racconta, che dall'anime irragioneuoli non poſſono ſcaturire, come ſono la prudenza, prouidenza, & altre ſimili; le quali alla natura ragioneuole, & intellettuale ſolamente conuengono. Conſideriamo ſecondariamente l'intentione di Platone nel Fedro: & è, che per moſtrare quanto eccellente, & marauiglioſo ſia il dono di quegli afflati, & illaſi diuini, dice Platone farci primieramente biſogno che la natura dell'anime diuine, & delle noſtre humane ſi ſcuopra; la cui cognitione da quella della loro immortalità depende. Piglia poi il dotto Platone per accommodato & neceſſario mezo la diſ-

finitio-

finitione dell'anima; volendo che ogni sostanza, la quale se stessa moue, sia immortale: & perche l'anime diuine, & le nostre ragioneuoli sono sostanze tali; di quà nasce che sono spirituali, & immortali. Se dunque per dichiarare la natura dell'anime diuine, & delle humane, si viene alla cognitione della loro immortalità; & questa necessariamente si conclude per essere tali anime sostanze, che se stesse mouono; & è questa la diffinitione dell'anima: sarà pur vero ancora, che non a tutte le anime, ma solo alle dodeci diuine, & alle nostre humane questa diffinitione conuenghi.

Piu oltra, consideriamo con Marsilio Ficino questo quesito, in tal forma da Platone proposto, per quella efficacissima ragione da dichiararsi, ciò è Anima omnis est immortalis. Non per altra cagione dice Platone Anima omnis, & non omnis Anima, perche quella voce omnis, non è segno distributiuo quanto à tutte le specie dell'Anima; ma si bene dimostra la perfettione di essa Anima, come quella, che sia tutta, & perfetta, & che contenghi tutte le facultadi, & le potenze dell'anima; la qual perfettione nell'anime delle piante, & de' bruti non si troua. Ne poco può contra gli auuersarij quest'altra ragione; imperoche se l'anima nel suo vniuersale considerata cosi si deue diffinire; essendo questo il proprio, & efficacissimo mezo per mostrare l'immortalità dell'ani-

ma, ogni anima dunque sarebbe immortale: cosa veramente irragioneuole, da Platone, & suoi seguaci ne pure sognata: come quegli, i quali volendo fabricarsi vna scala per presto salire alla contemplatione dil sommo bene, pongono per il primo scalino il corpo: per il secondo la qualità, per il corpo diuisa, sotto la quale ogni forma intendono, che con l'aiuto dil moto, & della trasmutatione venghi in luce: per il terzo l'anima, voce commune alle diuine, & alle nostre: per il quarto l'intelletto, dal quale passano finalmente al semplicissimo primo principio. A' questa ragione fauorisce Marsilio, esponendo questa diffinitione nel Phedro: imperoche essendo il vero, & assoluto principio dil moto l'Anima mondana, come quella, che è il primo, & vniuersale principio dil moto, conciò sia, che le altre sono particolari principij: conclude il dottissimo Ficino, che per questo mezo primieramente si mostraua l'immortalità dell'anima mondana: dipoi per ordine, & conseguenza quella dell'altre diuine; & finalmente delle nostre ragioneuoli. Ma consideriamo di piu che cosa significhi essere sostanza, che se stessa moui: & cosi haueremo vna piena cognitione di questa verità.

Espone Marsilio nel suo Cõmentario sopra il Phedro che altro non ci esplica la data diffinitione dell'anima, se non che quella è principio d'ogni specie di moto, & di quello, cio è, in se medesima riceuuto; & di quello parimente,

te, che ne gli esteriori soggetti per ben loro si riposa. Et perche l'anime de' mortali animati non sono principio del moto, come quelle, le quali per il moto appariscono; per il moto si conseruano; & per il moto finalmente si cagiona la corruttione di questi animati: di quà conoscere ben potiamo noi, che all'anime mortali non conuiene questa diffinitione; & per conseguenza non è vniuersale. Et quantunque dichi Themistio nel 16. capo del primo libro dell'anima, che questa è la diffinitione con la quale diffinì l'anima Platone nel dialogo decimo delle leggi: non dice però, che questa sia la diffinitione dell'anima nel suo vniuersale considerata. Ne lo può dire peripatetico alcuno, il quale à memoria si riduchi quanto nel settimo testo del primo dell'anima contra'l Pithagorico Timeo disse Aristotele: ciò è, che per tanto degno era di riprensione questo Filosofo, perche si contentò di solamente fauellare dell'anima ragioneuole. Segno manifestissimo, che affrettando i Platonici il camino di salire alla contemplatione dell'uniuersalissimo primo principio, vna breuissima scala si fabricarono, non curandosi punto di molto trattenersi nella consideratione di quelle anime, le quali poco sembiante tengono della diuina bellezza. Però leggiamo nel Timeo, che produtta l'anima dil mondo, nell'istessa tazza infuse il grandissimo Gioue quei medesimi cinque generi, dalla cui mistura ne risultarono due altre sorti d'a

nime. Non è dubbio alcuno, che nel numero di queste anime cosi appartate non sono annouerate le mortali, altro non ci significando la tazza (cosi espose il dottissimo Marsilio) che la Idea della vita ragioneuole. Concludiamo dunque, che se bene vniuersalmente parlando, il primo principio delle vitali operationi cosi nelle piante, come ne' bruti, anima si possi chiamare: non è però lui sotto quella diffinitione compreso: conciò sia che da que' gioueni Dei per l'aiuto dil moto celeste egli apparischi in luce: quali insieme con l'anime humane veramente sono il vero principio, & l'istessa origine d'ogni moto.

Ma nasce di subito vna non picciola dubitatione, & è questa, che se l'anima Vegetatiua, & Sensitiua da se stesse, & per se stesse esercitano tutte le operationi di quei animati, non diremo noi ch'elle siano ancora principio del moto, dicendo massime Aristotele nella sua seconda diffinitione dell'anima ch'ella è principio dil vegetare, sentire, mouersi, & dell'intendere? Oscura certamente è la risposta, che nella 13. particula dil secondo dell'anima per sciorre questo dubbio assegna Simplicio: non è però punto differente da quella Platonica, & insieme insieme peripatetica di Marsilio. Dicono questi due gran filosofi, che ne in questo sono contrarij Platone, & Aristotele perche quantunque considerando le parti essentiali dil composto animato, quello esercitarsi nell'operare venghi dall'a-

nima,

nima, la quale principio chiamar si può: nientedimanco non è in quel senso principio dil moto, nel quale in questa diffinitione lo piglia Platone: non viuendo per se stesso, & in se stesso questo principio, ma viue solamente il composto per beneficio dil moto celeste: ne altro è l'anima in questi mortali animati, che vn'istrumento, per il quale abbelisconо le cause superiori questa parte dil mondo inferiore. E questa ancora peripatetica risposta: imperoche il prencipe di questa dottrina nell'ottauo libro della fisica volendo sciorre quella terza ragione, la quale col mezo de gli animali particolari molestaua l'eternità dil moto, disse che ogni moto particolare di questi piccioli animali ha sempre inanzi lui vn'altro moto: il che ancora è vero in rispetto dil moto appetitiuo, & apprensiuo, quali dal moto dell'aria, che circonda l'animato, depende: & questo nel moto celeste finalmente si risolue. Questo non si può dire dell'anima ragioneuole, non concorrendo all'essere suo l'aiuto dil moto celeste; viuendo lei in se stessa primieramente vna vita ferma, & spirituale. Era mia intentione tra questi vniuersali discorsi dell'anima, quello ancora porui, nel quale si dichiaraua, che l'anima nostra ragioneuole è il vero, & proprio formale principio dell'huomo composto. ma perche esce alquanto dalla vniuersalità dell'anima, & di lui è necessario farne mentione nella seconda parte de gli animastici discorsi, mentre con

molte

molte parole si ventillarà l'opinione d'Auerroe intorno al l'unità dell'intelletto, però ho voluto lasciando per hora questa bella, necessaria, & difficile speculatione, imporre il fine à questa prima parte de' discorsi dell'anima nel suo vniuersale considerata: douendo in breue dare in luce la seconda parte.

Doue tutto il terzo libro dell'Anima con ogni diligenza esporrò, accuratissimamente considerando tutte l'opinioni de' filosofi.

IL FINE.